

Schickendantz, Carlos

Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes

Revista Teología • Tomo L • N° 110 • Abril 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

SCHICKENDANTZ, Carlos, *Una elipse con dos focos : hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes* [en línea]. *Teología*, 110 (2013). Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/elipse-dos-focos-gaudium-et-spes.pdf>> [Fecha de consulta:]

UNA ELIPSE CON DOS FOCOS: HACIA UN NUEVO MÉTODO TEOLÓGICO A PARTIR DE *GAUDIUM ET SPES*

RESUMEN

La forma sistemática del pensar creyente fue objeto de importantes debates durante la realización del Vaticano II, particularmente por la novedad que presentaba la introducción de un método inductivo en la enseñanza de la Iglesia. Se advirtió que allí se incluía una reflexión de largo alcance sobre la auto-comprensión de la Iglesia y, de este modo, un debate neurálgico para el objetivo del Concilio. Dicho método, cuestionado posteriormente, ha tenido particular relevancia en el posconcilio latinoamericano. Está en juego la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres.

Palabras clave: signo de los tiempos, constitución pastoral, método inductivo.

ABSTRACT

During the development of Vatican II, the systematic form in which thought and belief should shape each other was the object of important debates, specifically due to the novelty represented by the introduction of the inductive method in ecclesiastical teaching. It was realized that this innovation included a challenging reflection about the Church's self-understanding, and therefore a crucial debate about the goals of the Council itself. Such method, which later on was questioned, has been particularly relevant in the Latin-american post Council. Today, at stake are the chances that the Church, faith and theology become less indifferent to the unease that emerges from the complex biographic experiences and to the outcry that bursts out of the world of suffering and from the poor.

Key words: signs of the times, pastoral constitution, inductive method.

Introducción

Desde su mismo título, *constitutio pastoralis*, el documento *Gaudium et spes* (GS) constituye un texto peculiar en el marco de los documentos del Vaticano II. Ante todo porque, a diferencia de los otros, es el único que no tuvo un borrador previo como fruto del largo período de preparación (1959-1962), es decir, es el único texto elaborado íntegramente durante el proceso conciliar (1962-1965). Por éste y otros motivos no son pocos los autores que advierten que GS representa mejor que ningún otro la intención pastoral que impulsó a Juan XXIII a convocar la asamblea y cuya más nítida expresión puede encontrarse en el discurso inaugural de octubre de 1962. Por lo demás, que casi hasta las semanas finales del Concilio existieran dudas importantes acerca de su viabilidad, ejemplifica claramente las peculiaridades o novedades que se estaban debatiendo a los ojos de los mismos padres y teólogos conciliares. Es verdad, también, como lo ha puesto de relieve G. Alberigo por ejemplo, que en el período posconciliar no ha habido ninguna controversia eclesial relevante que no haya estado estrechamente ligada a afirmaciones de GS.¹

Precisamente una de las novedades de GS, la del método teológico, que en esta contribución resulta de particular interés, es extremadamente relevante para una teología de los signos de los tiempos, tal como se ha propuesto el Centro Teológico Manuel Larraín desde su fundación. Al mismo tiempo, contra lo que pudiera aparecer a una primera mirada, la temática del método tiene gran importancia por varias razones. Ante todo, porque en el corazón de dicha cuestión está planteada la pregunta acerca de la misma naturaleza de la Iglesia. Esto puede advertirse en el inicio del itinerario redaccional de la futura Constitución cuando el 4 de diciembre de 1962 el cardenal belga, Leo Suenens, propuso el decisivo “plan de conjunto” vertebrado por la distinción *ad intra* – *ad extra*: “el Concilio es el Concilio ‘de la Iglesia’ y tiene dos partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*.” En ese contexto Suenens formuló explícitamente la pregunta por la identidad de la Iglesia: “*Quid dicis de te ipsa?*”, qué dices de ti misma.² La pro-

1. G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II. (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 2001, 174. Piénsese en debates tan relevantes como el control de la natalidad o la teología latinoamericana de la liberación.

puesta del secretario general del Concilio, Pericle Felici, en mayo de 1965, de revivir la idea de *societas perfecta* para caracterizar a la Iglesia con ocasión de la elaboración de GS, evidencia que en la manera cómo se afronta la relación entre el *ad intra* y el *ad extra*, los dos polos, emerge una figura de Iglesia distinta. En este sentido, tiene razón H.-J. Sander, el debate sobre el texto tuvo, y tiene todavía hoy, un “significado paradigmático”.³ Por otra parte, la cuestión acerca del método del pensar creyente define la manera concreta cómo la Iglesia enfoca los más diversos problemas humanos: o bien desde una postura más deductiva, que aplica principios inmutables a realidades cambiantes o, por el contrario, desde una orientación más inductiva, que destaca el valor de lo particular, de lo histórico-concreto, a la luz de lo cual, incluso los principios, encuentran una nueva iluminación y comprensión. Que en la forma de razonar de amplios círculos eclesiales, incluso en buena parte del discurso oficial de la Iglesia, predomina el método deductivo es algo más o menos evidente para muchos. Por lo demás, no se trata de una exquisita discusión académica. En ella está en juego, más bien, la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean un poco menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que cotidianamente brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres. Esta perspectiva le otorga urgencia y actualidad a la temática.

1. Un testimonio importante de “un nuevo método”: Marcos McGrath

A pocos meses de finalizado el Concilio un privilegiado protagonista latinoamericano de aquel evento publicó un interesante artículo. Se

2. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, 222-227, 223. Es llamativo que Suenens utilice en el discurso la expresión “plan de conjunto” en tres idiomas: “...id quod vocari potest ‘un piano d’insieme’, ‘un plan d’ensemble’, seu ratio ipsius Concilii.” El discurso concluyó con un aplauso de aprobación por parte de la asamblea; *Plausus Patrum*, dice lacónicamente el Acta (AS I/IV, 225) e incluye la advertencia del presidente de la asamblea en esa sesión, el card. argentino, A. Caggiano: les recuerda a los “eminentísimos y excelentísimos Padres que los aplausos no deben hacerse en el Concilio”, AS I/IV, 227.

3. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en: P. HÜNERMANN ; B.-J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg i.Br., Herder, 2005, 581-886, 649. El texto de Felici en AS V/3, 309-310. Cf. también, M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New Jersey, Paulist Press, 2012, 66ss., 86.

trata de Marcos McGrath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile entre 1959 y 1961, quien era obispo auxiliar de la arquidiócesis de Panamá en la época del Concilio y que, en tanto presidente de la subcomisión que se ocupaba del tema signos de los tiempos, fue el encargado de presentar a la asamblea conciliar, en el último período de sesiones, el informe oficial correspondiente a la parte introductoria del texto de la futura Constitución GS, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. “Hay, en efecto, una peculiaridad que el lector atento debe descubrir si quiere apreciar *Gaudium et Spes*”, advierte McGrath y califica esa “peculiaridad” como “un nuevo método”.⁴ El autor advierte que “nunca antes un Concilio había abordado los aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera tan extensa y sistemática”. La frase de McGrath es exacta en relación con la historia de los concilios, no así si se la refiere al magisterio de la Iglesia en general; baste pensar en la encíclica *Rerum novarum*, aunque, como mostraré más adelante, la comparación con este tipo de documento perteneciente a la doctrina social de la Iglesia es muy iluminadora para percibir la naturaleza específica y la novedad de GS.

Continúa McGrath en el texto citado, refiriendo al tratamiento de los “aspectos directamente temporales”, como los llama:

“Y no fue tarea fácil comenzar a hacerlo aun cuando los Padres del Concilio lo pedían con insistencia, hacia el fin de la primera sesión; ni siquiera después que los siete cardenales del “Consejo de Coordinación” establecido por el Papa Juan antes del término de esta primera sesión, instruyeron a la Comisión mixta (las Comisiones de la Doctrina y del Apostolado Laico que trabajaban juntas) para que lo hicieran, e indicaron las líneas generales que debía seguir este documento. Los tradicionalistas miraban la propuesta con recelo y con cierto desdén jocoso. Pensaban seguramente que los asuntos temporales transitorios no eran dignos de un Concilio”.

Este rechazo le parecía previsible a McGrath. Pero muy importante es su siguiente observación ya que explicita un hecho que, en buena medida, ha pasado desapercibido:

“Aún los así llamados teólogos progresistas, que se ocupaban por entonces en pulir brillantemente la nueva visión de la Iglesia en la constitución dogmática

4. Cf. M. McGRATH, “La génesis de *Gaudium et spes*”, *Mensaje* 153 (1966) 495-502, 495.

Lumen Gentium se rebelaban contra todo lo que pudiera parecer una consideración empírica del mundo. Insistían en que el Concilio debía proceder de acuerdo con el *método teológico aceptado*, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal. Aunque la comisión mixta compuesta por más de 40 Obispos y un gran número de expertos dedicó a este Esquema parte de dos largas reuniones entre la primera y la segunda sesión del Concilio, no pudo sin embargo llegar a ningún resultado satisfactorio. El Consejo de Presidencia establecido por el Papa Paulo VI al comienzo de la segunda sesión rechazó los borradores propuestos. La razón era obvia. En una tumultuosa discusión entre los miembros y expertos de la Comisión mixta en noviembre de 1965 se hizo evidente que la singularidad del documento pesaba aún sobre la comisión. Mientras una minoría mostraba un marcado desinterés por el documento, los otros se hallaban profundamente divididos acerca del enfoque que habría que darle. (...) Esta discusión, confusa y frustrante en ese instante, fue enormemente útil. Por primera vez todos vieron claramente la originalidad del Esquema XIII, como se le llamó entonces por falta de otro título aceptado, (signo de la ambigüedad que se mantuvo casi hasta el final). Había que proyectar *un nuevo método* para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, *el que el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución* y continuar el diálogo con el mundo que ella ha comenzado”.⁵

Pero, como el mismo autor advirtió en el aula conciliar, el 23 de setiembre de 1965, si el “método es algo nuevo”, “nuestro propio documento es la principal novedad y requiere un nuevo método”.⁶ Las reflexiones que formulo a continuación contextualizan y profundizan el razonamiento explicitado y, de este modo, ponen de relieve el acierto de estas observaciones de McGrath.

2. ¿Constitución pastoral o Carta posconciliar?

Ningún razonamiento que, justamente, manifieste lo inadecuado de una hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura en la

5. M. McGRATH, “La génesis de *Gaudium et spes*”, 496 (cursivas mías).

6. *Relatio pro 'expositione introductiva'*, (23.09.1965), AS II, IV/2, 391-394, 391. Sin opacar la “novedad” del método a que se alude aquí y, en general, en esta contribución, es importante advertir la historia previa de estos puntos de vista, y no sólo en autores o corrientes teológicas del mismo siglo XX, tal como la *nouvelle théologie*, sino, por ejemplo, incluso el aporte del mismo Vaticano I cuando afirma la autonomía de la razón, de un orden de conocimiento científico y natural. Los ejemplos podrían abundar. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 601ss., 609.

interpretación del Vaticano II, podrá desconocer el salto cualitativo que representó este documento emblemático, GS; constituyó claramente a los ojos de los mismos padres conciliares una “nueva clase de doctrina conciliar”, según las autorizadas palabras del entonces cardenal de Viena, Franz König, en los intensos debates que tuvieron lugar en las semanas finales del Concilio.⁷ Esto puede corroborarse al revisar el listado de desafíos que la asamblea conciliar debió afrontar y resolver en un corto arco de tiempo, si no quería ver naufragar el esquema de la futura Constitución. Una de las principales dificultades consistió en perfilar claramente los *destinatarios*: ¿el texto hablaría sólo a los cristianos, como lo habían hecho siempre los documentos conciliares en la historia de la Iglesia o se ampliaría el escenario a todos los hombres de buena voluntad?⁸ De allí la siguiente cuestión: el *punto de referencia* en orden a organizar el discurso, ¿vendría dado por argumentos meramente racionales o se acudiría a argumentos específicos de la revelación bíblica? Y, conforme a la respuesta que se obtuviera de esta última, otra pregunta importante radicaba en la *naturaleza del método* a seguir en el desarrollo de los temas: ¿sería inductivo, a partir de un análisis de los fenómenos histórico-sociales o, más bien, deductivo, a partir de un *corpus* definido de doctrina?⁹ Como se advierte en la lectura de los debates, los padres conciliares fueron bien conscientes del problema: tenían que redactar un documento para el que no existía un modelo anterior.¹⁰ Un ejemplo de la seriedad del asunto y la insatisfacción de muchos puede verse en una fuerte expresión del importante cardenal alemán, Joseph Frings, manifestada en el aula conciliar el 24 de setiembre de 1965: para la rectificación de las nocio-

7. AS IV/2, 26-27, 27: “*Schema per se iam via recta incedit novumque typum doctrinae conciliaris approbamus*”. Cf. otro testimonio análogo, G. GARRONE (AS IV/1 553-559, 553), y el de un perito conciliar de nacionalidad argentina, J. MEJÍA, *Una presencia en el Concilio. Crónicas y apuntes del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires 2009, 238, 247, 430.

8. La cuestión acerca de los destinatarios estuvo presente en gran parte del itinerario redaccional de GS. Podrían mostrarse múltiples ejemplos. Es claro que el ejemplo de *Pacem in terris*, de abril de 1963, fue determinante. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale ‘Gaudium et spes’ del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000, 345, 406ss., 504-505, 574, 576.

9. Sobre la impostación fuertemente deductiva de los esquemas preparatorios, cf. *ibid.*, 77.

10. Cf. P. HÜNERMANN, “Las semanas finales del Concilio”, en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*, Salamanca, Sígueme, 2008, 331-434, 382. Cf. también el testimonio de J. OCHAGAVÍA, experto en una de las subcomisiones que elaboraba el documento, “El esquema trece y la familia”, *Mensaje* 14 (1965) 633-637, 633: “la primera vez que un Concilio emprende este camino”.

nes que él mismo había propuesto previamente, afirma, no serán suficientes “mutaciones accidentales insertas aquí y allí, sino la reforma de todo el texto en su sustancia”.¹¹ Como se expresa, incluso más nítidamente, en la exposición del obispo alemán, E. Schick, auxiliar de Fulda, el 28 de setiembre de 1965, se criticaba el núcleo del proyecto: la impostación inductiva característica del esquema; el autor proponía más bien una reflexión antropológica fundada sobre el dato escriturístico que expusiese claramente la especificidad de la enseñanza cristiana, comenzando por el Génesis.¹²

Un momento particularmente delicado se vivió en las semanas previas a la discusión del proyecto en el aula conciliar en octubre de 1964 al plantearse la cuestión acerca de la oportunidad o no de una cuarta sesión para 1965. El día 11 de ese mes fue enviada una solicitud al papa de concretar un cuarto período por cuanto se estimaba como una tarea imposible poder finalizar el trabajo en el tercer período, dado que se trataba de un esquema “*tam novus et tam difficilis*”.¹³ Consta, por lo demás, el apoyo a esta iniciativa de personalidades importantes y de diverso signo, incluidos los cardenales Alfrink (Utrecht), Lercaro (Bolonia), Döpfner (Munich), Suenens (Bruselas) en una reunión de las máximas autoridades del Concilio.¹⁴ Se manifestaban en contra personalidades también importantes como Agagianian (armenio, prefecto de Propaganda Fide) y Ruffini (Palermo). Las expresiones del cardenal A. Cicognani, secretario de estado, son elocuentes: “no es de un Concilio tratar juntos tantos problemas todavía inmaduros (...) La Iglesia no puede entrar en ciertos problemas en evolución y ocuparse de cuestiones que son contingentes y de solución ambigua”.¹⁵ Como se advierte, los problemas eran de fondo y no sólo de tiempo. Pero el más explícito de todos ellos fue el secretario general del Concilio, P. Felici. En un informe al papa el 8 de octubre le expresa que

“las dificultades para una clausura del Concilio dentro de la presente sesión ha sido manifestada casi exclusivamente en relación al esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis*, por dos motivos fundamentales: uno, de procedimien-

11. AS IV/2, 405-406, 406.

12. Cf. AS IV/2, 636-639.

13. Cf. parte de la carta en G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 397 nota 223.

14. Cf. AS V/2, 753-760.

15. AS V/2, 760.

to, el otro de sustancia. (...) El otro defecto es intrínseco al texto: se tratan demasiados problemas, en forma imprecisa y sin una solución adecuada. No se prevé cuando se pueda alcanzar una solución digna del Concilio y de la Iglesia de cara a los graves problemas puestos. De aquí la sugerencia de algunos de no proseguir a toda costa sobre la línea emprendida, sino reenviar a todos un mensaje, que analice las cuestiones y nos permita vislumbrar que con ulteriores estudios, a su tiempo, y en la forma que la Santa Sede lo considerará oportuno, se podrá decir una palabra sabia sobre problemas más modernos; o bien, reenviar para después del Concilio, con una consulta escrita a todos los obispos, la ulterior profundización de los problemas aludidos. En todo caso, no le ha parecido oportuno, al menos a muchos, que por un esquema, de resultado incierto, se prolongue el Concilio”.¹⁶

Es claro que la posición de Felici no fue finalmente acogida por Pablo VI: se previó una última sesión para 1965. Pero en relación con la suerte de la futura GS, las dificultades continuaron. Yves Congar atestigua en su diario, el 27 de setiembre de 1965, que Gustave Thils, profesor en Lovaina y perito conciliar, le había propuesto la idea de concluir el Concilio y enviar luego el texto a los obispos solicitando una votación por correspondencia; el papa asumiría los votos en un acto colegial y proclamaría el texto en Pentecostés de 1966. Congar afirma allí, también, que el cardenal J. Döpfner tenía una idea semejante pero, añade, el obispo alemán vería con agrado que el esquema “se suprimiera por completo”.¹⁷ Incluso uno de los peritos, el jesuita alemán O. Semmelroth, entonces relator de la subcomisión tercera (*De homine*), expresó en su diario el 7 de octubre: “Por cierto tengo todavía la secreta esperanza que el esquema sea confiado a un trabajo posconciliar.”¹⁸ Era, también, la posición personal de Rahner, en octubre de 1964, y es sabido el rol importante que jugaba su opinión entre los obispos alemanes,¹⁹ quienes, en este punto, tenían una posición común. F. Hengsbach, obispo de Essen, en su informe para la reunión de la Conferencia episcopal alemana en Fulda, el 31 de agosto de 1965, había expresado esta idea con toda nitidez: dadas las imperfecciones,

“en caso de necesidad podríamos estar de acuerdo en que el texto se caracteri-

16. *Relatio ad Summum Pontificem Paulum*, AS VI, V/2, 761-762.

17. Y. CONGAR, *Mon journal du concile II*, Paris, Cerf, 2002, 409-410.

18. Citado en G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 693 nota 195.

19. Cf. una carta en H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br., Herder, 1985², 220.

ce como *Litterae Encyclicae Concilii*, y esto por el siguiente motivo: una encíclica no tiene en todas sus partes la misma autoridad y, en conjunto, no tiene la autoridad de una *Constitutio dogmatica* del Concilio. Una encíclica del Concilio -advírtase bien, ¡del Concilio! No un mero mensaje de los padres conciliares- se correspondería mejor con la temática diversa y las reconocidas imperfecciones de algunas de sus formulaciones”.²⁰

G. Turbanti advierte que en algunos fondos archivísticos se encuentran copias de un documento titulado *Litterae conciliares de Ecclesia in mundo huius temporis*, en las distintas versiones con fecha de mayo y de setiembre de 1965.²¹ Más aún, es posible verificar que, por diversos motivos, la idea de que la temática recogida finalmente en GS adquiriera la forma de un mensaje, siquiera “amplio y solemne, como si fuese una encíclica”, está presente al inicio mismo del itinerario redaccional, en el mes de enero de 1963, expresado por figuras tan importantes como Döpfner, Suenens o Cicognani y vuelve a aparecer en distintos momentos del itinerario redaccional.²² Finalmente, diversas reuniones del mes de setiembre de 1965 condujeron a que “los alemanes” atenuaran su crítica concentrándola en dos puntos: la necesidad de reconocer el carácter provisorio del texto y de buscar una cualificación que redujera su autoridad.²³

3. *El inédito y extraño título de Constitutio pastoralis*

La expresión más nítida de todos estos desafíos puede verificarse en la discusión mediante la cual, recién con la votación del 4 de diciem-

20. Citado en H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 655.

21. Cf. *Un Concilio per il mondo moderno*, 625, nota 20. Según CH. MOELLER, el título *Constitutio pastoralis* proviene de Emilio Guano, miembro de la comisión para el apostolado de los laicos, en mayo de 1963, “Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Einleitung”, en: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg i.Br., Herder, 1968², 242-279, 270, 271.

22. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 188-189, 299s., 316, 359 nota 149, 367. Cf. también, Y. CONGAR, *Mon journal du concile II*, 101.

23. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 658. Muy probablemente un párrafo de la conclusión en el texto definitivo sea el que acoge la primera de estas preocupaciones. Cf. GS 91,2. Otro ejemplo de las reservas que tenían los obispos y teólogos alemanes en relación al Esquema XIII lo advierte Sander en la exposición que Hengsbach hace en el aula conciliar sobre la segunda parte del documento (AS IV/3, 13-16). No habría advertido el cambio en la tercera sesión hacia un esquema polar de enseñanza y vida, no como afirma, marcado por la distinción entre principios generales y aplicaciones particulares; no compartiría los tres pasos: ver-juzgar-actuar. Cf. *ibid.*, 671.

bre de 1965, quedó definitivamente aceptado el inédito título de “Constitución pastoral”, rechazándose una serie de denominaciones que degradaban la categoría de esta novedad (declaración, carta, mensaje, instrucción). Este asunto había sido sentido por los cardenales de la comisión responsable en reuniones de mayo de 1965 como “el problema mayor del esquema”, es decir, la “autoridad” que se le atribuiría. Es significativa la posición en aquel momento del secretario general del Concilio, Pericle Felici: proponía excluir el título de Constitución porque, “incluso con el adjetivo *pastoral*, dice siempre algo extremadamente exigente sobre el plano doctrinal”.²⁴ En una audiencia de mayo de 1965 Pablo VI se habría expresado favorable a mantener el título, fundamentándose en la decisión de la comisión de coordinación, según atestigua Pierre Haubtmann, perito conciliar y encargado de la coordinación del Esquema XIII desde fines de la tercera sesión, en una nota posterior al encuentro.²⁵ Pero, como puede advertirse, las dudas siguieron hasta el final. Antes de concluir el trabajo de revisión, posterior a los debates entre el 21 de setiembre y el 8 de octubre de 1965 y en orden a definir el texto que se presentaría nuevamente a la asamblea a mediados de noviembre, volvió a plantearse el tema del título del esquema: “*Proclamatio, Expositio, Declaratio, Allocutio, Constitutio simpliciter, Constituio Pastoralis, Nuntius...*”, preguntó el obispo francés, G. Garrone, en el ámbito de la comisión de redacción. Finalmente se decidió enviar a imprenta el texto sin variación: permanecía el de *Constitutio Pastoralis*.²⁶ El texto revisado, *textus recognitus*, que recogía las observaciones formuladas en los debates de las semanas anteriores, volvió al aula conciliar el 12 de noviembre. Pocos días después, el 17, el secretario general, P. Felici, anunció a la asamblea una nueva votación sobre el título; quienes estaban de acuerdo con el ya existente no debían pronunciarse, por el contrario, afirmó, “quien quiere cambiar las palabras *constitutio pastoralis* dígallo por escrito y diga cómo quiere que se llame a este esquema”.²⁷ La votación, hecha pública el 2 de diciembre, resultó de la siguiente manera: “De 541 padres, 217 proponen *Declaratio* como título, 138 *Epistola* o *Litterae*, 110 *Expositio*, 32 *Nuntium*, 17 *Instructio*, 12 *Declaratio* para la segunda parte y *Constitutio pastoralis* para

24. AS V/3, 302-303. En esos términos se expresan también en dicha reunión Morcillo y Cicognani.

25. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 609.

26. Cf. *ibid.*, 719, 768.

27. AS IV/6, 588s.

la primera parte. Otros 15 títulos fueron propuestos”.²⁸ Con esta votación quedaba claro que más de dos tercios de los padres conciliares estaban de acuerdo con la expresión Constitución pastoral. Finalmente se decidió, por una parte, conservar el título, por otra, introducir una nota que, según Garrone, “aclara la naturaleza propia del esquema y más allá de esto da a conocer una regla para su interpretación”,²⁹ sirviendo así de respuesta a la inquietud expresada en los 541 votos contrarios al título. Muy probablemente la nota colaboró para que en la última votación del 4 de diciembre, hecha pública el día 6, los votos de quienes estaban insatisfechos con el título se redujeran de 541 a 293.³⁰ Aludiendo al hecho de la mantención del título, Ch. Moeller, profesor en Lovaina y perito conciliar, afirma que “aquellos que siempre defendieron el título de *constitutio pastoralis*, y el autor de este trabajo pertenece a ellos, no supieron siempre ‘lo que hacían’ y quizás fue eso también mejor”.³¹ “Esta cualificación es esencial”, había afirmado Chenu, colaborador indirecto pero muy influyente en aquellas semanas, en una importante conferencia pública en Roma, el 22 de setiembre de 1965.³² Es claro que esta denominación fue relevante, ante todo, para situar a GS en el marco de los cuatro textos más importantes del Concilio.

El valor de lo sucedido no puede subestimarse, opina Sander: “marca una nueva época de la teología, porque le da a la enseñanza un nuevo marco”.³³ Se trata de una constitución, por tanto, de algo diverso a unas simples orientaciones pastorales. ¿Cómo es que, entonces, estas dos palabras aparecían juntas, “constitución” y “pastoral”, siendo que siempre habían sido tratadas por separado, en forma paralela? “No es fácil decir qué es una Constitución pastoral”, escribe Rahner en 1967.³⁴ En el lenguaje magisterial “constitución” y “constitución dogmática”

28. AS IV/7, 346.

29. AS IV/7, 468, también, AS IV/7, 346.

30. Cf. AS IV/7, 619, 632.

31. CH. MOELLER, “Pastorale Konstitution”, 277. También el cardenal chileno, R. SILVA HENRÍQUEZ, en su intervención del 21 de setiembre, consideró importante la cuestión del título, pero en orden a destacar su relieve propuso que se eliminara la palabra pastoral, “de modo que el documento se caracterizara como *Constitutio de Ecclesia in mundo huius temporis*”, AS IV/1, 564-574, 565.

32. Citado en G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 647 nota 63. Cf. allí más información sobre el trabajo de Chenu, *ibid.*, 643-651. Cf. también, la muy ilustrativa comparación entre los puntos de vista de Rahner y Chenu, en H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 659ss., 662.

33. *Ibid.*, 689.

34. “Zur theologischen Problematik einer ‘Pastoralkonstitution’”, en: *Schriften zur Theologie*, Vol 8, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1967, 613-636, 613.

tenían un sentido idéntico.³⁵ “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables.³⁶ La novedad no podía ocultarse. El Concilio no sólo se hallaba situado ante cuestiones nuevas, sino que las mismas maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En la intrínseca unidad entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en GS, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente.³⁷ Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo.³⁸ Pero no en el sentido de dos realidades yuxtapuestas, mucho menos aún jerarquizadas o subordinadas (la pastoral a la dogmática), sino como una “elipse con dos focos”, dirá Sander: las afirmaciones de la fe se obtienen en el contraste o cotejo entre los asuntos humanos específicos de la vida social y las verdades generales de la fe. Este esquema representa, entonces, el reconocimiento de que los acontecimientos pastorales tienen un contenido constitutivo para la comprensión y presentación de la fe. El autor piensa que esto se explicita incluso en la misma nota explicativa del título: “marca el rango constitucional de lo pastoral y el significado práctico de la enseñanza”.³⁹ Según una expresión de J. Schmiedl, es la heterotopía de GS.⁴⁰

35. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 704.

36. Para ver cómo había conciencia de que la expresión ‘constitución’ indicaba un texto con un peculiar estilo doctrinal, pueden referirse textos de padres conciliares pertenecientes a la llamada mayoría y minoría, K. Wojtyła y Proença Sigaud. K. WOJTYŁA dice: “...*constitutio pastoralis vocatur, magis mihi videtur considerationem esse quam constitutionem*”, AS IV/2, 660- 663, 660. Cf. también las expresiones muy ilustrativas y críticas del cardenal G. Siri, de Génova, y del arzobispo de Berlín, A. Bengsch, citadas en H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 666.

37. Cf. *ibid.*, 705. Cf. también, G. ROUTHIER, “Finalizar la obra comenzada: la experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba”, en: G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, 59-177, 126.

38 Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 688.

39 *Ibid.*, 687. Dicho autor tiene una visión muy positiva de la nota; en ella se expresa que no hay subordinación entre pastoral y dogmática y que representan polos que no pueden excluirse al presentarse uno u otro aspecto. Para otros, la nota mostraría una reflexión insuficiente sobre la articulación de ambas, doctrina y pastoral. Parece reducir el concepto de pastoral al tratamiento de asuntos contingentes. Sin embargo, de modo deductivo, esto ya lo ha hecho *Rerum novarum*, por ejemplo. Cf. E. BORGMAN, “*Gaudium et Spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 312 (2005) 499-508, 501. Cf. el influjo de Wojtyła en la introducción de la nota, en H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 686.

40. Cf. “Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung

Desde este punto de vista, los debates en torno a GS se situaban en el corazón del proyecto conciliar. Al respecto, es interesante advertir que ya en las discusiones previas al inicio del Concilio, en el marco de la Comisión central encargada de juzgar los diversos esquemas preparatorios y consignarlos al papa para su transmisión a los futuros padres conciliares, se visualizaban las diversas ideas sobre lo que debía ser el concilio, asunto que se concretaba fundamentalmente en el problema de la relación entre doctrina, disciplina y pastoral. De allí, piensa G. Turbanti, que será el discurso inaugural de Juan XXIII el que introduzca una idea más profunda: la de la pastoralidad de los contenidos teológicos, lo cual abriría el Concilio a un camino diverso al propuesto en los esquemas preparatorios. Por lo demás, lo muestran los debates conciliares, la tensión entre una doctrina “supratemporal e irreformable” y una disciplina dependiente de “circunstancias de tiempo y lugar” reapareció una y otra vez en las diversas instancias del Concilio.⁴¹

4. La expresión *signa temporum* en el proceso redaccional

Un punto clave de la Constitución está caracterizado por la tarea que se reclama: “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). La historia redaccional de la expresión *signa temporum* está estrechamente ligada a las discusiones sobre la *expositio introductiva*⁴² y, en general, sobre el método inductivo. El hecho de que en la versión final del documento la expresión sólo aparezca una única vez, en el número 4, tiene que ver con los debates que encendió. De hecho, en la presentación final en el aula

zum Zweiten Vatikanischen Konzil”, *Theologische Revue* 108 (2012) 4-18, 15. También CH. MOELLER habla de polos y lo ve expresado en las dos subcomisiones (doctrinal-dogmática, dirigida por Garrone, y signos de los tiempos, dirigida por McGrath). Cf. “Pastorale Konstitution”, 262.

41. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 110; J. GROOTAERS, “El Concilio se decide en el intervalo. La ‘segunda preparación’ y sus adversarios”, en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Salamanca, Sígueme, 2002, 331-470, 345.

42. El cambio de “primera parte” a “exposición introductoria” fue propuesta por G. Philips en las reuniones de la comisión mixta en Roma, marzo-abril de 1965. Expresa la conciencia de que en esa parte del texto se hace una descripción de la situación que puede variar décadas después. Cf. CH. MOELLER, “Pastorale Konstitution”, 270.

conciliar, como detalle enseguida, McGrath debió aclarar que la expresión no se usaba en un “sentido técnico, sino general”, en un sentido empírico, es decir, hechos importantes que caracterizan una época. Acogía la preocupación expresada incluso por observadores ecuménicos acerca del sentido preciso, escatológico, que la expresión tiene en la Biblia y, por tanto, diverso al del documento. De allí, también, que en los primeros borradores fuera usada entre comillas. Es claro, además, como consta en el proceso redaccional, que la expresión misma tiene vinculación estrecha con *Pacem in terris*.⁴³

La fórmula signos de los tiempos no apareció en la *primera redacción* de la futura Constitución. El primer texto, elaborado entre marzo y mayo de 1963 y conocido también con el nombre de ‘esquema romano’, fue confeccionado por una comisión mixta con miembros de las comisiones de fe y costumbres y del apostolado de los seglares. El modelo de referencia, de marcado tono antropológico en disputa con los humanismos seculares, fue el de la doctrina social y de las encíclicas recientes de los papas sobre el tema.⁴⁴ Tampoco apareció la expresión en la *segunda redacción* de setiembre-noviembre de 1963 que, bajo la conducción del cardenal Suenens y realizada por un grupo de peritos de Malinas-Bruselas, Bélgica, fue llamada en ese momento ‘esquema 17’. Presentaba un guión completamente nuevo, más teológico; una perspectiva más decididamente eclesiológica: la misión de la iglesia en el mundo o, en otras palabras, la función y el rol de la Iglesia en la sociedad. El influjo de la teología francesa a través del aporte directo de Congar, entre otros, era evidente.⁴⁵

Signa temporum, en la historia de la redacción de GS, ingresa recién después de noviembre de 1963, cuando se abandona el segundo esquema referido. Clave para esta idea parece haber sido la figura del entonces obispo de Meaux, el francés Jacques Ménager. La subcomisión,

43. Cf. *ibid.*, 255, 260, 291, 295. Es acertada la observación de J. C. SCANNONE, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”, en: J. C. MACCARONE y otros, *La Constitución Gaudium et spes. A los 30 años de su promulgación*, Buenos Aires, San Pablo, 1995, 19-49, 23: “aunque en su texto oficial [*Pacem in terris*] no usa la fórmula ‘signos de los tiempos’, sin embargo –según sus traductores y otros autorizados intérpretes– está estructurada por la consideración de estos signos”.

44. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 803-804.

45. Cf. Sobre el texto de Malinas, cf. *ibid.*, 276-288. Estaban presentes, entre otros, Cerfaux, Philips, Thils, Delhay, Congar, Rahner, etc.

liderada por el obispo italiano, E. Guano, y de la cual McGrath era miembro, no tuvo el propósito de corregir el llamado esquema romano, ni el de Malinas, sino de elaborar uno completamente nuevo. Según la propuesta del obispo francés, el esquema debía estructurarse en tres tiempos: los problemas puestos por el mundo de hoy, los principios teológicos que están en la base de la respuesta a dichos problemas, las aplicaciones concretas de los principios a los problemas puestos.⁴⁶ La reunión de Zúrich, a inicios de 1964, que daría origen a la *tercera redacción*, confirmó la perspectiva inductiva del documento y la idea de los signos de los tiempos. De la perspectiva eclesiológica del esquema anterior se pasaba a una cristológico-encarnacionista que destacaba la participación de todos los hombres en una historia y destino común. A la idea de misión y diálogo del borrador anterior, el de Malinas, se pasaba a uno más de solidaridad, formulando teológicamente la relación Iglesia-mundo en una perspectiva positiva y optimista. En esta instancia se introdujeron frases tan importantes para nuestro tema como: “*in voce ergo temporis vocem Dei audire oportet*”. Se explicitaba una teología del *kairós*; el tiempo puede ser portador de un significado religioso, lugar de una revelación de Dios. Pero, las dudas y críticas que suscitó esta afirmación, “*vox temporis, vox Dei*”, hizo que la expresión *signa temporum*, finalizada la tercera sesión de 1964, desapareciera en la siguiente etapa de la redacción de la futura GS, aunque, como recuerda Ratzinger, en el borrador siguiente conocido como texto de Ariccia (por el lugar de trabajo, cerca de Roma, en los primeros meses de 1965), la idea fundamental fue conservada, pero “formulada de una manera más cuidadosa, matizada y atenuada”.⁴⁷ Lo cierto es que la fórmula “signos de los tiempos” estuvo ausente en el esquema de GS que ingresó para ser debatido en la última sesión del Concilio, a partir de setiembre de 1965.⁴⁸ Sólo con cuidadas observaciones por parte del relator, M. McGrath, la expresión

46. Cf. *ibid.*, 306.

47. J. RATZINGER, “Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel”, en: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, 313-354, 313. No habían pasado desapercibidas, también, las advertencias del observador ecuménico, Lukas Vischer: la ambigüedad de los signos como “voz de Dios”, constatable también desde la experiencia histórica. Cf. N. TANNER, “La Iglesia en el mundo (‘Ecclesia ad extra’)”, en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión*, Salamanca, Sígueme, 2007, 253-359, 256-257. Cf. también, G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 406, 415, 416, 418-422, 432, 463-464, 467, 476.

48. Cf. AS IV/1, 435-517. El número 4 comienza, en esta versión, con la idea expresada en la

reingresaría al documento en el *textus recognitus*, el revisado luego de los debates de setiembre y octubre, distribuido a los padres conciliares en la congregación general 160^a, el 13 de noviembre de 1965.⁴⁹ M. McGrath en la *Relatio circa Expositionem introductivam*, advierte que “entre los cambios menores”, está el del inicio del número 4 que “declara más claramente” la necesidad que la Iglesia tiene de “escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, ahora como en cualquier tiempo”. Y añade: “Las palabras ‘signos de los tiempos’ utilizadas aquí por única vez, no lo son en sentido técnico, sino general, como se encuentra en varios documentos de los sumos pontífices Juan XXIII y Pablo VI”.⁵⁰ En el marco de los más de 20.000 modos que se propusieron en esos días y que las diversas comisiones debieron evaluar y resolver, la expresión *signa temporum* sobrevivió sin dificultades, en un único lugar (GS 4), hasta la votación final del mes de diciembre.

Visto en perspectiva, en el marco crítico de la tercera sesión y del futuro incierto de la expresión, un momento importante para la evolución de la temática y de la misma fórmula fue la creación, en setiembre de 1964, de dos subcomisiones dentro de la comisión mixta (que incluía miembros de la comisión doctrinal y de la del apostolado de los laicos): una dedicada “para los signos de los tiempos” y la otra “de carácter teológico”. La tarea de la primera “era la de profundizar el análisis del mundo moderno para que el esquema partiera efectivamente de los datos de la realidad histórica. En efecto, la elección del método inductivo era, en este momento, todavía muy incierto y se temía mucho que a la desconfianza de los teólogos se sumase la incompreensión de los padres conciliares”.⁵¹ De allí que una de las principales tareas de la subcomisión consistiera en profundizar el significado del concepto que era comprendido sustancialmente desde una perspectiva fenomenológica: con él se aludía a “fenómenos que por su difusión y por su gran frecuencia caracterizan una época y a través de los cuales encuentran

segunda oración de la versión final: “*oportet cognoscere et intelligere mundum in quo vivimus...*”; sin la alusión a los *signa temporum*.

49. Cf. AS IV/6, 421-560, 425.

50. AS IV/6 563-565, 564. Los argumentos de la *Relatio* oficial: “Esta nueva redacción responde a la petición E/5466 que quiere subrayar: 1) Necesidad que la Iglesia discierna siempre los signos de los tiempos; 2) es el camino por el que llegamos a conocer el mundo de hoy, y 3) la presentación de las cuestiones últimas, que se manifiestan de nuevas formas y que cada generación debe resolver”, AS IV/6, 430.

51. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 373.

expresión las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual”.⁵² En cualquier caso, y más allá de los diversos matices, quedaba afirmado algo esencial como reconoce, en medio del debate sobre GS el perito conciliar Y. Congar: “Quien dice ‘signo de los tiempos’ confiesa que tiene alguna cosa que aprender del tiempo mismo”. Y si es verdad que la categoría “debería ser precisada”, el teólogo francés advierte que “lo más interesante es el alcance implicado en este vocablo”, esto es, “se trata de reconocer plenamente la *historicidad* del mundo y de la Iglesia en sí misma en tanto que, distinta del mundo, permanece unida a él”.⁵³ Es la opinión también, muchos años después, de G. Ruggieri: en un sentido a precisar, “lo verdaderamente decisivo del evento hermenéutico conciliar fue la atención a la historia”.⁵⁴

5. La historia como lugar teológico

En el marco de lo que acabo de desarrollar se comprende una expresión de Juan Noemi, quien en su tesis doctoral escrita en Münster, Alemania, en la década del 70’, recordaba que lo significativo de GS reside en haber señalado la centralidad de una cuestión: el presente no puede ser considerado como mera situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico.⁵⁵ Aunque con ciertas limitaciones que hay que advertir -referidas a las dudas que muestra el proceso redaccional- conforme al vocabulario teológico tradicional, esto equivalía a reconocerle al presente el rango de “lugar teológico”, espacio de una posible palabra de Dios en la historia que abre nuevos horizontes de comprensión e impulsa a nuevos compromisos ético-políticos. No es que la historia no fuera vista ya, anteriormente, como *topos*

52. François Houtart (perito conciliar belga), citado en G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 374. Merece atención lo formulado en GS 11 y también, entre otras, las alusiones en *Unitatis redintegratio* 4 (allí se usa la expresión *signa temporum*) y *Sacrosanctum concilium* 43, donde a juicio de G. ALBERIGO, “se aplica de manera ejemplar el método inductivo”. Cf. “La transición hacia una nueva era”, en: G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, 509-569, 564.

53. Y. CONGAR, “El esquema XIII”, en: ID., *Diario del Concilio. Tercera Sesión*, Barcelona, Estela, 1965, 75-83, 76. Cursiva en el original.

54. “El Vaticano II como Iglesia ‘en acto’. ¿Qué fue el concilio Vaticano II?”, *Concilium* 346 (2012) 347-359, 357. Cf. allí las especificaciones en relación a *Dei Verbum* y *Gaudium et spes*.

55. *Interpretación teológica del presente. Introducción al pensamiento de P. Tillich*, Santiago de Chile, PUCCh 1976, 11.

o lugar sin cuyos conocimientos no pueden construirse razones teológicas. Bastaría referirse a los decisivos estudios del teólogo Melchor Cano, con su célebre obra *De locis theologicis* (publicada en 1563) dedicada al tema de las fuentes del saber teológico, para encontrar una sistematización explícita en este sentido. La historia pertenece en este autor, junto con la razón natural y los filósofos, a los lugares de autoridad “no propios” de la teología, complementarios a los lugares “propios” de la fe y la teología (Escritura, Tradición apostólica, concilios, etc.). De allí su caracterización: *loci theologici alieni* (lugares teológicos ajenos). Tales “lugares ajenos” no son menos esenciales que los *loci proprii*, sino que son calificados así porque la teología los comparte con las otras ciencias. Esta distinción y diferencia constituyó una novedad en la historia de la teología y, en buena medida, fue la respuesta epocal a un orden socio-cultural ya no unitario, reflejo de un respeto por lo que sucedía fuera de la Iglesia y de la teología, pero que no obstante resultaba significativo para la misma fe de la Iglesia y el desarrollo del pensar creyente. Precisamente, situándose en esta línea, un aspecto original del Concilio -original en relación con la neoescolástica dominante hasta mitad del siglo XX y en relación con la historia de los concilios- reside en el hecho que los padres conciliares no se refirieron sólo a los *loci* o *topoi* clásicos, sino, quizás de una manera no completamente advertida, a lo que Melchor Cano llama *loci alieni*.⁵⁶ Aunque hay un debate abierto sobre el exacto significado de este paso adelante, aparece claro que, para la teología, la relación a lo que es “ajeno” es irrenunciable; un elemento estructural de la fe cristiana.⁵⁷

Particularmente a partir del Concilio y en el subsiguiente desarrollo teológico se ha recogido esta idea en un sentido profundo y de mayor alcance; no ya sólo como la historia documentada, cuyo conocimiento de los hechos del pasado se identifica con las fuentes históricas, sino más bien, como la historia vivida, narrada y críticamente interpretada, siempre mediada por una cultura y una memoria colectiva. Con ello, la teología concretó una específica recepción de la conciencia histórica, un

56. En el Vaticano II, fuentes de referencia privilegiadas fueron las grandes concepciones antropológicas, culturales, jurídico-institucionales, sociológicas y económicas; todas ellas formuladas en el ámbito de la razón histórica que caracteriza la época moderna. Cf. P. HÜNERMANN, “El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática”, en: C. SCHICKENDANTZ (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba, EDUCC, 2005, 125-160.

57. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 599.

cambio epocal en la experiencia fundamental de la realidad,⁵⁸ tal como ya se había producido en las ciencias humanas a partir del siglo XIX.⁵⁹ En este marco puede situarse una interesante observación de A. Franco, referida al aporte de Chenu y al siglo XX en general: “El orden de los *loci theologici* de Melchor Cano se revisa, la historia pasa a ser de *locus alienus* a lugar propio y ámbito imprescindible dentro del cual los otros lugares resultan situados y comprendidos”.⁶⁰ Este renovado punto de vista, por lo demás, ha tenido también enormes repercusiones en la historia de la teología latinoamericana del posconcilio.

6. Ejemplos de un camino a recorrer: antropología y eclesiología

Es posible verificar que esta nueva forma de pensar se ha plasmado, en cierta medida, en la misma Constitución y, de esta manera, ha indicado el camino a recorrer. Pongo de relieve aquí dos ámbitos, el primero, referido a la antropología, el segundo, a la comprensión de la Iglesia en su relación con el mundo. Analizando el capítulo primero de la primera parte, sobre “la dignidad de la persona humana” (GS 12-22), P. Hünermann advierte que si se compara con antropologías teológicas anteriores, sorprenderá el impresionante avance logrado aquí en la imagen que se ofrece del ser humano. “Anteriormente había sido habitual el desarrollar una antropología sobre la base de principios teológicos y filosóficos, pero aquí los principios y los aspectos empíricos de la persona se hallan *combinados en una nueva unidad*. Como resultado, la teología adquiere una profundidad enteramente nueva”.⁶¹ Un análisis de la manera concreta cómo el texto afronta temas diversos e importantes, como la libertad, el pecado, la conciencia moral o el fenómeno de la muerte permitiría verificar lo afirmado.

Una segunda indicación de un camino a recorrer puede advertir-

58. Cf. P. HÜNERMANN, “Il concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo”, en: G. CANOBBIO (ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Milano, San Paolo, 2002, 325-347, 330-334.

59. Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona, Herder, 2006, 210-214, 308. Cf. también, Y. CONGAR, “La historia de la Iglesia, ‘lugar teológico’”, *Concilium* 57 (1970) 89-97; G. RUGGIERI, “La storia come luogo teologico”, *Laurentianum* 35 (1994) 319-337, 321; M. SECKLER, “Loci theologici”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg i.Br., Herder, 2006³, 1014-1016.

60. *Marie-Dominique Chenu*, Madrid, San Pablo, 2007, 97.

61. P. HÜNERMANN, “Las semanas finales del Concilio”, 383 (cursiva mía).

se cuando, en el marco del capítulo cuarto de la primera parte, en GS 44 se reflexiona sobre la “ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno”. Se trata de un pasaje importante para una renovada concepción de la Iglesia en medio de la sociedad, para su misma credibilidad, para una nueva forma de pensar. Allí se afirma que

“La Iglesia, por disponer de una estructura social visible... puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social humana, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad (*profundius cognoscendam*) esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta (*melius exprimendam*) y para adaptarla con mayor acierto (*felicius accommodandam*) a nuestros tiempos”.

Se advierte aquí que “la evolución de la vida social humana” (*evolutione vitae socialis humanae*), es decir, la historia, no es presentada como destinataria o beneficiaria de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad es percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el evangelio de Jesús.⁶² Antes del Concilio, la confrontación con la sociedad era cuestión, principalmente, de la doctrina social católica, caracterizada ésta por un enfoque metafísico-ontológico y un procedimiento deductivo. Por el contrario, se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad.⁶³ Este proceso de escuchar las “múltiples voces de nuestro tiempo” (*varias loquelas nostri temporis*, GS 44,2) no aleja a la Iglesia de sí misma, sino que la introduce aún más, de una manera más profunda e intensa, “en la constitución que Cristo le dio” (GS 44,3).⁶⁴ El sentido del número 44 es nítido: “la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno”. A juicio de H.-J Sander dicho número “aborda un punto neurálgico del Concilio”; mientras que en GS 4 se trataba de manera más general del ámbito pastoral de la enseñanza, aquí hay un

62. De allí que pueda decirse que el conocimiento histórico es por excelencia el lugar de la alteridad: “el otro constituye la revelación de lo que no me ha sido dado a mí”, G. RUGGERI, “La storia come luogo teologico”, 336. Esta temática había ocasionado vivas discusiones en el proceso redaccional de GS.

63. Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, 292.

64. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 764.

perfil más preciso: “el lenguaje mundano de fuera de la Iglesia tiene un valor para la comprensión espiritual de su mensaje”.⁶⁵ En este sentido, el institucional, sería un caso de lo que el mismo número 44 explicita como regla general: “...a fin de que la Verdad revelada pueda ser siempre mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (44,2). Según el texto conciliar este proceso de enriquecimiento gracias a sucesos del mundo moderno incluye también aquello que se ha desarrollado en oposición a la misma Iglesia.⁶⁶ Acudir a estos “lugares” no es optativo, sino constitutivo para la teología dada la autoridad que se les reconoce al identificar allí, mediante un proceso de discernimiento, signos de los tiempos.

Reflexiones finales

Explicitado de manera negativa, con el nuevo método dos formas quedarían superadas. La primera, que en buena medida caracteriza el pensamiento de la curia romana de entonces, presenta principios formulados por la Iglesia de manera completamente independiente de la historia y que luego se aplican a los diversos asuntos singulares, sin que aquellos resulten modificados o relativizados en este proceso deductivo. Este modo de pensar caracterizó a la llamada minoría conciliar y su postura se extendió a lo largo de todos los debates, incluso hasta las semanas finales del Vaticano II. La segunda forma de reflexión y presentación de la fe, que había sido pensada originalmente como alternativa a la anterior calificada de ahistórica, es la siguiente: una metafísica social propia de la enseñanza social de la Iglesia. Se trata de un discurso sobre la sociedad que se ocupa de los más diversos problemas sociales, políticos y económicos, destacando particularmente la dimensión ética, pero formulado en forma de principios fuertemente fundados en el derecho natural. Esta perspectiva metodológica, de

65. Cf. *ibid.*, 763-764. Cf. el análisis de C. THEOBALD sobre el texto de AG 22 que representaría, en el capítulo sobre las iglesias particulares, “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico”. Es interesante allí su valoración sobre el logro y los límites conciliares en la relación entre verdad y contexto histórico. Cf. “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio ‘interno’ de interpretación”, *Concilium* 312 (2005) 103-126, 120-121.

66. GS 44,3: “Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios.”

manera análoga a la anterior, tampoco destaca el significado que tiene la discusión e interrelación con los problemas concretos para la formulación y presentación de la fe. Si bien esta segunda perspectiva metodológica rechaza una dogmatización estricta de una enseñanza que, por referirse al campo social, por definición se reconoce en necesario progreso, no advierte o se opone a una consideración equivalente a los problemas situados en comparación con los principios metafísicos sociales. De allí que la cualidad dogmática de las cuestiones pastorales, como plantea una teología a partir de los signos de los tiempos, le resulte problemática.⁶⁷ En esa forma de pensar resulta opacado el significado constitutivo de la situación en el tiempo para la comprensión de la fe. Queda la pregunta abierta de hasta qué punto determinadas interpretaciones de autores pertenecientes a la mayoría conciliar no imaginaban que el género literario de GS era más o menos el de las encíclicas sociales, con la diferencia que quien aquí hablaba era un concilio y en el explícito estilo de una constitución pastoral que, en contraposición a una constitución dogmática, se ocupa particularmente de la aplicación de la enseñanza a la vida.

En este sentido, no debe desconocerse que, como lo muestra el estudio de las opiniones de los mismos protagonistas del Concilio, los resultados referidos al significado exacto de la noción de signos de los tiempos han de ser valorados con detenimiento. Así pueden entenderse las ponderadas anotaciones de G. Ruggieri: la noción de signos de los tiempos no habría sido aclarada por el mismo Concilio, ni tampoco los presupuestos hermenéuticos que conducirían al reconocimiento explícito del carácter no extrínseco de la historia humana respecto a la realidad de la Iglesia, tal como se presenta en GS 44. La dimensión propia de la historia es afirmada, pero no explicada.⁶⁸ Esta limitación es más visible aún en la segunda parte de GS donde, en más de un lugar, se presenta una reflexión al estilo de la doctrina social clásica, en los términos en que ha sido caracterizada más arriba. No obstante, como subraya Sander, dicha parte es esencial para la determinación pastoral de GS, para la

67. Cf. H.-J. SANDER, "Theologischer Kommentar", 766.

68. Cf. G. RUGGIERI, "La teologia dei 'segni dei tempi': acquisizione e compiti", en: G. CANOBBIO, *Teologia e storia*, 33-77, 41-49. Más que a la consideración explícita de la historia presente en el Vaticano II, se debe prestar atención a la presencia de la conciencia histórica implícita y operante en otras afirmaciones conciliares.

construcción en elipse ya referida -la tradición de la fe y la realidad de la vida humana-. En este sentido, es verdad que la segunda parte representa un lugar, ejemplar y experimental a la vez, de un camino en un territorio nuevo o desconocido del magisterio: se elabora un contenido examinado con la autoridad del lugar histórico de la fe.⁶⁹ Por lo demás, a la luz del complejo trabajo conciliar, las limitaciones apuntadas son plenamente comprensibles conforme, incluso, al relato del mismo M. McGrath: los miembros de la Comisión responsable de su redacción “al final de la última semana de trabajo hubieran deseado más tiempo: no tanto por la enormidad de un trabajo para el que disponían de sólo unas cuantas semanas, sino porque se daban cuenta que el espíritu, el método y el contenido del documento iban enfocándose gradualmente - y que era muy difícil acelerar este proceso”.⁷⁰

Mi impresión es que, cuando se presta atención a las múltiples presentaciones de los más diversos autores, como los obispos Wojtyła, Hengsbach, Garrone, Silva Henriquez, McGrath, König, Döpfner y tantos otros, o los teólogos Congar, Semmelroth, Grillmeier, Rahner, Ratzinger, Philips y muchos más se advierte que se estuvo lejos de alcanzar una posición común definida y que, dentro de la llamada mayoría conciliar y más allá de la firme oposición puntual de los alemanes, convivieron distintas ideas sobre el estilo, la novedad, el método inductivo, incluso, el sentido mismo de la expresión signos de los tiempos. Las claras afirmaciones de Chenu en los diálogos y conferencias de setiembre de 1965, a las cuales he aludido, ayudaron a validar el método teológico a los ojos de muchos padres conciliares, pero eso no significa que ellos estuvieran en condiciones de hacerse cargo, comprender acabadamente y compartir sus claras ideas sobre el carácter específico del documento y la profundidad de sus afirmaciones.

Es verdad, por otra parte, como apunta P. Hünermann, que después del Concilio se ha observado repetidas veces que los padres conciliares no se habrían dado cuenta de haber hecho teología siguiendo un método esencialmente distinto al habitualmente utilizado en la teología neoescolástica. Si bien he mostrado que esta afirmación es, al menos, parcialmente falsa, el teólogo alemán considera que no es preciso consi-

69. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 768-769.

70. M. McGRATH, “La génesis de ‘Gaudium et spes’”, 501.

derar esta observación como un reproche. Quien se presenta a sí mismo, en la narración no necesariamente reflexiona sus presupuestos metodológicos implícitos en su acción. “Tanto más importante es, pues, la posterior reelaboración conceptual de este evento, cuando se trata de interpretar de modo metodológico y científicamente fundado los documentos conciliares como resultados de la pragmática” que expresa la dinámica propia y específica de este Concilio particular.⁷¹

Con todas las limitaciones que puedan advertirse, el “topos” historia y sociedad aludido en GS 44 adquirió visibilidad y relevancia en el posconcilio, por ejemplo, tanto en la teología política europea como en la teología de la liberación latinoamericana. La obediencia a la autoridad de los que sufren, las víctimas, en la primera, y la irrupción del pobre y su correlativa opción preferencial, en la segunda, constituyen lugares, sujetos emergentes y comunidades lingüísticas concretas, desde donde fluye una lucidez, una determinada capacidad de ver, que, conforme a la providencia de Dios, no proviene de otra fuente; dichas perspectivas, una vez asumidas, capacitan para pensar de otra manera. Es la fuerza “subversiva”, subversora también del ver y del pensar, que proviene del sufrimiento evocado.⁷² Incluso, la misma reforma estructural de la Iglesia, tarea siempre inacabada y hoy sentida por muchos como clave para su credibilidad en sociedades plurales y democráticas, también encuentra en la perspectiva abierta por GS, una “topología” estimulante, es decir, un lugar desde donde provienen luces para una renovada comprensión y actuación de la fe. Uno puede preguntarse qué transformaciones se producirían si la Iglesia, sujeto teológico colectivo, se hiciera cargo de estos puntos de vista; transformaciones en su credo, en su liturgia y en su ética. Puesto que “establecer cualquier punto de referencia como «lugar teológico», significa al mismo tiempo declarar el carácter constitutivo que él tiene para la experiencia de la fe cristiana”.⁷³ El camino posconciliar ha mostrado

71. P. HÜNERMANN, “El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática”, 147s. Cf. también, J. C. SCANNONE, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”, 26: “Sería impropio pedir al Concilio una reflexión epistemológica acerca del mismo [el nuevo método] o una puesta en práctica que presupusiera tal reflexión. Esta será luego una función de los teólogos”.

72. Cf. M. OMAR RUZ - G. ROSOLINO - C. SCHICKENDANTZ, “La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz”, *Teología* 100 (2009) 397-420.

que cuando este método inductivo ha sido utilizado –en este sentido la Conferencia de Medellín de 1968 es ejemplar–⁷⁴ las frases iniciales de GS dejaron de ser un sincero deseo para convertirse en una perspectiva determinante en la forma de pensar y creer, de actuar y celebrar: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en sus corazones”. (GS 1). A partir de estas consideraciones, se comprende mejor la observación de E. Borgman: “La revolución de la *Gaudium et Spes* sigue siendo la revolución que la Iglesia y la teología necesitan”.⁷⁵

CARLOS SCHICKENDANTZ
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
SANTIAGO - CHILE
25.08.12 / 27.02.13

73. G. RUGGIERI, “La storia come luogo teologico”, 323.

74. Admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín, el método “ver, juzgar, actuar” ha sufrido repetidos embates en las Conferencias posteriores, ante todo, en Santo Domingo (1992), también en Aparecida (2007). Es muy ilustrativa la corrección vaticana al número 19 de Aparecida tal como había sido formulado por la misma Conferencia. Cf. también el análisis de lo que C. DEL CAMPO llama “timidez” o “carencia epistemológica” referido al método en Aparecida, *Dios opta por lo pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, 81s.

75. E. BORGMAN, “*Gaudium et Spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, 500.