

Estudios

La praxis eclesial está llena de inteligencia “Responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11)

CARLOS SCHICKENDANTZ

Centro Teológico Manuel Larraín

Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER)

Universidad Alberto Hurtado

cschickend@uahurtado.cl

 <https://orcid.org/0000-0003-3897-804X>

Resumen: Uno de los aspectos más significativos del proceso sinodal internacional en desarrollo reside en la fase consultiva propuesta. Para fundamentar teológicamente este proceso la bibliografía especializada se ha detenido particularmente en dos argumentos que *Lumen gentium* 12 pone de relieve sobre el profetismo del pueblo de Dios: el *sensus fidei fidelium* y la temática de los carismas. La presente contribución acude a otra línea de reflexión, diversa pero convergente, que se expresó de múltiples maneras en el proceso conciliar y en las décadas siguientes y que tuvo una plasmación peculiar en *Gaudium et spes*. Se trata de una dinámica de diálogo y escucha que encuentra su concreción en la asunción del método ver-juzgar-actuar como columna vertebral de la Constitución. Este trabajo pone de relieve también el argumento pneumatológico que, si bien es más visible en las perspectivas que remiten al *sensus fidei* y a los carismas, es también relevante en esta otra línea conciliar decisiva: la que considera el significado teológico de las experiencias humanas y los acontecimientos históricos, y que para este fin esboza un método empírico-teológico para la reflexión eclesial de la fe.

Palabras clave: proceso sinodal, enfoque empírico-teológico, lugar teológico, pneumatología

Abstract: One of the most significant aspects of the ongoing international synodal process lies in the proposed consultative phase. To substantiate this process theologically, recent specialized literature has focused particularly on the two arguments that *Lumen gentium* 12 highlights about the prophetism of the people of God: the *sensus fidei fidelium* and the theme of charisms. The present contribution follows a different but related line of reflection, which was expressed in multiple ways in the conciliar process and in the following decades and which was developed particularly in *Gaudium et spes*. This line of reflection is a dynamic of dialogue and listening which was made concrete in the see-judge-act method used as the backbone of the Constitution. This work also highlights the pneumatological argument. Although more visible in the perspectives related to the *sensus fidei* and the charisms, the pneumatological argument is also present in this other, decisive conciliar line. In considering the theological significance of human experiences and historical events, the approach of this work utilizes an empirical-theological method for ecclesial reflection on the faith.

Keywords: synodal process, empirical-theological approach, theological place, pneumatology

INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos más significativos del proceso sinodal internacional en desarrollo reside en la fase consultiva propuesta¹. Un fenómeno análogo –aunque geográficamente más acotado– se verificó en el continente latinoamericano con la preparación y realización de la “Primera Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe”, cuyo evento celebrativo tuvo lugar en noviembre de 2021 en Ciudad de México. En este camino reciente otro proceso ha sido valorado como relevante. La preparación del Sínodo para la región amazónica –celebrado en Roma en octubre de 2019– tuvo una fase de consulta y escucha verdaderamente ejemplar. La consulta fue conducida por la

¹ Cf. SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, “Documento de trabajo para la etapa continental”, octubre de 2022, en línea: <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/20221025-ESP-DTC-FINAL-OK.pdf> (consulta: 22/12/2022).

Red Eclesial Amazónica (REPAM) que organizó asambleas, múltiples foros nacionales y regionales sobre distintos temas sociales, ecológicos y eclesiales. El proceso involucró a decenas de miles de personas, en un diálogo que se expresó en la elaboración de un *Instrumentum laboris* de buena calidad como preparación para la asamblea sinodal de octubre². Con sus especificaciones propias, también los Sínodos de los obispos de 2014-2015 –dedicado al tema de la familia– y el de 2018 –consagrado al tema de la juventud– ensayaron procesos de consulta más relevantes, en comparación a las experiencias romanas anteriores.

Al respecto no es secundaria la novedad, o por lo menos el nuevo acento, que incluyó la propuesta contenida en la Constitución apostólica *Episcopalis communio* (2018). Allí Francisco advertía el rasgo que caracteriza el nuevo momento: “También el Sínodo de los obispos debe convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado para escuchar al pueblo de Dios” (EC 6). Con unas frases que se remontan al sínodo de la familia, expresa allí mismo:

Pidamos ante todo al Espíritu Santo, para los padres sinodales, el don de la *escucha*: escucha de Dios, hasta escuchar con Él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama (EC 6).

El fundamento teológico inmediato –sea en este documento preciso, sea en el magisterio de Francisco en general– reside en la teología del pueblo de Dios, particularmente en los términos conciliares y en su función profética con “el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo”, en la forma presentada por un texto conciliar clave: *Lumen gentium* 12, recogida también en el documento *Evangelii gaudium*. Si el término sinodal-sinodalidad (en el sentido mentado en este proceso) está prácticamente ausente en la exhortación postsinodal programática de 2013, la idea de fondo que lo anima –esto es, la participación del pueblo santo de Dios en la “función profética de Cristo”– es un leitmotiv bien arraigado en la perspectiva espiritual, teológica y pastoral de este papado latinoamericano. Estas consideraciones explican la razón por la que la bibliografía internacional reciente, casi

² Cf. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/en/documents/preparatory-document-for-the-synod-for-the-amazon.html> (consulta: 22/12/2022).

inabarcable, se ha detenido muy particularmente en los dos aspectos que *Lumen gentium* 12 pone de relieve: el *sensus fidei fidelium* y la temática de los carismas.

Para recorrer un camino de fundamentación y profundización deseo acudir aquí a otra línea de reflexión, diversa pero convergente, que se expresó de múltiples maneras en el proceso conciliar y en las décadas sucesivas, y que tuvo una plasmación indudable en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS). Este documento incluyó una novedad metodológica que ha sido destacada con diversas conceptualizaciones y terminologías en estas décadas del posconcilio. Un ejemplo entre otros posibles representa la consideración de Giuseppe Ruggieri:

Por primera vez en su historia, la Iglesia pone como base de un documento solemne un análisis de la situación histórica para descubrir en ella elementos de juicio. [...] La novedad del método es innegable y este es otro de los hechos *estructurales* cargados de enormes consecuencias para la ubicación histórica de la fe³.

Se trata de un proceso de escucha –aunque entonces no se utilizaba esta expresión, sino más bien la de diálogo a raíz de la encíclica *Ecclesiam suam* de 1964– que encuentra su concreción en la asunción del método ver-juzgar-actuar como columna vertebral de la Constitución. Las limitaciones de tal empresa, en aquel momento, no pueden desconocerse, pero un paso en una nueva dirección fue trabajosamente emprendido en el proceso conciliar. Con justicia, múltiples autores han destacado que esta escucha o atención al propio tiempo se expresa en más de un documento: basta releer el título y los primeros párrafos de la declaración *Nostra aetate*, o prestar atención a la forma de argumentar de la declaración *Dignitatis humanae* que, con un procedimiento inductivo, en su parágrafo introductorio, parte de la situación contemporánea de la *dignidad humana*; o también algunas de las frases iniciales de *Sacrosanctum concilium* que, como primer documento del Vaticano II, destaca uno de los objetivos del Concilio: “adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones

³ G. RUGGIERI, “Fe e historia”, en G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II* (Cristiandad, Madrid 1987) 122-149, 135.

que están sujetas a cambio” (SC 1). La atención a las experiencias humanas, al propio contexto cultural y eclesial, a las “necesidades de nuestro tiempo”, o al “análisis de la situación histórica para descubrir en ella elementos de juicio”, en los términos de Ruggieri, está en el corazón mismo de la Constitución y, en un sentido más amplio, en toda la obra conciliar.

Las presentes reflexiones desean reafirmar la importancia de los procesos de escucha y consulta al pueblo de Dios y, más ampliamente, a la atención prestada a las experiencias y voces de “personas de cualquier clase o condición” (GS 44). Este trabajo pone de relieve también el argumento pneumatológico que, si bien es más visible y explicable en las perspectivas antes expuestas que remiten sobre todo a las temáticas como el *sensus fidei* y los carismas (LG 12), es también relevante en otra línea conciliar decisiva: la que analiza el significado teológico de las experiencias humanas y los acontecimientos históricos, los signos de los tiempos. El proceso de reflexión de la fe, acorde a la novedad de *Gaudium et spes*, se inicia con un “análisis de la situación histórica”, con un discernimiento de las “múltiples voces de nuestro tiempo” (GS 44) que, en la búsqueda de “responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11), ayudará a dar forma a una Iglesia más acorde al Evangelio y a las necesidades del propio tiempo; colaborará a que, en espíritu de diálogo, sea ofrecida “la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal” (GS 3).

Este artículo destaca, también, que *Gaudium et spes* debe ser considerado como un documento con rango “constitucional” en lo que se refiere a la eclesiología, junto a *Lumen gentium* (LG). En el caso que nos ocupa, si la Constitución dogmática aportó ideas teológicas relevantes para estimular un proceso sinodal caracterizado por la escucha, la Constitución pastoral, por su parte, propuso nuevos argumentos complementarios. Y, más importante quizás, incluyó la reflexión teórica y la puesta en práctica de una metodología con un fuerte componente inductivo, un enfoque empírico-teológico que fundamenta de una manera profunda el significado eclesial y teológico

de procesos amplios y sistemáticos de escucha, consulta y discernimiento⁴.

En una primera parte, y aprovechando de manera particular contribuciones de Marie-Dominique Chenu, este artículo expone la transformación metodológica referida con algunas de sus principales cuestiones y preguntas abiertas. El “desplazamiento de los lugares teológicos”, que se propone, sitúa a la experiencia eclesial concreta como el punto de partida y una clave de interpretación de la reflexión de la fe y la teología. Se explicitan en esta parte algunas condiciones y criterios para el discernimiento en la escucha de las “múltiples voces de nuestro tiempo” (GS 44). En un segundo momento, se describe brevemente la pneumatología conciliar y, sobre todo, se destaca la caracterización de la obra del Espíritu Santo en algunos temas estratégicos de *Gaudium et spes* (analizados en la primera parte), que muestran una fundamentación pneumatológica diversa pero convergente, a la que se ofrece a partir de la eclesiología del pueblo de Dios de *Lumen gentium* en el presente proceso sinodal.⁵

⁴ No es propósito de este artículo presentar este enfoque de manera global, sino solo algunos asuntos específicos. Sobre la Constitución y esta perspectiva sigue siendo fundamental el texto de H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*”, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4* (Herder, Freiburg i.Br. 2005) 581-886. Sobre los debates conciliares, particularmente en 1964 y 1965, pueden verse: C. SCHICKENDANTZ, “Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*”, *Teología* 133 (2020) 183-215; C. SCHICKENDANTZ, “*Gaudium et spes* – La transformación de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II”, *Teología y Vida* 62 (2021) 201-223.

⁵ El reciente e interesante artículo de Jos Moons –cuya tesis principal se expresa bien en su título, esto es, que varios acentos en la enseñanza de Francisco acerca del rol del Espíritu en el camino sinodal representan una recepción creativa del Vaticano II desde distintas perspectivas– también visibiliza esa focalización en *Lumen gentium*. Cf. J. MOONS, “The Holy Spirit as the Protagonist of the Synod: Pope Francis’s Creative Reception of the Second Vatican Council”, *Theological Studies* 84 (2023) 61-78.

1. "UN DESPLAZAMIENTO DE LOS LUGARES TEOLÓGICOS" (M.-D. CHENU)

1.1. "Lo que importa es que inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica" (M.-D. Chenu)

En 1981 Marie-Dominique Chenu advirtió del hecho de que en la reflexión de la fe se había producido "un desplazamiento de los lugares teológicos". La teología ha de elaborarse, escribía, "no primariamente a partir de los textos, por muy normativos que estos sean desde el punto de vista jurídico (lo mismo los de la Escritura que los del dogma), sino a partir de la fe actualmente vivida en la comunidad cristiana y de los interrogantes que plantean hoy aquellos textos. Se trata, argumentaba el autor, de "superar un positivismo exegético e histórico para entrar en una integración viva condicionada por la situación presente: hacer que hable hoy la palabra de Dios". Refiere a la "«praxis» como lugar teológico"⁶.

Es claro que esta perspectiva supone una determinada concepción de la historia. "El misterio está en la historia", escribía el dominico francés.

Si el misterio está en la historia, la historia es "sagrada", pero no en virtud de una sacralización cualquiera, pues no deja de ser profana, ni a causa de una extrapolación mística, que la vaciaría de sí misma, ni por una superestructura heterogénea, sino conforme a su densidad terrena y en la autonomía de sus causas en la total ascunción cristiana⁷.

Los acontecimientos que son la materia de la historia, argumenta Chenu, "entran en la economía de la salvación: hay una dimensión histórica de la fe, hay una significación teológica de los acontecimientos, es decir, unos hechos que, desbordando la

⁶ M.-D. CHENU, "Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo", *Concilium* 164 (1981) 37-46, 41-42 (cursiva mía). Una valiosa presentación que muestra cómo se sitúa esta perspectiva en el itinerario biográfico y teológico del dominico francés puede verse en E. SILVA, "La significación teológica de los acontecimientos. El estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu", *Teología y Vida* 33 (1992) 269-297. Más detallado y reciente es el análisis de C. BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift 'Une école de théologie: Le Saulchoir'* (LIT, Münster 2010).

⁷ M.-D. CHENU, "Una realidad nueva", 39.

recurrencia de los fenómenos de la naturaleza y la rutina hueca de la institución, introducen una «novedad» para el presente y más aún para la perspectiva de futuro”⁸. En los llamados signos de los tiempos “se revela la presencia interpelante del Señor”. Con el apoyo de una cita de Claude Geffré, el autor recordaba que la “revelación no es la comunicación desde arriba de un saber fijado de una vez por siempre”, sino que “designa a la vez la acción de Dios en la historia y la experiencia creyente del pueblo de Dios, que se traduce en una expresión interpretativa de esa misma acción”⁹. Se desarrolla así una “teología a partir de la práctica”, que no debe entenderse de un modo superficial, haciendo referencia a situaciones con vistas a detectar cuestiones inéditas; eso “significaría detenerse en una cierta exterioridad”. Hay que ir más profundo. “La praxis, cuando es de verdad práctica eclesial de la fe, entra en el tejido teológico, *hasta el punto de ejercer en él cierta normatividad*”; “entra entonces en juego una ortopraxis”, “sin detrimento de la ortodoxia”¹⁰. Con otra conceptualización, formulaba paralelamente la misma novedad: “teología inductiva en lugar de teología deductiva, se ha dicho con una fórmula muy sugestiva”. En el artículo citado Chenu acuerda con esa formulación a condición de que no se considere la praxis “como la única base capaz de servir de apoyo a un discurso de fe y con tal de que no se rechace la teología deductiva”, “la capacidad de conceptualización, como operación eminente de la razón, de la “razón teológica”. De allí su formulación equilibrada: “lo que importa es que *inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica [...]*”¹¹. Era claro para Chenu entonces –y lo es para nosotros hoy– que cada frase apuntada exigía precisiones y explicaciones para su adecuada inteligencia¹².

⁸ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 40.

⁹ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 42.

¹⁰ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 43 (cursiva mía). Cf. M.-D. CHENU, “Orthodoxie et ortopraxis”, en G. PHILIPS et al., *Le service théologique dans l’Eglise. Mélanges offerts à Y. Congar* (Cerf, Paris 1974) 51-63.

¹¹ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 43 (cursiva mía).

¹² Por ejemplo, un análisis diferenciado reclama la consideración de la praxis concreta de sujetos diversos: la experiencia de grupos pertenecientes a una comunidad

Con esta reflexión se vislumbra el cambio paradigmático al que se alude: se produce “un desplazamiento de los lugares teológicos, es decir, de las fuentes vivas y de los criterios, de modo que la práctica social –la praxis– se convierte en *un elemento constitutivo de la producción teológica*”¹³. Los enunciados textuales y los discursos que provocan adquieren su plena significación “en la actualidad de la fe vivida por la comunidad”. La puesta en valor de la dimensión histórica de la fe “recusa la especulación abstracta y se pone en primer plano la situación concreta del creyente, en el tiempo y en el espacio”; representa una reformulación de “la relación entre el *saber* y el *hacer* [...]”¹⁴. Chenu vincula este razonamiento con la pastoralidad como característica de la obra conciliar deseada por Juan XXIII y con la Constitución pastoral, refiriendo en este contexto explícitamente a GS 44.

La referencia a la experiencia y a la praxis histórica actual, según el teólogo, está puesta en la vida de la fe guiada por el Espíritu en las comunidades eclesiales, esto es “la tradición viva de una Iglesia cuya historia es ella misma portadora de fe, una historia revelante”, en el sentido que el Espíritu la conduce enseñándole la verdad entera. Por eso afirma: “El *sensus Ecclesiae* es un lugar teológico; él mismo *es el lugar general* donde los otros consuman su valor y su penetración”¹⁵. La idea que se pone en juego en ese contexto es la perspectiva que, a diferencia de Melchor Cano, comprende el don revelado no como una serie de proposiciones formuladas en enunciados dogmáticos y jurídicos que, de hecho, desconocía metodológicamente “el acto teologal eminente de la inteligencia interior de una economía en el tiempo, de una «historia de la salvación»”¹⁶. Por el contrario, aduce el dominico francés, con esta comprensión se presta mayor atención a la subjetividad en el asentimiento de la fe, a la historicidad de la Palabra

cristiana, la lucha de movimientos populares, las expresiones religiosas de pueblos originarios, iniciativas de movimientos ecologistas o de defensa de derechos humanos, etc.

¹³ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 42 (cursiva mía).

¹⁴ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 43.

¹⁵ M.-D. CHENU, “Les lieux theologiques chez Melchior Cano”, en J. AUDINET et al., *Le déplacement de la théologie* (Éditions Beauchesne, Paris 1977) 45-50, 50 (cursiva mía).

¹⁶ M.-D. CHENU, “Les lieux theologiques”, 49.

de Dios, a la Tradición comprendida como Palabra de Dios en el tiempo.

Un texto anterior de Chenu referido al acontecimiento conciliar, publicado en 1963, resulta muy ilustrativo de esta perspectiva y de lo que está en juego en ella. El “*carácter* pastoral se convirtió en el primer criterio de la verdad que había que formular y promulgar, y no solamente en el motivo de las decisiones prácticas que había que tomar. En una palabra, *pastoral* califica a una teología, a una manera de pensar la teología y de enseñar la fe. Mejor dicho: a una determinada visión de la economía de la salvación”¹⁷. De allí que “la *praxis* apostólica sea un lugar propio de la teología; la *pastoral* forma parte del saber teológico, no como una zona inferior de aplicación, sino a título de *principio de inteligencia de la fe*. Es «teologal» [...] “La *praxis* está aquí, más que en las disciplinas profanas, llena de inteligencia [...]”¹⁸.

Es esta perspectiva la que le permitió al teólogo, quizás de manera más profunda que cualquier otro autor de la época conciliar, percibir la significación del estatuto “constitucional” de *Gaudium et spes*. Con ella la “historicidad entra en la constitución misma de la Iglesia”. La “referencia explícita al mundo contemporáneo confiere un carácter concreto e histórico a la *definición* de la Iglesia”¹⁹. De allí que afirme en una importante conferencia de septiembre de 1965 que, junto a *Lumen gentium*, representan una “única constitución en dos piezas”; “«existir» hoy (Dasein) es la esencia misma de la Iglesia”. De este modo, la Iglesia en acto es “el lugar teológico de la Palabra de Dios”²⁰. Con ello se desmorona el dualismo entre doctrina –como principios o serie de enunciados abstractos– y pastoral –como puesta en práctica o aplicación del aparato conceptual enunciado en situaciones concretas– que, a decir verdad, representó hasta el final del Concilio la simple comprensión de la mayoría de los participantes que, incluso,

¹⁷ Cf. M.-D. CHENU, “Enero de 1963: Un concilio «pastoral»”, en M.-D. CHENU, *El evangelio en el tiempo* (Estela, Barcelona 1966) 633-649, 636.

¹⁸ M.-D. CHENU, “Enero de 1963: Un concilio «pastoral»”, 647-648 (la última cursiva es mía). La expresión, con alguna variante, está recogida en el título de esta contribución.

¹⁹ M.-D. CHENU, “Una constitución pastoral de la Iglesia”, en M.-D. CHENU, *Los cristianos y la acción temporal* (Estela, Barcelona 1968) 13-34, 17.

²⁰ M.-D. CHENU, “Una constitución pastoral”, 18.

celebraron con júbilo este documento “pastoral”. De allí que, si al principio pudo parecer que el documento conciliar sería el “complemento práctico de una doctrina preestablecida”, poco a poco se esbozó una toma de conciencia que Chenu formula de este modo: “la Iglesia buscándose a sí misma, busca el mundo *para ser ella misma*”. Sin desconocer las insuficiencias, advierte que “este documento determina por primera vez en la historia, los principios, las leyes de una Iglesia cuyo ser mismo, engendrado por Cristo hecho hombre, está metido en el mundo y la historia”²¹. Por eso su insistencia en que, para comprender el sentido de la “afirmación constitucional”, se profundice en todo el complejo proceso de su redacción. Acude así a una cita de Aristóteles: “al conocer la génesis de las cosas se comprende mejor su naturaleza (1 Pol 2,1252)”²². Se enuncia aquí un programa de trabajo.

1.2. Un cambio paradigmático de difícil conceptualización

Durante el proceso del Vaticano II y posteriormente (en el tiempo del posconcilio) los autores/as enraizados en sus regiones geográficas y sus tradiciones teológicas han recorrido diversos caminos que revelan, en algunos, incomprensión o perplejidades, en otros, falta de conciencia de algo metodológicamente relevante, y también intentos de formular explicaciones más o menos satisfactorias. Un breve recorrido puede ser muy ilustrativo de la complejidad del asunto, de la profundidad de la transformación y de lo espinoso de su conceptualización. No hay que pasar de largo rápidamente sino, por el contrario, detenerse a considerar la piedra con la que tropezaban las que podrían calificarse como algunas de las mentes más preparadas del tiempo conciliar.

En la bibliografía de Yves Congar, por ejemplo, es posible encontrar afirmaciones en distintas direcciones. Por una parte, expresiones que revelan perplejidad o, incluso, que cuestionan el camino elegido en el proceso de redacción de *Gaudium et spes*. El 11 de octubre de 1965, observando el orden de la Constitución, escribió: “De hecho, las críticas que se podrían hacer muy legítimamente sobre la base de un orden lógico y *teológico* chocan con la intención de los redactores de seguir un

²¹ M.-D. CHENU, “Una constitución pastoral”, 15.

²² M.-D. CHENU, “Una constitución pastoral”, 13.

orden fenomenológico”²³. Indica claramente que, a su juicio, hay una “crítica legítima” al documento desde un punto de vista que da por supuesto: “un orden lógico y teológico”, que escribe con mayúscula, rivaliza con “seguir un orden fenomenológico”.

Otro texto en una línea semejante tiene fecha del 3 de octubre de 1965. Congar refiere al problema del método de exposición elegido, teniendo en cuenta el fin y los destinatarios, y en ese contexto afirma:

Es un *método inductivo*, que va de lo más próximo o lo más comúnmente conocido (los hechos, las preguntas de las personas), a lo más profundo (el misterio revelado). Así, pues, se habla de Cristo al final de un capítulo que empieza hablando del ser humano. *No es el método dogmático*; es, sin duda, el de una exposición pastoral²⁴.

Como se advierte con claridad, Congar mide el emprendimiento con la forma normal de proceder en teología en ese momento; no percibe allí una posible e inicial *transformación* de lo “dogmático”²⁵, una renovada y diferente relación entre dogma e historia, entre fe y tiempo, entre doctrina y pastoral que no deja intactos a ninguno de los dos polos.

Karl Rahner con sus textos de 1965 y 1967 también podría ser presentado como navegando entre la conciencia de la novedad, la advertencia sobre las preguntas que planteaba esta nueva forma de conocimiento –acusaba la “gnoseología teológica insuficiente” del documento– y la búsqueda de una explicación satisfactoria²⁶.

²³ Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile* (Cerf, Paris 2002) II, 430 (mayúscula del original).

²⁴ Y. CONGAR, *Diario del Concilio. Cuarta sesión* (Estela, Barcelona 1966) 60-61 (cursiva mía).

²⁵ Es interesante aquí el análisis de HANS-JOACHIM SANDER, décadas después, refiriéndose a la Constitución pastoral. Cf. “Theologischer Kommentar”, 827: “Es el último texto que aprobó el Concilio y, al mismo tiempo, el primer ejemplar del nuevo género de texto dogmático que creó el Concilio”.

²⁶ Cf. K. RAHNER, “Animadversiones de Schemate «De Ecclesia in mundo huius temporis»”, en K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, 32/1. *Ergänzungen* (Herder, Freiburg i.Br. 2016) 289-317; K. RAHNER, “Zur theologischen Problematik einer «Pastoralconstitution»”, en K. RAHNER, *Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bd. 21/2* (Herder, Freiburg i.Br. 2013) 904-922. Cf. también C. SCHICKENDANTZ, “¿Una transformación metodológica

Más próximo a Chenu, pero sin poder argumentar de una manera teológicamente tan fundada, es relevante el testimonio del latinoamericano Marcos McGrath, probablemente el más importante en aquel momento (tanto en los debates conciliares como en los años inmediatamente siguientes)²⁷. Su perspectiva en cierto sentido anticipa el camino que América Latina iniciará oficialmente con Medellín al asumir en esa alta instancia el método ver, juzgar y actuar que, hasta el día de hoy, con todas sus limitaciones, estructura los más importantes textos episcopales continentales e, incluso, configura muchas de las experiencias eclesiales clave del posconcilio (sea en el campo de la teología, sea en la planificación, así como en la vida cotidiana de las iglesias). El éxito de la categoría de signos de los tiempos en nuestra región y el uso muy repetido de la frase “la historia como lugar teológico” pertenecen a esta tradición continental posconciliar que, con algunas particularidades, es posible verificar también en la teología latina en el hemisferio norte: “lo cotidiano como *locus theologicus*”, según la expresión de la teóloga Carmen Nanko-Fernández²⁸.

No es posible continuar este desarrollo histórico del asunto que, debido a sus características metodológicas, debería incluir varias de las teologías latinoamericanas, comenzando por la misma teología de la liberación en sus varias vertientes. Pero este breve panorama deja a la luz algunas conclusiones fundadas: ante todo, la conciencia de un cambio relevante, paradigmático según algunas formulaciones, que transforma de manera significativa la forma de proceder en la reflexión de la fe. Sin duda, cada autor/a –perteneciente a corrientes teológicas o regiones diversas– aprovecha los recursos conceptuales que le ofrece la tradición que posee o los instrumentos hermenéuticos que le parecen más adecuados para dar cuenta del fenómeno. Un asunto es el cambio

inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Teología y Vida* 57 (2016) 9-37.

²⁷ Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida* 58 (2017) 421-445.

²⁸ Cf. C. NANKO-FERNÁNDEZ, “Lo cotidiano as *Locus Theologicus*”, en O. ESPIN (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Latino-a Theology* (Wiley Blackwell, Malden, MA 2015) 15-33.

de paradigma (su naturaleza), y otro diverso la comprensión o explicación que se ofrece de él.

El ejemplo del itinerario de Rahner puede ilustrar lo que argumento. Para encaminar el asunto él no acude en sus reflexiones a la categoría de lugar teológico como M.-D. Chenu y otros protagonistas en aquel momento. La noción de signos de los tiempos no posee ninguna consideración en sus análisis, aunque ella había sido ya muy discutida en los debates en el aula conciliar en octubre y noviembre de 1964 y, por tanto, era una noción bien conocida por el jesuita alemán. La introducción del esquema ver-juzgar-actuar –que estructura la versión final del documento de 1965– no encuentra ninguna referencia explícita, como sí se verifica ampliamente en la vida de la Iglesia y en las teologías de nuestra región. Las expresiones acerca de una teología inductiva y deductiva –utilizadas entonces por Congar, Chenu y otros– no aparecen en su vocabulario. Por el contrario, la influencia ignaciana en sus consideraciones, particularmente en el texto de 1967, es evidente. Es claro que la manera de conceptualizar el asunto en cuestión permitía diversas posibilidades según las tradiciones teológicas de cada protagonista. Decisivo es advertir el cambio de paradigma que abrirá el espacio en el posconcilio para las llamadas teologías contextuales, para el empleo de múltiples mediaciones científicas y métodos empíricos, y la promesa del reconocimiento y el desarrollo de experiencias de la fe mejor situadas, con particular atención a variantes de género y etnicidad, en dinámicas crecientes de catolicidad, inculturación, interculturalidad y decolonialidad.

1.3. *“Diferencia de estatuto entre la Palabra de Dios consignada en las Escrituras y la Palabra de Dios en y por la historia” (Claude Geffré)*

La bibliografía de estas décadas desarrolla varios debates y manifiesta múltiples perplejidades que ilustran la novedad del cambio y la profundidad de la transformación. Gracias al debate conciliar la categoría de signos de los tiempos quedó intrínsecamente vinculada a la mutación apuntada. Si dicha noción tuvo una historia difícil durante el proceso de redacción de la Constitución pastoral (incluyendo debates que pusieron en peligro su inclusión en el texto final), en el posconcilio se multiplicaron los testimonios que demandaron una

mayor precisión conceptual. La abundante bibliografía teológica de estas décadas, en diversas lenguas, muestra esta incesante búsqueda y sus múltiples ensayos. En cualquier caso, la advertencia formulada antes encuentra aquí también su aplicación: una cosa es la transformación paradigmática de fondo y otra la conceptualización y terminología que se utiliza, incluida esta categoría bíblica y simbólica que la expresa y que, en parte, da cuenta de ella.

Más relevantes que las discusiones sobre el sentido de la expresión signos de los tiempos son otras cuestiones abiertas: ante todo, el debate acerca de la naturaleza de esta “nueva” autoridad y su inserción en el conjunto de los testimonios de la fe –los llamados lugares teológicos– y, segundo, no menos importante, acerca de los criterios de su discernimiento. Es la pregunta acerca de la manera precisa en cómo se incorporan los acontecimientos históricos y las experiencias humanas en el proceso eclesial y teológico de creer, entender, narrar y argumentar²⁹.

El “desplazamiento” del que habla Chenu encontró una formulación peculiar especialmente en protagonistas de nuestra región. La utilización de la categoría de “revelación” para caracterizar este lugar teológico es una tentativa que no ha alcanzado una aceptación semejante en otros lugares geográficos. Por ejemplo, es posible verificar el uso de dicha noción incluso en el documento preparatorio para el Sínodo de la región amazónica (2019):

La Amazonía –u otro espacio territorial indígena o comunitario– no es solo un *ubi* (un espacio geográfico), sino que también es un *quid*, es decir, un lugar de sentido para la fe o la experiencia de Dios en la

²⁹ Ambos aspectos aparecen, por ejemplo, en una opinión significativa sobre el estado de la cuestión, la de Walter Kasper. En 2011 se interrogaba acerca de la autoridad de la misma Constitución pastoral; representa “un problema de metodología teológica fundamental”, afirmaba. Recordaba que el Concilio hablaba de signos de los tiempos, pero se preguntaba “cómo se determinan” dichos signos y “cómo se determina más precisamente su relación con los principios teológicos”. En una cita a pie de página repitió con palabras análogas el interrogante apuntado: “Permanece sin aclarar cómo se determinan y ordenan metodológica y teológicamente los signos de los tiempos”. A su juicio, hasta el día de hoy difieren las opiniones de los diversos autores sobre las cuestiones no aclaradas en la Constitución pastoral. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung* (Herder, Freiburg i.Br. 2011) 454, 567, nota 133.

historia. El territorio es un lugar teológico desde donde se vive la fe, y es también una fuente peculiar de revelación de Dios³⁰.

Como podía preverse, esa categoría –revelación– ya no apareció con ese significado en ninguno de los textos oficiales del Sínodo, tampoco en la posterior exhortación papal “Querida Amazonia”.

Esta temática –el desplazamiento de los lugares teológicos y, en particular, la emergencia de uno de ellos: la praxis contemporánea como lugar teológico– está necesitada de una explicación convincente y consensuada en la comunidad teológica. Claude Geffré advirtió que, incluso Chenu, habla “explícitamente de revelación continuada”. Los acontecimientos ligados al movimiento de la historia son a su manera “palabras de Dios”, pero que no ha llegado muy lejos en el análisis de la diferencia de estatuto entre la Palabra de Dios consignada en las Escrituras y la Palabra de Dios en y por la historia³¹.

Los textos citados en esta contribución corroboran también ese juicio de Geffré. La clarificación de esa *diferencia de estatuto*, tan relevante, es una tarea todavía pendiente. Algo nada extraño si se habla de un cambio paradigmático que, por una parte, transforma la forma de proceder de una comunidad sincrónica y diacrónica casi inabarcable y, por otra, afecta radicalmente sus procesos de formulación de la fe, nada menos.

Pero si bien queda mucho trabajo conceptual por realizar y por consensuar, es posible ensayar una formulación de lo sucedido – particularmente desde el proceso conciliar– de una manera más o menos precisa. Sin desconocer que implica un amplio cambio en la experiencia creyente de la realidad se trata, en concreto, de una innovación en las reglas consensuadas por esta comunidad específica institucionalizada que legitiman sus procesos de argumentación. El núcleo de esa transformación –“desplazamiento” (Chenu)– puede

³⁰ “Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía” (2019), n. 19, en línea: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html> (consulta: 22/12/2022).

³¹ Cf. C. GEFFRÉ, “Théologie de l’incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu”, en CENTRE D’ÉTUDES DU SAULCHOIR (ed.), *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité* (Le Centre d’études du Saulchoir, Paris 1997) 131-153, 144-145.

formularse, brevemente, como el reconocimiento de una relevancia cualitativamente nueva –autoridad– a las experiencias humanas y a los acontecimientos históricos contemporáneos en el proceso de creer, comprender y argumentar teológicamente. La creciente importancia concedida a la narración en teología, por ejemplo, es una visible manifestación de este proceso que atribuye una renovada autoridad a la experiencia biográfica.

Si el preciso carácter *revelatorio* de la experiencia histórica contemporánea discernida en el Espíritu puede quedar aquí abierto, su reconocimiento como un espacio o momento –*locus* y *kairos*– de transparencia del mismo Dios –con su dialéctica de ocultamiento y develamiento– y sus designios para la humanidad en los complejos procesos socio-culturales ha sido valorizada en una medida cualitativamente diferente a lo apreciado por generaciones anteriores.

Dios se autocomunica en los eventos-signos contemporáneos. Mediante los signos de los tiempos desvela tenuemente su rostro, desvela el rostro del ser humano y su dignidad, y señala también por qué caminos desea conducir mediante su Espíritu a su Iglesia en orden a ofrecer un testimonio adecuado del evangelio en las nuevas circunstancias históricas. Por eso, en los signos manifestados en los procesos históricos –siempre pobres y ambiguos– las comunidades creyentes deben vislumbrar –trabajosamente– las irrupciones mesiánicas que iluminan el camino a recorrer, a menudo emergentes en experiencias políticas trágicas. Dios no delega su liderazgo y su providencia; dice y se dice en los eventos-signos. Las comunidades creyentes están llamadas a ser permanentes comunidades de memoria e interpretación de los senderos de Dios en la historia, para hacerlos suyos y recorrerlos con toda la humanidad y al servicio de ésta. Interpretar correctamente el propio tiempo es una tarea profética confiada a la responsabilidad de cada generación.

1.4. “*Todo el pueblo de Dios*” como sujeto-autoridad del discernimiento (GS 11 y 44)

Precisar quién es el sujeto apropiado del discernimiento es una cuestión central para una adecuada interpretación del propio tiempo. Lo advertimos al exponer la posición personal de M.-D. Chenu. Entre

varios caminos posibles, refiero al asunto a la luz del texto conciliar y su proceso de redacción. Al iniciar la primera parte del documento, en *Gaudium et spes* se afirma:

El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios (GS 11).

A diferencia de GS 4, que utiliza la expresión *ecclesia* en su versión de 1965, la *expensio modorum* –el informe con el cual la comisión redactora responde a las sugerencias hechas al texto presentado– deja ver que la elección de la expresión “pueblo de Dios” –con su específico significado explícito englobante que incluye a todos los miembros– recibió una ratificación en el lugar y el sentido que ocupa en GS 11. Como testimonian las actas, padres conciliares advirtieron en un sentido crítico acerca del uso indistinto de los términos de Iglesia y de pueblo de Dios en el mismo párrafo 11: “se usan indistintamente”, siendo que Iglesia “expresa primeramente la jerarquía”, el pueblo de Dios, por el contrario “tiene un sentido vago”, señalaron. La comisión de redacción rechazó la moción porque, adujo, “Iglesia no dice solo jerarquía” y, segundo, “lo dicho se aplica a toda la Iglesia o Pueblo de Dios” (*Acta Synodalia IV*, 7, 371)³². Como se advierte en los debates, en la historia de la redacción existía ya una clara conciencia acerca del concepto de pueblo de Dios y la “revolución copernicana” que representaba en el texto definitivamente aprobado –la Constitución *Lumen gentium*– el año antes, en noviembre de 1964³³.

En ese párrafo clave (GS 11), con explícita referencia pneumatológica y con una caracterización del doble nivel de los

³² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.), en adelante AS; se cita primero el volumen, luego la parte y finalmente la página.

³³ Chenu advierte que en esta idea –la Iglesia en tanto que pueblo de Dios que discierne los signos de los tiempos– se encuentra una “inmediata aplicación, en el ámbito del testimonio evangélico, de la doctrina general del Concilio sobre la Iglesia Pueblo de Dios”, particularmente en relación con la temática de *sensus fidei* y carismas. Cf. M.-D. CHENU, “Les signes des temps. Réflexion théologique”, en *Vatican II. L’Eglise dans le monde de ce temps. Tomo II. Commentaires* (Du Cerf, Paris 1967) 205-225, 223.

acontecimientos –un polo histórico-temporal y otro, ulterior, teológico– el sujeto del discernimiento queda bien definido: el entero pueblo de Dios.

La Constitución pastoral incluye otra referencia análoga casi al final de esa primera parte, en un párrafo muy relevante para el significado teológico del documento:

Es propio de todo el pueblo de Dios (*Totius Populi Dei est*), pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada (GS 44).

También en este caso la comisión de redacción debió afrontar un argumento en contra que se consigna en la *expensio modorum*: un padre conciliar criticó la frase porque aducía que, erróneamente, resultaban equiparados pastores y teólogos/as, “y peor aún, que todo el pueblo de Dios tiene la responsabilidad de «discernir, interpretar, juzgar» la voz del tiempo”. La comisión destacó el trabajo conjunto de pastores y teólogos y, para justificar allí la presencia de la expresión “*Totius Populi Dei*”, con un argumento sugestivo que puede suscitar más de una pregunta, adujo: “*Non agitur de interpretanda «revelatio» sed de «voce temporis» (sub lumine fidei) «audienda»*” (AS IV, 7, 461). En cualquier caso, para lo que interesa a nuestro tema, nuevamente quedaba ratificado de modo explícito el sujeto del discernimiento, “todo el pueblo de Dios” que, “con la ayuda del Espíritu Santo”, “ausculta, discierne e interpreta” y valora a la luz de la palabra divina las “múltiples voces de nuestro tiempo”. Si la innegable tarea de los “pastores” fue recién destacada en un segundo momento al introducir dicha palabra en el texto después de los debates de septiembre de 1965, la responsabilidad de los “teólogos/as” ya pertenecía a la versión de *Ariccia* elaborada al comienzo de ese año.

Por tanto, algunos de los textos conciliares importantes del “desplazamiento de los lugares teológicos”, como los referidos, no dejan duda acerca de la cuestión clave del sujeto del discernimiento: “*Totius Populi Dei*”.

Un aspecto incluido en la enseñanza de GS 44 puede explicitarse también aquí: el sujeto del discernimiento no incluye solo a los creyentes, miembros del pueblo de Dios por la fe y el bautismo, sino en la lógica conciliar de la alteridad mundana revalorizada teológicamente, a las “múltiples voces de nuestro tiempo”, a la “evolución de la vida social humana”, a la “ayuda variada de parte de personas de cualquier clase o condición”, “sean o no creyentes” (GS 44). El argumento de fondo es pneumatológico: “el Espíritu del Señor, que llena el universo [...]” (GS 11; 22). El aporte de personas “externas” a la institución es un asunto clave, insustituible.

Sobre esta temática Chenu añade una perspectiva que, en un sentido, va más allá de la posición conciliar recién referida y que ha sido significativa en nuestra región. En línea con el documento conciliar él afirma que “es la comunidad-Iglesia en toda su extensión” el sujeto de esta teología³⁴, pero destaca un espacio particular en el amplio ámbito de la comunidad eclesial: las llamadas comunidades de base, refiriendo expresamente a experiencias de Brasil y Zaire. El fundamento de la opción que realiza es claro. En esos espacios, la toma de conciencia de los problemas y la provocación a la palabra de Dios es una realidad palpable.

En estos grupos se opera un discernimiento de los “signos de los tiempos” en caliente y dentro de una experiencia cotidiana; aquí la lectura directa del evangelio, más allá del adoctrinamiento oficial, se convierten en testimonio de la presencia del Espíritu; aquí la participación del pueblo de Dios hace que la teología salga de su aristocratismo universitario; aquí pueden actuar los laicos sin recibir un “mandato” de los clérigos³⁵.

El combate por la justicia y la transformación del mundo, además, aparecen en estos espacios como constitutivos de la predicación del evangelio. Si más de 40 años después el debilitamiento de las CEBs merece una reflexión, esto no invalida el sentido de la indicación de Chenu.

Ahora bien, ese discernimiento que reclama la variedad de personas y voces –y que tiene intérpretes con miradas aventajadas– supone y

³⁴ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 43.

³⁵ M.-D. CHENU, “Una realidad nueva”, 43.

exige –por la misma naturaleza de los eventos históricos susceptibles de ser interpretados como irrupciones mesiánicas– la multiplicidad de métodos, ciencias y saberes, desde las miradas más expertas hasta las más sencillas del pueblo de Dios.

1.5. *“Conocer y comprender el mundo en que vivimos” (GS 4) – Necesidad de múltiples saberes y perspectivas*

Una lectura teológica de las experiencias eclesiales y de los sucesos históricos supone una adecuada comprensión relativa a la articulación de trascendencia e inmanencia. De allí que la autonomía de la realidad, destacada por Chenu al inicio y tan apreciada por nuestros contemporáneos, resulte relevante y no se vea amenazada por dicho ejercicio de interpretación. Como afirma Charles Taylor, “la gran invención de Occidente fue la de un orden inmanente a la Naturaleza, cuyo funcionamiento pudo ser entendido y explicado de manera sistemática en sus propios términos”; en nuestro tiempo dicho “orden inmanente se vuelve algo más que una teoría, más bien, se convierte en el telón de fondo de todo nuestro pensamiento”³⁶. No representa una casualidad que dicho principio de autonomía haya devenido una idea importante en la Constitución pastoral del Concilio: “La justa autonomía de la realidad terrena” (GS 36). El mismo texto conciliar que invita a una lectura teológica de la historia en los términos antes esbozados, promueve y garantiza la correcta idea de un orden inmanente “entendido y explicado de manera sistemática en sus propios términos”³⁷.

Por ello mismo, la primera tarea de un discernimiento de los procesos históricos –y en ellos de los signos mesiánicos– queda bien delineada. Es necesario “conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS 4). La reflexión creyente y el quehacer teológico requieren todos los medios puestos a disposición por las más variadas formas científicas, tradiciones y saberes populares, todo tipo de metodología y vía de acceso a la realidad que permita una mejor y más acabada comprensión de su complejidad, profundidad,

³⁶ C. TAYLOR, *La era secular*, vol. I (Gedisa, Barcelona 2014) 41.

³⁷ C. TAYLOR, *La era secular*, vol. I, 41.

diversidad y riqueza. Puesto que la relación entre la voz de Dios y las actuales voces humanas –de la Palabra en las palabras– es una relación de articulación, no de yuxtaposición, el discernimiento demanda la mejor comprensión posible de los procesos históricos en desarrollo. Si se descifran mal las palabras humanas pronunciadas en un determinado contexto histórico-cultural, se compromete la interpretación teológica (es decir, la interpretación adecuada de la palabra divina que en ellas se transparenta). Se facilita un error de discernimiento³⁸.

2. “RESPONDER A LOS IMPULSOS DEL ESPÍRITU” (GS 11) – UNA PERSPECTIVA PNEUMATOLÓGICA

La acción del Espíritu ya ha sido puesta de relieve en las reflexiones anteriores. Como se ha expresado en la introducción, esa consideración es muy explícita en los planteos sobre procesos consultivos y sinodalidad a partir de la eclesiología del pueblo de Dios, del sentido de la fe de los fieles y de los carismas. Después de una breve consideración general sobre el Espíritu en la obra conciliar, en esta sección explicitamos la referencia pneumatológica en ideas centrales de *Gaudium et spes* y del análisis metodológico realizado. El título del párrafo de la Constitución pastoral, “Responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11) –que expresamente pertenece al texto del documento aprobado, a diferencia de todos los otros documentos conciliares (AS V, 3, 668, 674-676)– es sugerente al respecto.

2.1. La pneumatología del Vaticano II. Breve referencia

A menudo se ha planteado en estas décadas la pregunta acerca de la presencia del Espíritu Santo en la obra conciliar. Sintéticamente, en un texto relevante, Yves Congar afirmó de manera clara que el

³⁸ También es posible que una inadecuada comprensión de Dios y su evangelio favorezca una equivocada interpretación de determinados eventos históricos. Hay aquí un círculo hermenéutico inacabado. También esta línea argumentativa debe seguirse para comprender un “error de discernimiento”.

“Vaticano II posee una verdadera pneumatología”³⁹. El contraste con la situación anterior, pero también las limitaciones de los textos finales –no obstante todos los avances conseguidos⁴⁰– forman parte de una conciencia general entre los estudiosos, que particularmente durante el Concilio y en los años siguientes figuró entre los asuntos discutidos por teólogos ortodoxos, protestantes y católicos.

Gilles Routhier ha publicado en fecha reciente una buena contribución en la que ofrece un nuevo balance del proceso vivido. Advierte que para evaluar el significado de la pneumatología en el Vaticano II no basta con contar el número de apariciones del término Espíritu Santo en el texto conciliar, aunque este dato ya ofrece material para reflexionar⁴¹. La tarea principal reside en precisar si el recurso al Espíritu determina la perspectiva teológica adoptada por el Concilio, y en qué medida interviene en puntos estratégicos de la argumentación que se ofrece. En su artículo el teólogo canadiense identifica, sobre todo, tres ámbitos en los que la pneumatología conciliar desempeña un papel importante en la eclesiología: el Espíritu Santo es co-instituyente o cofundador de la Iglesia (Congar); él es fuente de la diversidad y principio de una unidad católica; sus dones y carismas, concedidos a todas las personas bautizadas, fundamentan el sacerdocio común, la participación de todos los fieles en la vida de la Iglesia. En estos temas la referencia al Espíritu es verdaderamente determinante, no simplemente decorativa. Desarrollos postconciliares sobre cuestiones cruciales –indica Routhier– como la teología de los ministerios, la reflexión sobre el *sensus fidei* y la sinodalidad, dependen en buena medida de los fundamentos establecidos por el Vaticano II. De forma análoga, la teología de la misión y la teología de las religiones –aunque la declaración *Nostra aetate* es limitada en este punto– no habrían

³⁹ Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1983) 201. Una visión global y actualizada sobre la pneumatología se ofrece en un texto de próxima aparición: M. SEEWALD, *Gott ist Geist. Perspektiven der Pneumatologie* (Herder, Freiburg i.Br. 2023).

⁴⁰ Cf. J. MOONS, “*Lumen Gentium’s* Pneumatological Renewal. A «Work in Progress»”, *Ecclesiology* 12 (2016) 147-164.

⁴¹ Hay 410 menciones al Espíritu en los textos del Vaticano II, en comparación con un total de 782 en los 21 concilios ecuménicos. Esto significa –subraya Routhier– que solo los textos del Vaticano II representan más de la mitad del total. Cf. G. ROUTHIER, “La pneumatologie de Vatican II”, *Perspectiva Teológica* 52, 2 (2020) 375-392, 379.

conocido los desarrollos obtenidos sin la reflexión conciliar sobre el papel del Espíritu en el mundo, más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. En el texto referido antes, Congar también pone de relieve la repercusión de la pneumatología en el movimiento ecuménico, en la revalorización de las iglesias locales y, refiriendo a un proceso inmediato del posconcilio, en lo que él llama el “retorno del Espíritu a nuestras celebraciones”, que incluyen la renovación de los sacramentos y, sobre todo, la importante introducción de las epiclesis en las nuevas plegarias eucarísticas⁴². Otra constatación de Routhier, que explica también el creciente desarrollo de la pneumatología en el posconcilio, no parece secundaria. La comparación de los procesos redaccionales de los diferentes documentos sugiere esta conclusión: “cuanto más evoluciona el concilio, más lugar se concede al Espíritu Santo en la teología conciliar”⁴³.

Una reflexión relevante para la perspectiva de este artículo parece adecuada: las discusiones posconciliares sobre la pneumatología del Vaticano II se han concentrado en el área de la eclesiología. Este eclesiocentrismo, argumenta Routhier en su texto, deja en la sombra una parte importante de la pneumatología del Concilio.

2.2. *El Espíritu en algunos temas estratégicos de Gaudium et spes*

2.2.1. El Espíritu del Señor, “que llena el universo”, conduce al pueblo de Dios en la tarea del discernimiento (GS 11)

Después del texto fuertemente cristológico de GS 10 que cierra la exposición introductoria (GS 4-10), la primera parte se inicia con un título pneumatológico: “Responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11). Junto a los aspectos ya destacados más arriba, el “Espíritu del Señor” se muestra en dos sentidos: conduciendo al pueblo de Dios en su tarea de discernir los signos de los tiempos, por una parte y, por otra, afirmando su presencia universal, que “llena el universo” (*qui replet orbem terrarum*). El primer aspecto califica al sujeto del discernimiento –el pueblo de Dios conducido–; el segundo

⁴² Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 197-198.

⁴³ G. ROUTHIER, “La pneumatologie de Vatican II”, 384.

fundamenta teológicamente los dos niveles o polos objetos del discernimiento: “en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11). Los debates en la redacción de la Constitución condujeron a eliminar la cita bíblica de Sabiduría 1,7 –citada allí junto con la liturgia de pentecostés– y la referencia a Jn 3,8 –el Espíritu sopla donde quiere–, pero estos empobrecimientos se debieron a una disputa acerca del uso adecuado de los textos bíblicos en este contexto, con la preocupación de proteger su exégesis histórica. Dos observaciones del comentario de Joseph Ratzinger de 1968 parecen atinadas aquí: por una parte, esta modificación no puso en duda la perspectiva trinitaria y pneumatológica de la historia tal como se la presenta, aunque hasta cierto punto ella es una víctima del debate de la hermenéutica bíblica; por otra parte, se reflejó en esta discusión el asunto mismo del que trata la Constitución pastoral: el “problema de la actualidad de lo que es cristiano”. Ratzinger, en tono crítico, argumenta que entonces “carecíamos de una regla hermenéutica kerygmática”⁴⁴. Aunque el debate acerca de las referencias bíblicas opaca un poco la perspectiva, el rol estratégico del Espíritu en la argumentación del texto –según el criterio propuesto por Routhier– está claramente establecido.

2.2.2. El Espíritu Santo ofrece a todas las personas la posibilidad de que sean asociadas al misterio pascual (GS 22)

El párrafo 22 de la Constitución –*De Christo novo Homine*–, que cierra el primer capítulo de la primera parte, ha recibido una constante, numerosa y favorable atención en la bibliografía especializada del posconcilio. De forma ajustada Ratzinger caracterizó un logro importante de estos párrafos conciliares: “Es justo decir que aquí, por primera vez en un texto magisterial, aparece un nuevo tipo de teología completamente cristocéntrica, que se atreve a hacer teología como antropología desde Cristo y se hace así radicalmente teológica al

⁴⁴ J. RATZINGER, “Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2* (Herder, Freiburg i.Br. 2012) 795-861, 796.

incluir al ser humano, por medio de Cristo, en su hablar de Dios, revelando la unidad más profunda de la teología”⁴⁵. El texto presenta tres misterios fundamentales de la cristología: la encarnación, la cruz y la resurrección. En ese contexto se ofrece una potente formulación sobre la posibilidad de salvación universal que, a diferencia de LG 16, aquí está teñida por la pneumatología: “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma por Dios conocida, sean asociados a este misterio pascual” (GS 22). Sobre la idea de la oferta universal de la gracia, queda afirmado un trazo esencial para la biografía de todos los seres humanos. El cambio en el texto introducido en los debates –de la expresión en activo *se consociant* a la forma pasiva *consociantur*– destaca la iniciativa y acción del Espíritu: la asociación al misterio pascual solo puede ser recibida. También en este caso, en un contexto trinitario, cristológico e histórico-escatológico, el rol del Espíritu juega un papel esencial en la argumentación. La afirmación de que en las personas “obra la gracia de manera invisible” permite reconocer un estatuto teológico, por así decir, a la experiencia de cada persona en su itinerario biográfico individual. Nociones como *sensus fidei* o carismas *en un sentido ampliado*, basados en esta oferta universal de la gracia, concreta y real, fundamentan aún más procesos de consulta que se extienden más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. Es verdad que, como escribe H.-J. Sander, estas frases pueden representar la “despedida de una posición eclesiástica de poder”. De hecho, promueven un respeto fundamental hacia todas las personas⁴⁶.

2.2.3. El Espíritu de Dios guía el curso de los tiempos, y renueva la faz de la tierra con admirable providencia (GS 26)

Si el primer capítulo refiere al ser humano en el mundo desde una perspectiva más individual, el segundo de esta primera parte –*De hominum communitate* (GS 23-32)– pone de relieve los aspectos sociales y comunitarios de la existencia humana. En este capítulo se presenta una sociología de la fe con los medios disponibles en aquel momento para el lenguaje eclesial, apunta Sander⁴⁷. El párrafo GS 26 –*De bono*

⁴⁵ J. RATZINGER, “Kommentar zum ersten Kapitel”, 857.

⁴⁶ Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 742.

⁴⁷ Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 743.

communi promovendo– ofrece otra expresión pneumatológica de relieve al final de las consideraciones sobre el bien común, la dignidad humana y los aspectos existenciales que incluye. En ese marco se afirma:

El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor. Pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano. Para cumplir todos estos objetivos hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad (GS 26).

Para llevar adelante esas difíciles tareas se inserta la idea de la fuerza del Espíritu disponible para favorecer el desarrollo de la vida social:

El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución. Y, por su parte, el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del ser humano esta irrefrenable exigencia de la dignidad (GS 26).

La expresión más general de GS 11 ya referida –el Espíritu “que llena el universo”– encuentra aquí una concretización más precisa al poner de relieve la implicación del Espíritu en los procesos de construcción del orden social en armonía con los derechos fundamentales de las personas. La gracia del Espíritu está activa en el corazón de la humanidad y sus procesos sociales, no solo en la biografía individual de las personas (como se refleja en GS 22). Se trata de una afirmación que fundamenta la necesidad de discernir los propios tiempos para responder en ellos, atendiendo a las dinámicas sociales concretas en desarrollo, a “los impulsos del Espíritu” (GS 11), que la comunidad creyente debe advertir y secundar.

2.2.4. El Espíritu despierta el anhelo del siglo futuro e, inseparablemente, estimula el compromiso histórico (GS 38-39)

El capítulo tercero de la primera parte expone otro aspecto de una antropología global: a las perspectivas más individuales del primero, y a la dimensión social del segundo capítulo, ahora se añade una reflexión más cosmológica: “*De humana navitate in universo mundo*” (GS

33-39) en el marco de la tensión, positiva e intrínseca, entre historia y escatología.

En GS 38, en un contexto cristológico y pascual, se afirma:

Constituido Señor por su resurrección, Cristo, [...] obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del ser humano, no solo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin (GS 38).

Reconocida “la justa autonomía de la realidad terrena” (GS 36), afirmada ya la “corrupción de la actividad humana por el pecado” (GS 37), GS 38 relee esa historia a la luz de la cristología, del mandamiento del amor y de la fuerza de la pascua. Allí se inserta el protagonismo del Espíritu alentando con su fuerza ambos dinamismos sin oponerlos, sino vinculándolos de forma intrínseca: el “anhelo del siglo futuro” y los esfuerzos para construir un ambiente digno del ser humano en la presente historia. La crítica de la religión a la vista de los padres conciliares sintetizada en la expresión de la “religión como opio del pueblo” –adormecedora de los necesarios compromisos históricos– encuentra una respuesta integradora en el capítulo tercero de *Gaudium et spes*⁴⁸. El mismo Espíritu Santo que “despierta el anhelo del siglo futuro”, es el que impulsa y estimula el compromiso intramundano. El texto destaca aún más el rol del Espíritu, advirtiendo los diversos dones que ofrece en distintas vocaciones en la doble tarea inseparable:

a unos llama a dar testimonio manifiesto con el anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres, y así preparen la materia del reino de los cielos (GS 38).

⁴⁸ La Constitución se hace eco de esta crítica al mencionar “entre las formas del ateísmo moderno” aquella que ve en la religión “un obstáculo para la liberación (económica y social) del ser humano”, pues “al orientarlo hacia una vida futura ilusoria, lo apartaría del esfuerzo por levantar la ciudad temporal” (GS 20). Esta objeción preocupaba a los padres conciliares, como se muestra en el hecho de que en varios párrafos se la refuta expresamente. Así, por ejemplo, en GS 21, 3: “la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien apoya su cumplimiento en nuevos motivos”. Cf. también GS 34; 43; 57.

Como se advierte claramente, también aquí el argumento pneumatológico aparece implicado en un tema esencial de la enseñanza de la Constitución pastoral.

En esa misma orientación se desarrolla el párrafo siguiente –GS 39, *Terra nova et caelum novum*– completamente dedicado a la relación historia-escatología. El razonamiento pneumatológico integrador de ambas dimensiones es cuidadosamente formulado:

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: “reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz” (GS 39).

Los bienes labrados a partir de lo dado (“naturaleza”) y lo construido (“nuestro esfuerzo”) “volveremos a encontrarlos” en una línea que, por una parte, manifiesta continuidad y vinculación, pero que, por otra, destaca la diferencia, la plenitud de los bienes ya “iluminados y trasfigurados”. Si en verdad quedan muchas preguntas abiertas, incluso ya planteadas en el debate conciliar, la equilibrada postura asumida resulta esencial para responder a la cuestión acerca del sentido mismo de la actividad en el mundo, asunto central de todo el capítulo. El marco trinitario y pneumatológico y la referencia al Reino están explícitamente incluidas. La última frase de este capítulo tercero visibiliza bien lo que está en juego en los procesos históricos y en las experiencias eclesiales, y también fundamenta la necesidad de la interpretación y el discernimiento: “El reino está ya misteriosamente presente (*in mysterio adest*) en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (GS 39)⁴⁹.

⁴⁹ Naturalmente el debate conciliar y la redacción del texto incluyeron una serie de controversias, tomas de posición, expresiones especialmente escogidas, asuntos dejados abiertos, etc. Cf. A. AUER, “Kommentar zum III. Kapitel”, en *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare III. LThK* (Herder, Freiburg i.Br. 1968) 377-397.

REFLEXIÓN FINAL

El itinerario recorrido en estas páginas, estimamos, permite reafirmar la relevancia de los procesos de consulta y escucha ya emprendidos a nivel regional e internacional, apoyar su ardua realización y estimular la creatividad para ensayar nuevas posibilidades. Iluminar estos procesos a la luz de la transformación metodológica vivida –que Chenu caracterizó como un “desplazamiento de los lugares teológicos”– es una vía que parece adecuada y oportuna. La praxis eclesial está llena de inteligencia, como se expresa en el título de esta contribución. La pneumatología implicada en ese “desplazamiento”, por otra parte, es un factor no menor para reconocer el sentido teológico profundo de esa forma de proceder en el proceso sinodal en desarrollo.

El discernimiento de los pasos necesarios que hay que dar como Iglesia en la presente situación, la elaboración de reflexiones de la fe y teologías apropiadas a los desafíos que se ofrecen en los diversos contextos culturales, y el compromiso de las comunidades eclesiales en el servicio a las sociedades –para colaborar en las soluciones a los enormes y variados problemas que nos aquejan como humanidad– adquieren, con las reflexiones aportadas, un sentido teológico y una motivación evangélica. “Responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11).