

CARLOS SCHICKENDANTZ \*

## «CONJUGAR UNA HERMENÉUTICA DEL EVANGELIO Y UNA HERMENÉUTICA DE LAS LENGUAS Y CULTURAS». EL VATICANO II COMO ORIENTACIÓN PARA LA VIDA DE LA IGLESIA

Fecha de recepción: 20 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 29 de octubre de 2021

**RESUMEN:** El artículo presenta, primero, una breve revisión de algunos de los textos e interpretaciones más significativos de las décadas recientes sobre el evento conciliar. En segundo lugar, se ofrece una evaluación de conjunto del Vaticano II, particularmente su *modus procedendi* pastoral, caracterizado por la reinterpretación de la gran tradición cristiana que se remonta a Jesús de Nazaret en los nuevos contextos culturales de la humanidad. Esta forma de proceder, expresión de un nuevo paradigma calificado con el término conciliar de pastoralidad, contribuye a la construcción actualizada de identidades creyentes y comunidades eclesiales y al desarrollo de teologías significativas en una lógica dialogal definida por la interculturalidad y la promoción de un escenario eclesial poscolonial que sucede al segundo milenio del cristianismo.

**PALABRAS CLAVE:** *modus procedendi* pastoral; pastoralidad; interculturalidad; *Ad gentes*; *Gaudium et spes*.

---

\* Centro Teológico Manuel Larraín. Universidad Alberto Hurtado (Chile):  
cschickend@uahurtado.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3897-804X>.  
<https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>

**«Combine a Hermeneutic of the Gospel and a  
Hermeneutic of Languages and Cultures». Vatican II  
as an Orientation for the Life of the Church**

**ABSTRACT:** The article presents a brief review of some of the most significant texts and interpretations of recent decades on the conciliar event. It also offers an overall evaluation of Vatican II, particularly its pastoral *modus procedendi* characterized by the reinterpretation of the great Christian tradition going back to Jesus of Nazareth in the new cultural contexts of humanity. This way of proceeding, that express a new paradigm qualified by the conciliar notion of pastorality, contributes to the updated construction of believing identities and ecclesial communities, as well as to the development of meaningful theologies in a dialogical logic defined by interculturality, and by the promotion of a postcolonial ecclesial scenario that succeeds the second millennium of Christianity.

**KEY WORDS:** pastoral *modus procedendi*; pastorality; interculturality; *Ad Gentes*; *Gaudium et Spes*.

## 1. INTRODUCCIÓN

En 2013 Gilles Routhier publicó un estimulante artículo fruto de muchos años de trabajo sobre el evento conciliar, sus documentos, los procesos de recepción e interpretaciones: “Vaticano II. Relevancia y futuro”. Allí el teólogo canadiense plantea una pregunta con la que indica que el punto de partida desde las cuestiones actuales parece clave en orden a percibir la relevancia de la obra conciliar: Routhier recuerda que, décadas atrás, se propuso una nueva generación de comentarios sobre los textos conciliares. ¿Cómo imaginar esa tarea? En su opinión, solo se responde adecuadamente si...

«comenzando con las preguntas de hoy, estamos de acuerdo en hacer un nuevo interrogatorio a los documentos conciliares, considerados no como una colección de pronunciamientos y conclusiones, sino más bien como la acción de una asamblea que comprendió estas preguntas de una manera original, trabajaron en ellas de acuerdo con un método apropiado, y así lograron producir un discurso que sorprendió a una generación y que puede cautivar a una nueva generación hoy».

De este modo, argumenta Routhier, será posible captar la acción de los padres conciliares y, con ellos, «encontrar nuevamente ese estado de efervescencia que los llevó a pensar de manera fresca las preguntas que enfrentó la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera

mitad del XX, logrando hablar un nuevo idioma sobre las diversas preguntas que nos preocupan hoy»<sup>1</sup>.

Acogiendo la sugerencia de G. Routhier, siquiera parcialmente, estas páginas se proponen realizar un «nuevo interrogatorio» al evento conciliar a partir de «preguntas de hoy» que colabore, por una parte, a mostrar el significado del Vaticano II y, por otra, a percibir su sabiduría y su orientación, como verdadera brújula, para dar forma histórica al Evangelio en una nueva situación epocal. En concreto, se proponen visitar el Concilio para comprender mejor algunas características relevantes de nuestra época según su perspectiva, situar adecuadamente algunos de los desafíos más importantes que se nos presentan, delinear caminos para la Iglesia, la fe y las teologías acorde al Evangelio y su tradición y a las justas demandas de *aggiornamento* en la perspectiva del tercer milenio del cristianismo ya iniciado.

Poseemos una bibliografía internacional creciente, casi inabarcable y, naturalmente, diversa en su calidad, que estudia el Vaticano II y sus procesos de recepción en los diversos continentes<sup>2</sup>. Una de las tareas de la investigación actual parece residir en el discernimiento de aquellas voces y textos más iluminadores que, sin pretender un consenso indiscutible al respecto, permitan concretar la relectura referida anteriormente. Después de un breve panorama sobre algunos textos e interpretaciones más relevantes del posconcilio, este artículo ofrece un análisis que se hace cargo de un factor central en la situación cultural de la Iglesia, la fe y las teologías de nuestro tiempo. En debates recientes en diversas ciencias sociales —con sus repercusiones en la teología— emerge una cuestión que suscita la pregunta acerca de la posibilidad y el significado de considerar al Vaticano II como una brújula adecuada para el futuro de la Iglesia. Me refiero a los múltiples y diversos trabajos que, animados por los *Cultural Studies* y los *Subaltern Studies* surgidos en lengua inglesa, han obtenido un creciente desarrollo internacional caracterizados por las categorías de

---

<sup>1</sup> Gilles Routhier. "Vatican II. Relevance and Future". *Theological Studies* 74 (2013): 554.

<sup>2</sup> En lengua española pueden verificarse los trabajos de Santiago Madrigal con mucha bibliografía referida. Cf. por ejemplo, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2016. Cf. también, Philippe Roy. *Bibliographie du Concile Vatican II*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, y los informes bibliográficos periódicos de Massimo Faggioli, el último de ellos: "Vatican II: Bibliographical Survey 2016-2019". *Cristianesimo nella storia* 40 (2019): 171-198.

subalternidad, colonialidad, poscolonialismo, decolonialidad, geopolítica del conocimiento, justicia cognitiva, etc.<sup>3</sup>. No es necesario compartir todas sus interpretaciones históricas o sus análisis teóricos, incluso debido a su gran diversidad, para reconocer que en estos posicionamientos residen, al menos, advertencias y críticas bien fundadas<sup>4</sup>. La asunción de la conciencia histórica, la entrada del tiempo en la teología, como la han designado algunos, la relevancia reconocida a la localización, al lugar de enunciación, al contexto sociocultural, a la diversidad epistémica del mundo son también formas de expresar características centrales de una atmósfera decisiva en la construcción de identidades creyentes, comunidades eclesiales y teologías significativas en una lógica dialogal marcada por la interculturalidad.

En ese contexto un aspecto medular del evento conciliar adquiere creciente relevancia con el tiempo. La diferencia entre el depósito de la fe como un conjunto y la forma histórica que asume ese contenido doctrinal —idea clave, aunque todavía incipiente de Juan XXIII en su discurso inaugural de octubre de 1962— devela la llamada pastoralidad que distingue al Vaticano II y es una perspectiva de fondo en los desarrollos que aquí se ofrecen, cuando se formula, precisamente, la cuestión acerca de la figura histórica de la fe, la Iglesia y la teología en nuevas situaciones culturales en los más diversos contextos geográficos. En dicha «diferencia» se juega en buena medida la cuestión del carácter pastoral de la enseñanza y la transmisión de la fe, la tarea de la inculturación e interculturalidad y la promoción de un escenario eclesial poscolonial que sucede al segundo milenio del cristianismo. Como ha escrito Christoph

---

<sup>3</sup> Cf. Walter Mignolo. "On Subalterns and other Agencies". *Postcolonial Studies* 8, n.º 4 (2005): 381-407; Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007; Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010; Graham Huggan. *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. New York: Oxford University Press, 2013; Enrique Dussel. "Descolonización epistemológica de la teología". *Concilium* 350 (2013): 23-34; Andreas Nehring y Simon Wiesgickl, eds. *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018; Judith Gruber. "Doing Theology with Cultural Studies. Rewriting History – Reimagining Salvation – Decolonizing Theology". *Louvain Studies* 42 (2019): 103-123; etc.

<sup>4</sup> Cf. Carlos Schickendantz. "¿El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo". *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 661-679.

Theobald la «fuerza del proyecto conciliar de Juan XXIII consistirá en establecer, por primera vez, un vínculo entre las dos problemáticas de la interpretación histórico-cultural de la *paradosis* y la función hermenéutica de la institución conciliar»<sup>5</sup>.

## 2. UNA MIRADA AL POSCONCILIO: ALGUNOS TEXTOS E INTERPRETACIONES

En el posconcilio han existido varios intentos de distinguir diversas etapas en el proceso de recepción del Vaticano II. En relación a las investigaciones científicas, al cumplirse los 50 años de la inauguración del Concilio, Joachim Schmiedl distinguió tres fases cronológicas sucesivas. La primera, que incluyó las traducciones a las distintas lenguas de los documentos finales y, particularmente, los primeros comentarios. El más significativo de ellos fue el contenido en los tres volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche*, publicado entre 1966 y 1968 por los principales teólogos conciliares. La segunda fase la ubicó Schmiedl en torno al Sínodo extraordinario de 1985 centrada en la idea de una eclesiología de comunión. La tercera fase, más amplia y dinámica, la advirtió entonces el teólogo de Vallendar, a partir de 1990 con el trabajo del equipo internacional dirigido por Giuseppe Alberigo, producto de la llamada escuela de Bolonia<sup>6</sup>. Indudablemente, la obra en cinco volúmenes y traducida a siete idiomas, *Historia del Concilio Vaticano II*, constituyó uno de los hitos más importantes, cargado de consecuencias para la investigación y el debate posterior<sup>7</sup>. La edición italiana se publicó entre los años 1995 y 2001. En el escenario eclesial y teológico fuertemente condicionado por esa magna obra debe situarse el famoso discurso de J. Ratzinger/Benedicto XVI de diciembre de 2005 que resultó determinante para los términos en que se

---

<sup>5</sup> Christoph Theobald. *La réception du concile. 1. Accéder à la source*. Paris: Cerf, 2009, 203.

<sup>6</sup> Cf. Joachim Schmiedl. "Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil". *Theologische Revue* 108 (2012): 4-6.

<sup>7</sup> Cf. Giuseppe Alberigo, dir. *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. 1-5*. Salamanca: Sígueme/Peeters, 1999-2008; Silvia Scatena. "1962-2012: la storia dopo la Storia? Contributi e prospettive degli studi sul Vaticano II dieci anni dopo la Storia del concilio". *Cristianesimo nella storia* 34 (2013): 1-13.

planteó el debate internacional acerca del Concilio y su interpretación en los años siguientes. Serían difíciles de contar los artículos publicados en esos años, en las más distintas lenguas, acerca de la hermenéutica de la continuidad y la de la discontinuidad. Como es sabido, el texto de Benedicto XVI era más diferenciado que esa simple dialéctica, puesto que postulaba una hermenéutica de la reforma en la continuidad, pero el debate se planteó en aquellos términos opuestos, polémicos. El pontificado de Francisco, con una relación muy diversa con el Concilio, casi ha hecho olvidar uno de los rasgos distintivos del debate bibliográfico en la era Benedicto caracterizado por «estériles disputas hermenéuticas»<sup>8</sup>.

Las décadas recientes del posconcilio muestran también varias publicaciones de relieve. Destaco dos de ellas, sin desconocer tantos trabajos meritorios<sup>9</sup>. Una obra producida en los primeros años del siglo XXI es muy relevante. Con autores casi exclusivamente de lengua alemana se llevó a cabo un proyecto centrado en la Universidad de Tübingen, Alemania, que concluyó en 2005 con un nuevo comentario a toda la obra conciliar en cinco volúmenes bajo la dirección de Peter Hünemann y Bernd Jochen Hilberath<sup>10</sup>. Por razones de acceso lingüístico, no tuvo la repercusión deseada en otras regiones geográficas. Si la Historia de Alberigo representó un hito en el posconcilio desde la perspectiva histórica, la obra dirigida por Hünemann y Hilberath constituyó el emprendimiento más relevante desde el aspecto de un comentario sistemático. En 2014, en el marco de una iniciativa de la *Associazione teológica italiana*, se inició la publicación de un nuevo comentario a todos los documentos del Concilio Vaticano II en lengua italiana. La edición general, a cargo de Serena Noceti y Roberto Repole, cuenta con la participación de más de 30 especialistas, en su gran mayoría pertenecientes a ese espacio lingüístico. Al promediar

---

<sup>8</sup> Christoph Theobald. *Urgences pastorales du moment présent*. Montrouge: Bayard Editions, 2017, 12.

<sup>9</sup> Cf. solo como indicación en espacios geográfico-lingüísticos diversos: Shaji George Kochuthara, ed. *Revisiting Vatican II. 50 Years of Renewal*. 3 vol. Bangalore: Dharmaram Publications, 2014-2015; Décio Passos y Wagner Lopes Sanchez, eds. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2015; José Villar, ed. *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*. Pamplona: EUNSA, 2015; Ormond Rush. *The Vision of Vatican II. Its Fundamental Principles*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2019; etc.

<sup>10</sup> Peter Hünemann y Bernd Jochen Hilberath, eds. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. 5 vol. Freiburg i.B.: Herder, 2004-2005.

el año 2021 ya han sido publicados ocho volúmenes; solo falta el noveno, de evaluación general<sup>11</sup>.

En ese contexto bibliográfico brevemente esbozado algunas interpretaciones, por diversos motivos, han sido fundamentales en el desarrollo de la comprensión del Concilio. Refiero aquí a dos de ellas que ensayaron criterios hermenéuticos específicos sobre el Vaticano II, y no solo «principios de interpretación general», como los formulados por W. Kasper y H. Pottmeyer de la década de los 80, aplicables, prácticamente, a cualquier concilio de la historia de la Iglesia<sup>12</sup>.

En 1992 Giuseppe Alberigo publicó uno de los textos sobre la interpretación del Concilio que más repercusión tuvieron en las décadas siguientes: “Criterios hermenéuticos para una historia del Vaticano II”<sup>13</sup>. Representó un salto de calidad en relación a los análisis hermenéuticos anteriores. Que la propuesta proviniera de un historiador y no de un teólogo sistemático no parece que haya sido algo casual. Su mérito se debió, quizás, al hecho de prestarle más atención a la «efectiva fisonomía de la asamblea» conciliar, al desarrollo de su dinámica, a la «identidad singular del Vaticano II»<sup>14</sup>. De allí su propuesta de «elaborar criterios hermenéuticos propios» que, «sobre la base del análisis rigurosamente crítico de las fuentes», prestara atención a la «singularidad de un Concilio “pastoral”»<sup>15</sup>. Según su análisis no se trataba de encontrar un único criterio, sino de una serie de criterios «complementarios los unos con los otros», de modo que no redujeran la complejidad del Concilio. Además, dichos criterios o principios debían someterse a la verificación, «eventualmente incluso rectificación o modificación a la luz de los resultados del análisis de las fuentes». Pero no obstante esa pluralidad, uno de ellos fue

---

<sup>11</sup> Cf. Serena Noceti y Roberto Repole, eds. *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 9 vol. Bologna: EDB, 2014-2021.

<sup>12</sup> Cf. Hermann Pottmeyer. “Hacia una nueva fase de recepción de Vaticano II. Veinte años de hermenéutica”. En *La recepción del Vaticano II*, editado por Giuseppe Alberigo, y Jean-Pierre Jossua, 49-67. Madrid: Cristiandad, 1987; Walter Kasper. “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio”. En *Teología e Iglesia*, 401-415. Barcelona: Herder, 1989.

<sup>13</sup> Publicado en varios idiomas tuvo su versión definitiva en italiano en 1995. Ahora en la colección de ensayos de 2009. Utilizo aquí esta versión. Giuseppe Alberigo. “Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II”. En *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*, 34, 36. Bologna: II Mulino, 2009.

<sup>14</sup> Alberigo, “Criteri ermeneutici”, 37, 44.

<sup>15</sup> Alberigo, “Criteri ermeneutici”, 34, 32-33.

considerado como el «principal criterio hermenéutico»: el «Concilio-evento»<sup>16</sup>. La intención de Juan XXIII, la naturaleza pastoral del Concilio, la categoría de *aggiornamento* como objetivo del Vaticano II y la búsqueda del consenso y la unanimidad alentada por Pablo VI fueron los otros criterios propuestos. La afirmación de Massimo Faggioli creo que refleja lo sucedido en las décadas siguientes: «la corriente principal de la teología e historiografía católica aceptó largamente los criterios hermenéuticos del Vaticano II propuestos por Giuseppe Alberigo»<sup>17</sup>.

Pienso que un artículo anterior de Karl Rahner, “Interpretación teológica fundamental del Vaticano II”, originalmente de 1979, acrecienta su valor con la distancia temporal. Por una parte, ofrece un diagnóstico del modelo eclesial heredado y, por otra, señala una dirección deseada para nuestro futuro programable como Iglesia católica del tercer milenio. La «interpretación fundamental» de Rahner constituye una de las lecturas globales y epocales del Concilio más citadas y con más consenso internacional. Creo que las décadas transcurridas y algunos nuevos desafíos y enfoques permiten valorar aún más aquel último texto de Rahner sobre el Concilio en su bibliografía personal<sup>18</sup>. Su renovada lectura y análisis, imposible aquí por razones de espacio, prestando particular atención a los lentes hermenéuticos provenientes de una perspectiva decolonial, como se destacó en la introducción, sacaría a la luz su lúcida y fuerte crítica al modelo de exportación de una forma cultural de cristianismo que ha caracterizado el segundo milenio, en buena medida todavía vigente, y pondría de relieve la cuestión acerca de los poderes creativos de las comunidades eclesiales en un nuevo contexto cultural que destaca el teólogo alemán y que, estimo, es un aspecto que ha pasado más desapercibido en la bibliografía que acoge positivamente ese texto.

El gran desafío que Rahner señala para la Iglesia del tercer milenio en el que se juega la fidelidad al sentido que tuvo el Vaticano II es bien preciso: de «empresa exportadora» (*Exportfirma*) de un cristianismo occidental a una «Iglesia mundial» (*Weltkirche*) enraizada en cada contexto

---

<sup>16</sup> Alberigo, “Criteri ermeneutici”, 34, 36.

<sup>17</sup> Massimo Faggioli. “Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010”. *Cristianesimo nella storia* 32 (2011): 755-791, 758, 768.

<sup>18</sup> Karl Rahner. “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”. En *Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bd. 21/2*, 970-981. Freiburg i.Br.: Herder, 2013.

cultural<sup>19</sup>. Rahner describe la tarea para la Iglesia del posconcilio en términos severos, decisivos:

«[...] o la Iglesia ve y reconoce estas diferencias esenciales de las otras culturas, en el seno de las cuales debe llegar a ser Iglesia mundial, y de ese reconocimiento saca las consecuencias necesarias con audacia paulina, o bien permanece como una Iglesia occidental, a fin de cuentas, traicionando de esta manera el sentido que ha tenido el Vaticano II»<sup>20</sup>.

Si bien nadie está en condiciones de prever sobre la situación futura de una Iglesia mundial, argumenta Rahner en su texto, surge la pregunta acerca de «con qué conceptos, bajo cuáles nuevos aspectos el antiguo mensaje del cristianismo deberá ser predicado» en los distintos continentes y situaciones culturales. Quiénes serán los *protagonistas primarios* de ese proceso no es un asunto menor, sino un elemento esencial: «deben ser esos mismos pueblos y culturas las que descubran eso poco a poco»<sup>21</sup>. Esta afirmación leída décadas después, en contextos culturales aún más conscientes de la vinculación entre la centralización romana de la Iglesia y los proyectos coloniales, adquiere una importancia aún más relevante. Es un punto clave en la revisión de la «empresa exportadora» y que fundamenta y reclama la necesidad de una reflexión crítica a la manera de la «ecología de saberes», según la estimulante propuesta del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, fundada en la «inagotable diversidad de la experiencia del mundo»<sup>22</sup>.

Esta tarea requerirá una renovada profundización de la «sustancia fundamental última del mensaje cristiano», atendiendo a la jerarquía de verdades recordada por el Concilio. De allí, imagina Rahner, emergerá

---

<sup>19</sup> Cf. Rahner, “Theologische Grundinterpretation”, 978: era un «cristianismo occidental y *quiso establecerse como tal*, sin aventurar un nuevo inicio real interrumpiendo ciertas continuidades para nosotros obvias, como demuestran las varias cuestiones de los ritos, la exportación del latín del culto litúrgico a países donde la lengua latina no fue una realidad histórica, la obviedad con que se quiso exportar el derecho romano occidental con el derecho canónico, la ingenua obviedad con la que se quiso imponer hasta los detalles la moral burguesa del Occidente a hombres de culturas extranjeras, en lo que se reveló como rechazo de las experiencias religiosas de otras culturas, etc.» (cursiva mía).

<sup>20</sup> Rahner. “Theologische Grundinterpretation”, 978.

<sup>21</sup> Rahner. “Theologische Grundinterpretation”, 979.

<sup>22</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos. *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017, 237-263.

un pluralismo de predicaciones, de teologías, de liturgias, que «no puede consistir solo en el uso de las varias lenguas maternas», y del derecho eclesial. Se plantearán así enormes desafíos para «mantener y consolidar una unidad de la fe». En ese escenario el servicio del ministerio petrino deberá actuar de manera diferente a lo acostumbrado, «una tarea del todo diversa de aquello enseñado hasta ahora por la autoridad magisterial romana al interior de un horizonte de comprensión occidental común»<sup>23</sup>. Desde esta perspectiva se advierte mejor cuán estratégico es el debate sobre la centralización romana de la Iglesia, recién aludido, y sobre la «papalización del catolicismo»; a juicio de John O'Malley, «el cambio del milenio» concluido<sup>24</sup>, en tanto figura arquitectónica clave de la «forma gregoriana» de la Iglesia, «nunca abandonada»<sup>25</sup>. No es solo un asunto de tecnicismos históricos o teológicos, ni se trata de un mero «complejo antirromano», sino que en esa legítima disputa se juega un partido ineludible acerca del futuro del catolicismo concebido en términos de interculturalidad; podría decirse, en los términos de Rahner, en buena medida es la cuestión acerca de la fidelidad o la traición al «sentido que ha tenido el Vaticano II».

El planteo de Rahner, junto al de otros ejemplos posibles, muestran que a partir de principios y tradiciones propias de un pensamiento europeo es posible esbozar, con sentido autocrítico, un escenario eclesial decolonial, «lo que podría llamarse una “desmediterrización” de la fe católica, condición *sine qua non* de una inculturación lograda»<sup>26</sup>. Por lo demás, como es sabido, una «mentalidad» colonial —de «empresa exportadora» de un tipo cultural de cristianismo— ha viciado las mismas vidas de las iglesias locales en diferentes regiones, más en general, a las dirigencias a todos los niveles, no solo eclesiales y teológicas.

Otro punto del texto de Rahner, que está en relación con reflexiones que se ofrecen más adelante, quiero destacar: su referencia explícita en este contexto a la originalidad del género literario y teológico de *Gaudium et spes*. «¿Tendrá este distinto género de afirmaciones una importancia más apremiante en el futuro?». Reconoce que allí no puede «profundizar en

---

<sup>23</sup> Rahner. “Theologische Grundinterpretation”, 979-980.

<sup>24</sup> Cf. John O'Malley. “The Millennium and the Papalization of Catholicism”. *America* 182, 12 (2000): 8-16.

<sup>25</sup> Cf. Ghislain Lafont. *Imagining the Catholic Church*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000, 37.

<sup>26</sup> Christoph Theobald. “La pastoralidad de la teología. Para una transformación kerygmática y hermenéutica de la teología sistemática”. *Teología* 129 (2019): 183.

estas cuestiones, aun cuando éstas serían apropiadas para colaborar en la respuesta a la cuestión acerca de cuál fue la peculiaridad teológica de este Concilio»<sup>27</sup>. El análisis de su texto de 1967, «Sobre la problemática de una “Constitución pastoral”», en el que formula una «teoría del conocimiento eclesial» para una «decisión histórica colectiva» localmente situada, colaboraría a delinear trazos teológicos para el proceso decolonial referido<sup>28</sup>. El significado peculiar de la Constitución pastoral en los procesos de recepción conciliar en los diversos continentes tiene una vinculación intrínseca con el género de cuestiones esbozadas.

### 3. LA IDENTIDAD DE LA FE CRISTIANA, SU INTERPRETACIÓN Y SU TRANSMISIÓN EN JUEGO HOY

Creo que existe un consenso internacional entre los especialistas del Vaticano II acerca de la importancia de los trabajos de Christoph Theobald sobre la obra conciliar. En sus publicaciones no solo es posible encontrar eruditos análisis sobre el Concilio y sus debates, sino también una consistente propuesta acerca de su actualidad y su servicio para la configuración del cristianismo y de la Iglesia en el tiempo por venir.

Al inicio de su obra de 2015, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, Theobald manifiesta dos preocupaciones en relación al Vaticano II: por una parte, la distancia temporal y, sobre todo, cultural con la época del Concilio, que cuestiona la posibilidad de acudir a él como una referencia común y, por otra, la forma adecuada de enfrentar una situación cultural inédita que, en el caso europeo, junto a otros/as autores/as, él califica como de «exculturación» de la fe. En ese marco, su interés radica en poner de relieve la actualidad y, sobre todo, el significado que el Concilio tiene para el futuro de la vida de la Iglesia<sup>29</sup>. La comprensión de la profundidad de los cambios y los inéditos desafíos culturales, que Theobald caracteriza en múltiples oportunidades<sup>30</sup>, por una parte, y la comprensión en un de-

---

<sup>27</sup> Rahner. “Theologische Grundinterpretation”, 980.

<sup>28</sup> Cf. Karl Rahner. “Zur theologischen Problematik einer ‘Pastoralconstitution’”. En *Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bd. 21/2*, 904-922. Freiburg i.Br.: Herder, 2013.

<sup>29</sup> Cf. Christoph Theobald. *Le concile Vatican II. Quel avenir?* Paris: Cerf, 2015.

<sup>30</sup> Cf. Christoph Theobald. *Urgences pastorales*, 25-136; Christoph Theobald. *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*. Freiburg i.Br.: Herder, 2018, 21-33.

terminado sentido de la pastoralidad del Concilio en estrecha relación con la conciencia de la nueva situación histórica, por otra, lo invitan a formular un diagnóstico que considero apropiado no solo para el futuro del cristianismo en Europa, sino para la emergencia y desarrollo de la «Iglesia mundial» (Rahner) planteada antes:

«Las cuestiones centrales que debemos afrontar entonces como cristianos/as y teólogos/as *no son primordialmente de orden eclesiológico, sino que surgen esencialmente de la teología fundamental*: es la identidad misma de la fe cristiana, su interpretación y su transmisión lo que están en juego hoy»<sup>31</sup>.

Con estas perspectivas a continuación pongo de relieve trazos fundamentales de la interpretación conciliar del teólogo de París, que, además, se articulan bien con las preocupaciones centrales del texto de Rahner referido.

### 3.1. ¿LA RECEPCIÓN HA PRIVILEGIADO EXCESIVAMENTE EL ASPECTO ECLESIOLOGICO DE LA OBRA CONCILIAR?

Una gran preocupación de Theobald repetida en sus trabajos puede formularse así: la recepción ha privilegiado desmedidamente el aspecto eclesiológico de la obra conciliar<sup>32</sup>. No faltan ejemplos y argumentos para comprender esta observación. Hay que reconocer que dicha concentración eclesiológica se verifica ya en el mismo proceso del Vaticano II, además de importantes manifestaciones en la etapa de recepción. Una simple mirada a las contribuciones de los obispos a la consulta de 1959 de Juan XXIII en la fase antepreparatoria confirma esta idea. Completar la tarea eclesiológica no resuelta del Vaticano I era un argumento repetido. Por otra parte, el importante discurso de Pablo VI al inaugurar el segundo periodo conciliar, en setiembre de 1963, es otro momento relevante desde esta perspectiva. La búsqueda de una «completa definición de sí misma», frase llamativa del papa por su enorme pretensión, fue formulada allí como una tarea central del Concilio. De manera análoga en las décadas siguientes es posible verificar múltiples acontecimientos

<sup>31</sup> Christoph Theobald. "Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception". *Laval théologique et philosophique* 67 (2011): 427.

<sup>32</sup> Cf. Christoph Theobald, *La réception du concile*, 27, 539, 649, 651, etc.

que confirman esta lectura de la obra conciliar. El Sínodo extraordinario de 1985 representa un paso importante: la eclesiología de comunión es propuesta como la idea central del Vaticano II. En buena medida la agenda posconciliar se centra en una renovación eclesial con las temáticas de los sínodos de obispos, y sus respectivos documentos, referidos a las diversas formas de vida: laicado (1987), presbiterado (1990), vida consagrada (1994), episcopado (2001).

En particular, en relación al mismo proceso conciliar, Theobald escribió en su gran volumen de 2009:

«[...] el sentido del corpus conciliar resulta diferente según se lo considere en función de la idea roncalliana de pastoralidad o a partir del plan Suenens, que comienza a imponerse en el Concilio a fines del primer período: ¿es necesario situar el principio del futuro conjunto textual *más bien* en la conciencia eclesial, extendida entre lo interno y lo externo de la Iglesia, como quisiera el primado belga, o más bien en la palabra de Dios, recibida por la Iglesia en el mundo actual gracias a una relación nueva —calificada como “pastoral”— con la Escritura y con la tradición, como sugiere el discurso de apertura de Juan XXIII?»<sup>33</sup>.

Theobald advierte que, debido a que esta segunda perspectiva con sus formulaciones hermenéuticas más precisas recién fue introducida al final del Concilio —en *Gaudium et spes*, *Ad gentes* y *Dignitatis humanae*—, ella no pudo tener un impacto sobre los textos precedentes; lo que finalmente produjo «una suerte de vacilación hermenéutica que hipotecará pesadamente» el período posconciliar<sup>34</sup>. La conciencia histórica emergida efectivamente en el último período —«que permite hablar de la historia como lugar teológico» y precisar «la tarea última de un *nuevo examen* de la revelación *misma*»— no pudo ejercer influencia estructural en el conjunto del corpus<sup>35</sup>. Piensa que, si se privilegia una lectura eclesiológica y doctrinal del Concilio, «se concebirá la recepción pastoral esencialmente como una *reforma de la institución eclesial y de sus tareas (munera)* confiadas a los diversos actores pastorales». Si, por el contrario, se es más sensible a la «dificultad hermenéutica del cristianismo contemporáneo al proponer la fe», se ingresará a la recepción por la Constitución sobre la revelación y a una práctica pastoral que refiere a la Escritura en su

---

<sup>33</sup> Theobald. *La réception du concile*, 278.

<sup>34</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 314-315, 361.

<sup>35</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 311, 313, 420, 486, 514, 667, 691, 819.

interpretación contextual con el discernimiento de los signos de los tiempos<sup>36</sup>. En el primer caso se está frente a la exigencia evangélica de reforma, que Theobald caracteriza como la segunda fase de la conciencia hermenéutica en la historia de la Iglesia emergida en el proceso de división del cristianismo occidental; en el segundo caso, refiere a la tercera fase que, a partir de fines del siglo XVII, lenta y progresivamente presta atención a la historia y al contexto cultural de los destinatarios del Evangelio<sup>37</sup>.

### 3.2. LA ÚLTIMA PALABRA DEL CONCILIO SOBRE EL ASUNTO HERMENÉUTICO

En el análisis de Theobald «la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico» se encuentra en el texto de *Ad gentes* 22<sup>38</sup>. Se trata de «un nuevo examen de la revelación misma» que implica más que una adaptación o acomodación que representaría «una cierta exterioridad o una relación instrumental entre verdad y contexto histórico» como da que pensar la expresión utilizada en GS 44, «*verbi revelati accommodata praedicatio*»<sup>39</sup>. Sin desconocer los límites de la «estructura hermenéutica» de *Gaudium et spes* —«el círculo hermenéutico aparece solo en algunos pasajes»—, afirma que GS 44, donde se explicita el proceso de discernimiento de GS 11, constituye «el proceso hermenéutico codificado»<sup>40</sup>,

<sup>36</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 885.

<sup>37</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 179-203. La primera etapa refiere a la formación de varias instancias reguladoras, entre ellas la institución conciliar; la tradición como consenso, la «regla cierta» del Concilio Constantinopolitano II (553), las famosas formulaciones del *Commonitorium* de Vincenzo de Lerins redactado entre Éfeso y Calcedonia, etc. Cf. Theobald. *La réception du concile*, 162-179.

<sup>38</sup> Cf. AG 22: «[...] es necesario que en cada gran territorio sociocultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación. Con ello se descubrirán los caminos para una adaptación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana» (cursivas mías). Las múltiples propuestas de corrección de esas frases (AS IV, 7, 60s.), que no fueron aceptadas, corroboran la importancia del pasaje, destaca Theobald.

<sup>39</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 314, 313, 318, 781.

<sup>40</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 788, 318. Cf. GS 44: «Desde el comienzo de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje de Cristo con los conceptos y

que «consiste en la interpretación contextual del Evangelio»<sup>41</sup>. Destaca finalmente, el lugar de *Dignitatis humanae* como «un *paradigma* del discernimiento conciliar de los “signos de los tiempos”»<sup>42</sup>.

Se trata, en la mente del teólogo de París, de una «transformación misma de lo “dogmático”», esto es, «la forma pastoral de lo dogmático», ya que en una situación cultural diferente «se percibe de un modo diverso el sentido mismo de la revelación». Se ha tomado conciencia progresivamente de que «la revelación no existe *fuera* de su *recepción histórica* [...] Es necesario, ante todo, registrar este cambio inaudito»<sup>43</sup>. Está en juego «la presencia ineludible del *círculo* hermenéutico», la «relación reflexiva y creativa con la tradición», a la luz de la «asombrosa creatividad social y teológica de las comunidades primitivas»<sup>44</sup>.

---

en la lengua de diversos pueblos y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico: procedió así a fin de adaptar el Evangelio, en los límites convenientes, a la comprensión de todos y a las exigencias de los sabios. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada (*verbi revelati accommodata praedicatio*) debe mantenerse como la ley de toda evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas (LG 13)». Si la terminología de la adaptación o acomodación tiene su límite, Theobald piensa que la frase final del párrafo consigue superar esa cierta «exterioridad o relación instrumental entre el evangelio y su contexto» al inscribir el proceso de interpretación y de juicio que es el discernimiento en un movimiento circular en el que se va, de la palabra divina a los múltiples lenguajes de nuestro tiempo, y de estos a la inteligencia de la verdad revelada. Constituye un movimiento análogo al percibido en AG 22 y, a su modo, en GS 58. Cf. Theobald. *La réception du concile*, 781-782.

<sup>41</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 781.

<sup>42</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 794, 813, 818, 895-896. Los números DH 10 a 12 «representan el único ejemplo en el Concilio de un trabajo explícito de una relectura de la tradición bíblica, esto es, de la vida de Jesús, *en función de una problemática inédita y de un nuevo ethos cultural*. [...] Se entiende entonces por qué *Dignitatis humanae* puede ser considerada como un *paradigma* de discernimiento, aquel que se aproxima más al principio pastoral y ecuménico del Concilio, con todas sus implicancias sobre el plano de la auto reforma de la Iglesia y de un renovado respeto del contexto cultural de todos los oyentes de la palabra de Dios». Cf. Theobald. *La réception du concile*, 813. Junto a ese «trabajo explícito», DH «muestra que la historia, o su relectura, es un lugar teológico que, por motivo de una distancia claramente individualizada, conduce a una reinterpretación creativa de las Escrituras y de la tradición; algunos pasajes de la Constitución pastoral lo afirman de manera programática..., *Dignitatis humanae* lo pone realmente en práctica». Cf. Theobald. *La réception du concile*, 819.

<sup>43</sup> Theobald. *La réception du concile*, 251, 258, 265, 689.

<sup>44</sup> Theobald. *La réception du concile*, 689, 691-692.

### 3.3. EL CONCEPTO DE PASTORALIDAD Y UN *MODUS PROCEDENDI* CODIFICADO EN LA OBRA CONCILIAR

En ese marco de ideas se entiende su comprensión del concepto de pastoralidad, que se formula de maneras diversas, aunque próximas, en distintos contextos temáticos: «es una manera de designar esta nueva complejidad acerca de una escucha *contextualizada* de la Palabra de Dios en el corazón de un proceso histórico de aprendizaje, que de algún modo se ha cristalizado durante el Concilio, para ser legado a la posteridad»<sup>45</sup>.

La unidad del corpus dada por el principio de pastoralidad «es en realidad un evento, el evento teologal de la escucha y del anuncio» vivido en la celebración del Concilio, «proyectado en el corpus textual» para hacer «posible un mismo evento teologal de recepción y de escucha y de anuncio o tradición del evangelio bajo sus múltiples formas; un evento que se producirá cada vez que la lectura de la Escritura y todo lo que ella presupone desde un punto de vista eclesial y antropológico» lo hagan posible<sup>46</sup>. De allí que la recepción no se reduzca a una «simple “aplicación”, material de un “proyecto” controlable por un procedimiento estratégico»; se trata, más bien, de «reinventar” la *experiencia* misma del Concilio en un espacio más reducido y culturalmente más localizado» como ha sucedido —en un proceso de «recepción creativa»— en tantos sínodos a diversos niveles<sup>47</sup>. Por tanto, piensa Theobald, el Vaticano II debe entenderse como la experiencia teológica de una asamblea que, precisamente, «en una situación histórica completamente inédita, quiso realizar una obra de tradición, en el sentido más radical del término, de una reinterpretación global del cristianismo»<sup>48</sup>.

El concepto de pastoralidad, antes esbozado, que se traduce en un *modus procedendi* codificado en la obra conciliar, especialmente en *Ad gentes* 22 y *Gaudium et spes* 44, le parece decisivo. «Supone una relación *constitutiva* entre la evangelización y sus destinatarios, y consiste en conjugar una hermenéutica del Evangelio y una hermenéutica de las lenguas y las culturas, susceptibles de recibir la Buena Noticia de Cristo»<sup>49</sup>. Esta

<sup>45</sup> Theobald. *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 160.

<sup>46</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 468, 474, 475, 654, 674, 697, 793.

<sup>47</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 680.

<sup>48</sup> Theobald. “Vaticano II: un corpus, un style”, 427.

<sup>49</sup> Christoph Theobald. “La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia”. *Concilium* 377 (2018): 461.

forma de proceder implica una «escucha estereofónica» y varias prácticas. Por una parte, la escucha eclesial de la Palabra de Dios que se concreta, especialmente, mediante la práctica de la lectura de la Biblia (DV), por otra, mediante la lectura de los signos de los tiempos (GS). La escucha de la voz de Dios solo es posible en una escucha estereofónica de «las múltiples voces de nuestro tiempo» (GS 44) y, añade, en sus resonancias en la conciencia, la propia voz. Estas dos lecturas —o escuchas— no pueden separarse, si no, ambas fracasan (interpretación de la Biblia e interpretación del momento presente). «El punto nodal de la pastoralidad es la relación no explicitada entre la Constitución sobre la revelación *Dei Verbum* y la Constitución pastoral *Gaudium et spes*»<sup>50</sup>; refiere a lo que Theobald califica como «el límite del proceso redaccional y el problema de la *intertextualidad del corpus*»<sup>51</sup>.

Por otra parte, esta doble tarea hermenéutica intrínsecamente vinculada no puede concretarse si esas prácticas no están fundadas en determinadas disposiciones personales (SC 11: «*recti animi dispositionibus*»), en una capacidad de escucha y aprendizaje, si se carece de una iniciación espiritual que da acceso a la interioridad y, últimamente, al coloquio personal individual y litúrgico con Dios (SC). Estas prácticas —un «trípode pedagógico»<sup>52</sup>— acontecen en la ilimitada pluralidad de las experiencias contextualizadas de sus protagonistas y destinatarios. Implican, además, una manera de entendernos mutuamente, una búsqueda común de la verdad (UR, NA), con estrategias no autoritarias basadas en el diálogo y la argumentación (DH), efectuadas y concretadas en una manera conciliar o sinodal (LG, OE, CD, PO, PC, AA).

Este *modus procedendi* o también llamado por él «gramática generativa» —la «doble escucha» y las varias «prácticas»— origina un «proceso eclesio-genético», una «fundación» de la Iglesia «desde abajo», tal como en el Concilio se describe para las nuevas Iglesias de misión. Al decreto *Ad gentes* hay que «atribuirle la función de clave de interpretación de las dos grandes constituciones dogmática y pastoral..., díptico eclesio-anropológico que ha dominado hasta hoy la recepción del Vaticano II»; «es el primer documento oficial que desarrolla una “eclesiogénesis”»<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Theobald. *Christentum als Stil*, 35.

<sup>51</sup> Theobald. *La réception du concile*, 772.

<sup>52</sup> Cf. Theobald. *Urgences pastorales*, 376.

<sup>53</sup> Cf. Theobald. *Urgences pastorales*, 431.

Theobald advierte que la perspectiva fundadora de las comunidades primitivas no ejerce una función estructurante en *Lumen gentium*. De allí su invitación a interpretar la visión global de *Lumen gentium* a partir de la perspectiva eclesio-genética del documento sobre las misiones<sup>54</sup>. A su juicio, dicha «gramática inventada por el Concilio» constituye una «manera de formar hoy existencias cristianas y eclesiales en nuestra propia situación cultural»<sup>55</sup>. Se trata de un «proceso eclesio-genético» a la búsqueda de una figura de Iglesia portadora de futuro.

Es claro para Theobald que en el «*modus procedendi* pastoral», ese «conjunto procesual complejo» a partir de su cuerpo textual recién esbozado, «no una visión estática»<sup>56</sup>, se encuentra la enseñanza más decisiva y cargada de futuro del Vaticano II<sup>57</sup>. Responde con él a la cuestión planteada acerca de la identidad cristiana, su formación y transmisión.

De este modo, con el desarrollo de la posición de Theobald —en particular a la luz de su diagnóstico acerca de la cuestión central focalizada no primordialmente en el orden eclesiológico, sino en el plano de la teología fundamental, la cuestión identitaria, su interpretación y transmisión— queda contextualizada su pregunta:

«Sí o no, la fe cristiana, ¿tiene una estructura fundamentalmente relacional? Es decir, ¿se sitúa constitutivamente en la relación entre quien la ofrece y el posible receptor en el que ya actúa discreta o potencialmente? Entonces, ¿es por esta razón teológica que siempre hay que “reinventarla” cuando cambia el ciclo cultural? Si es así, es el principio de “pastoralidad”, el vínculo de este principio con el concepto mismo de “tradición” y la creatividad interna de la tradición cristiana lo que debe ser activado y considerado hoy»<sup>58</sup>.

La proximidad con el planteo de fondo de Rahner en el texto citado no debe pasar desapercibida, por ejemplo, acerca de la radical creatividad requerida: por la estructura relacional de la fe «hay que “reinventarla” cuando cambia el ciclo cultural» o, como Theobald describe repetidas veces, la tarea acerca de «un re-encuadre global del cristianismo» o de una reinterpretación de «la tradición *en su totalidad*» que se expresa en

<sup>54</sup> Cf. Theobald. *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 167, 212, 214, 208, 209.

<sup>55</sup> Theobald. *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 11, 160.

<sup>56</sup> Cf. Theobald. *Urgences pastorales*, 459.

<sup>57</sup> Theobald. *Christentum als Stil*, 2018, 34-44.

<sup>58</sup> Theobald. “Vatican II: un corpus, un style”, 427.

la «extensión en verdad inaudita de la obra conciliar»<sup>59</sup>. En esta perspectiva, además, es claro que la pluralidad cultural de la humanidad no es percibida como una amenaza, sino como la promesa de una fecundidad impredecible, incluso como «una nueva oportunidad para el Evangelio»<sup>60</sup>. El aspecto «creativo de la tarea hermenéutica emerge en toda su complejidad... gracias a una valoración positiva de la pluralidad histórico-cultural de los modos de vivir»<sup>61</sup>.

#### 3.4. UN TESTIMONIO DE LA TRANSFORMACIÓN: ¿UNA NUEVA VISIÓN DE LA REVELACIÓN?

Más allá de las explicaciones de Theobald expuestas, sería posible desarrollar cómo estas perspectivas han tenido una enorme importancia en los procesos eclesiales, teológicos y pastorales en la geografía eclesial, particularmente en el continente latinoamericano y caribeño. Podría mostrarse esta influencia, por ejemplo, mediante el análisis de una fórmula que tuvo un gran éxito en la bibliografía teológica de la región en el posconcilio: la historia como lugar teológico<sup>62</sup>. Otro asunto complementario también refleja la relevancia de esta perspectiva. Creo que tiene razón Salvador Pié-Ninot cuando en el interesante panorama de la Teología fundamental que ofrece en 2020 atestigua una especificidad regional: «quizá sea significativo observar que en la teología Latinoamericana existe una búsqueda de un nuevo modo de entender la Revelación»<sup>63</sup>. Efectivamente, Paulo Suess, por ejemplo, indica que las nuevas relaciones entre Iglesia, mundo e historia plantean diversas cuestiones como la de la revelación de Dios en la historia y sobre la historia como lugar teológico. La «continuidad de la revelación de Dios a través de los signos de los tiempos cuestiona cierto positivismo de la revelación que estaría cerrada con la muerte del último apóstol»; «la revelación acompaña la

<sup>59</sup> Cf. Theobald. *La réception du concile*, 25.

<sup>60</sup> Cf. Philippe Bacq y Christoph Theobald. *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*. Bruxelles-Montréal-Paris: Lumen Vitae-Novallis-Atelier, 2004.

<sup>61</sup> Theobald. *La réception du concile*, 192.

<sup>62</sup> Cf. Francisco de Aquino. "Sobre o conceito 'lugar teológico'". *Revista Eclesiástica Brasileira* 278 (2010): 451-453; Jorge Costadoat. "El 'lugar teológico' en Jon Sobrino". *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49; etc.

<sup>63</sup> Salvador Pié-Ninot. "55 años de manuales de Teología Fundamental en España, Portugal y Latinoamérica". *Revista Española de Teología* 80 (2020): 451.

evolución histórica»<sup>64</sup>. De forma análoga se expresan, también en Brasil, los biblistas Carlos Mesters y Francisco Orofino: el método ver-juzgar-actuar «cambió la visión que teníamos de la revelación de Dios»; se trata de una «visión más amplia de la Palabra de Dios»; el pueblo descubre «que Dios habla hoy a través de los hechos». Está en juego «una nueva visión de la revelación»<sup>65</sup>.

Como se observa en estudios más detallados que atienden al panorama internacional, se trata de un asunto no aclarado incluso en autores clave de estas corrientes teológicas. Claude Geffré anota que Marie-Dominique 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 historia»<sup>66</sup>. En cualquier caso, más allá de las propuestas y clarificaciones que se hayan alcanzado en estas décadas, el hecho de que la categoría clave de revelación haya sido puesta en el centro del debate es un reflejo de la importancia de la revisión metodológica en curso y un testimonio de la búsqueda por profundizar el proceso de contextualización de la fe y de la teología abierto en el Concilio y decisivo para el cristianismo del tercer milenio.

---

<sup>64</sup> Paulo Suess. “Sinais dos tempos”. En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, editado por João Décio Passos, y Wagner Lopes Sanchez, 899. São Paulo: Paulinas, 2015.

<sup>65</sup> Cf. Carlos Mesters y Francisco Orofino, “Leitura popular da Bíblia”. En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, editado por João Décio Passos, y Wagner Lopes Sanchez, 534-535. São Paulo: Paulinas, 2015. Cf. Jorge Costadoat. “Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación”. *Franciscanum* LX (2018): 171-202.

<sup>66</sup> Cf. Claude Geffré. “Théologie de l’incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu”. En *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, editado por Centre d’études du Saulchoir, 144-145. París, 1997. El mismo Geffré habla de una «revelación diferenciada», una «revelación continua»; «la Palabra de Dios atañe a una realidad compleja, análogica y diferenciada»; «es toda la historia humana la que es historia de la salvación, y que ésta a su vez coincide con la historia de la revelación de Dios». Cf. Claude Geffré. “La Palabra de Dios de las otras tradiciones religiosas y la historia de los pueblos como relato de Dios”. *Concilium* 335 (2010): 221-232.

#### 4. REFLEXIONES FINALES: «EL CONCILIO HA TEOLOGADO PASTORALMENTE». UNA «GRAMÁTICA DUAL»

La cuestión planteada acerca de cómo pensar «la identidad misma de la fe cristiana, su interpretación y su transmisión» en nuevos contextos culturales, inéditos, desafiantes y plurales encuentra en los lentes hermenéuticos aportados por Rahner —*Weltkirche* poscolonial— y Theobald —*modus procedendi* pastoral— luces adecuadas.

Reformulemos ahora el asunto con palabras y acentos levemente distintos a los Theobald acogiendo la observación de Rahner, referida más arriba, con la que llama la atención sobre la originalidad del género literario y teológico de *Gaudium et spes*. «¿Tendrá este distinto género de afirmaciones una importancia más apremiante en el futuro?» La respuesta a esa pregunta, añade, colaborará a explicar «la cuestión acerca de cuál fue la peculiaridad teológica del Vaticano II»<sup>67</sup>.

Aunque no pudieran explicar su exacta naturaleza, la mayoría de los participantes en el Vaticano II advirtieron la innovación metodológica que estaba en juego en el proceso de redacción de *Gaudium et spes*. Sería posible aportar muchos testimonios al respecto<sup>68</sup>. Textos teológicos de la época del Vaticano II reflejan diversas perplejidades ante un cambio no fácil de conceptualizar con las categorías reconocidas de entonces, en particular, 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», como afirmó el obispo panameño Marcos McGrath<sup>69</sup>; con «el método clásico de teología», sostenía Yves Congar, que «procedía normalmente por deducción», con el cual «aplicábamos principios establecidos con nuestra intención fijada en un dato doctrinal firme»<sup>70</sup>. La advertencia de Congar en 1968, por tanto, no pue-

<sup>67</sup> Cf. Rahner. "Theologische Grundinterpretation", 980.

<sup>68</sup> Sobre los debates en el aula conciliar en 1964 y 1965, cf. Carlos Schickendantz. "Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*". *Teología* 133 (2020): 183-215; Carlos Schickendantz. "*Gaudium et spes* – La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto periodo (1965) del Vaticano II". *Teología y Vida* 62 (2021): 201-233.

<sup>69</sup> Marcos McGrath. "La génesis de *Gaudium et spes*". *Mensaje* 153 (1966): 496.

<sup>70</sup> Yves Congar. "Theology's Tasks after Vatican II". En *Theology of Renewal*. Vol. 1: *Renewal of Religious Thought*, editado por Laurence K. Shook, 57. New York: Herder and Herder, 1968.

de minusvalorarse: «El concilio, con el Esquema XIII, pretendía iniciar una forma relativamente nueva de teología, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta. [...] Pienso que el significado epistemológico de este hecho es muy importante»<sup>71</sup>. En este sentido, no obstante todas las limitaciones de la Constitución pastoral, la afirmación de Hans-Joachim Sander décadas después, en términos diversos pero convergentes con los de Theobald, parece adecuada: «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»<sup>72</sup>, especificado por la polaridad advertida en *Gaudium et spes*, esto es, lugar y «principios» en interacción, una «gramática dual»<sup>73</sup>.

Como se verifica en los testimonios referidos, en el proceso conciliar se propuso germinalmente un punto decisivo para la construcción de una identidad cristiana *aggiornata* que también colaboró decididamente al surgimiento y a la fundamentación de las llamadas teologías contextuales, tan significativas y prometedoras, en los años siguientes; el inicio oficial de un giro decolonial en la teología, puede decirse<sup>74</sup>. La profundización de la fe requiere un doble movimiento explícito, *ambos constitutivos*, a modo de un círculo hermenéutico continuo en una interacción nunca cerrada: una inmersión en el Evangelio mismo y su tradición con sus procesos de inculturación en las diversas épocas y espacio culturales e, *inseparablemente*, una inmersión —cordial y multidisciplinar, también teológica— en la experiencia humana individual, social y ecológica; geográfica, temporal y culturalmente situada; radicalmente afectada por particularidades étnicas, de género y múltiples condiciones estructurales de variada condición; plural por definición. En esta forma de proceder se verifica una transformación metodológica que puede formularse, brevemente, como el reconocimiento de una cualitativamente nueva relevancia

<sup>71</sup> Yves Congar et al. *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires: C. Lohlé, 1970, 14 (cursiva mía).

<sup>72</sup> Hans-Joachim Sander. “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*”. En *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, editado Peter Hünemann, y Bernd Jochen Hilberath, 827. Freiburg i.Br.: Herder, 2005.

<sup>73</sup> Cf. Sander. “Theologischer Kommentar”, 592, 832, 843, 845.

<sup>74</sup> Cf. Carlos Schickendantz. “¿El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo”. *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 661-679.

—autoridad— a las experiencias humanas y a los acontecimientos históricos contemporáneos en el proceso de creer y argumentar.

Pero si es posible documentar la perplejidad que la innovación metodológica suscitaba en múltiples e importantes teólogos en la época conciliar, también se descubren reflexiones de entonces que en planteos como los de Rahner, Theobald y Sander encuentran un desarrollo ulterior, más sistemático. En un texto de diciembre de 1965 en el que evalúa el Concilio y sus líneas fundamentales, Y. Congar formula, casi de paso, expresiones relevantes acerca del teologizar del Concilio:

«No es solo por su deseo de acercarse a los hombres [y mujeres] por lo que el Concilio ha teologado pastoralmente, buscando no solamente la pureza de las cosas en sí mismas, sino pensando dentro de unas circunstancias determinadas: es también por la actitud que ha adoptado de cara a la verdad. Hemos visto a la Iglesia *investigar*, dispuesta a recibir lo que sea, incluso del mundo (cf. Esquema XIII, núm. 44); la verdad no ha aparecido como algo hecho y poseído de antemano»<sup>75</sup>.

Es interesante su expresión, «el Concilio ha teologado pastoralmente», comprendida además por la forma que «ha adoptado de cara a la verdad», donde se destaca el recibir «incluso del mundo», con la significativa cita de GS 44, «Ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual». La «verdad», nada menos, no aparece como «algo hecho y poseído de antemano», independientemente de la historia y la experiencia. Teologar pastoralmente aquí es pensar «dentro de unas circunstancias determinadas», por tanto, no tematizando las «cosas en sí mismas» fuera de sus contextos históricos y geográficos. La pastoralidad no está pensada como una actividad posterior, o como la mera adaptación o aplicación de la verdad «en sí misma» a un contexto temporal preciso. Hay aquí un explícito reconocimiento de una línea bi-direccional, recíproca; una que proviene del mundo, de «circunstancias determinadas». Por tanto, una verdad que se formula de manera no independiente de los procesos históricos. No hay una especificación ulterior. Una tarea que queda descrita por Congar en este contexto: «Sería muy interesante estudiar metódicamente el enfoque teológico practicado por el Concilio». Unas frases de Theobald varias décadas después, análogas a las de Sander, tras «estudiar metódicamente» el asunto como se ha mostrado más arriba, visibilizan bien el proceso

---

<sup>75</sup> Yves Congar. «Un Concilio 'pastoral'. Enfoque de la verdad». En *Diario del Concilio. Cuarta sesión*, 172. Barcelona: Estela, 1966.

vivido: «el cambio decisivo, inaugurado por el Concilio, puede entenderse como la salida del “paradigma dogmático” y la inauguración de un nuevo paradigma calificado por el término conciliar de “pastoralidad”»<sup>76</sup>.

Las nuevas perspectivas abiertas por el Vaticano II, en particular, la transformación metodológica que representa el «nuevo paradigma» constituye, sin duda, «un cambio de excepcional importancia para el catolicismo»<sup>77</sup>. El «*modus procedendi* pastoral» sitúa a la fe y a las teologías en mejores condiciones para poder afrontar el mundo de nuestro tiempo —nuestros mundos— y sus desafíos con los rasgos fundamentales que reconocemos condensados en expresiones como glocalización, interculturalidad, giro decolonial, periferias existenciales, cuestiones étnicas, feminismos y género, pluralismo religioso, antropoceno y crisis ecológica. La apropiada tarea de la fe y la teología explicitada en el evento conciliar queda metodológicamente bien descrita: «conjuguar una hermenéutica del Evangelio y una hermenéutica de las lenguas y las culturas, susceptibles de recibir la Buena Noticia de Cristo»<sup>78</sup>. La conjunción «y» destacada en el texto es decisiva.

## AGRADECIMIENTOS

Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N.º 1190556.

## REFERENCIAS

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.

Alberigo, Giuseppe, dir. *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. 1-5. Salamanca: Sígueme/Peeters, 1999-2008.

<sup>76</sup> Christoph Theobald. “Mon itinéraire au pays de la théologie”. *Laval théologique et philosophique* 68 (2012): 331. Cf. Theobald. *Urgences pastorales*, 69.

<sup>77</sup> Giuseppe Alberigo. “La conclusión del Concilio y la recepción inicial”. En *Historia del Concilio Vaticano II*, editado por Giuseppe Alberigo, vol. 5, 486. Salamanca: Sígueme/Peeters, 2006.

<sup>78</sup> Christoph Theobald. “La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia”, 461.

- Alberigo, Giuseppe. “La conclusión del Concilio y la recepción inicial”. En *Historia del Concilio Vaticano II*, editado por Giuseppe Alberigo, vol. 5, 482-508. Salamanca: Sígueme/Peeters, 2006.
- Alberigo, Giuseppe. “Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II”. En *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*, 29-45. Bologna: II Mulino, 2009.
- Aquino, Francisco de. “Sobre o conceito ‘lugar teológico’”. *Revista Eclesiástica Brasileira* 278 (2010): 451-453.
- Bacq, Philippe, y Christoph Theobald. *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*. Bruxelles-Montréal-París: Lumen Vitae-Novalis-Atelier, 2004.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Congar, Yves. “Un Concilio ‘pastoral’. Enfoque de la verdad”. En *Diario del Concilio. Cuarta sesión*, 169-173. Barcelona: Estela, 1966.
- Congar, Yves. “Theology’s Tasks after Vatican II”. En *Theology of Renewal*. Vol. 1: *Renewal of Religious Thought*, editado por Laurence K. Shook, 47-65. New York: Herder and Herder, 1968.
- Congar, Yves, Jean Daniélou, Edward Schillebeeckx, Piet Schoonenberg, Karl Rahner, y Johann Baptist Metz. *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires: C. Lohlé, 1970.
- Costadoat, Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 66, n.º 181 (2016): 23-49. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs>
- Costadoat, Jorge. “Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación”. *Franciscanum* 60, n.º 169 (2018): 171-202. <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>
- Dussel, Enrique. “Descolonización epistemológica de la teología”. *Concilium* 350 (2013): 23-34.
- Faggioli, Massimo. “Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010”. *Cristianesimo nella storia* 32 (2011): 755-791.
- Faggioli, Massimo. “Vatican II: Bibliographical Survey 2016-2019”. *Cristianesimo nella storia* 40 (2019): 171-198.
- Geffré, Claude. “Théologie de l’incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu”. En *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, editado por Centre d’études du Saulchoir, 131-153. París, 1997.

- Geffré, Claude. “La Palabra de Dios de las otras tradiciones religiosas y la historia de los pueblos como relato de Dios”. *Concilium* 335 (2010): 221-232.
- Gruber, Judith. “Doing Theology with Cultural Studies. Rewriting History – Reimagining Salvation – Decolonizing Theology”. *Louvain Studies* 42, n.º 2 (2019): 103-123. <https://doi.org/10.2143/LS.42.2.3286591>
- Huggan, Graham, ed. *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. New York: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199588251.001.0001>
- Hünemann, Peter, y Bernd Jochen Hilberath, eds. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. 5 vols. Freiburg i.B.: Herder, 2004-2005.
- Kasper, Walter. “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio”. En *Teología e Iglesia*, 401-415. Barcelona: Herder, 1989.
- Kochuthara, Shaji George, ed. *Revisiting Vatican II. 50 Years of Renewal*. 3 vols. Bangalore: Dharmaram Publications, 2014-2015.
- Lafont, Ghislain. *Imagining the Catholic Church*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.
- Madrigal, Santiago. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- McGrath, Marcos. “La génesis de *Gaudium et spes*”. *Mensaje* 153 (1966): 495-502.
- Mesters, Carlos, y Francisco Orofino. “Leitura popular da Bíblia”. En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, editado por João Décio Passos, y Wagner Lopes Sanchez, 533-536. São Paulo: Paulinas, 2015.
- Mignolo, Walter. “On Subalterns and other Agencies”. *Postcolonial Studies* 8, n.º 4 (2005): 381-407. <https://doi.org/10.1080/13688790500375082>
- Nehring, Andreas, y Simon Wiesgickl, eds. *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.
- Noceti, Serena, y Roberto Repole, eds. *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 9 vols. Bologna: EDB, 2014-2021.
- O'Malley, John. “The Millennium and the Papalization of Catholicism”. *America* 182, n.º 12 (2000): 8-16.
- Passos, Décio, y Wagner Lopes Sanchez, eds. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2015.

- Pié-Ninot, Salvador. "55 años de manuales de Teología Fundamental en España, Portugal y Latinoamérica". *Revista Española de Teología* 80 (2020): 441-478.
- Pottmeyer, Hermann. "Hacia una nueva fase de recepción de Vaticano II. Veinte años de hermenéutica". En *La recepción del Vaticano II*, editado por Giuseppe Alberigo, y Jean-Pierre Jossua, 49-67. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Rahner, Karl. "Zur theologischen Problematik einer 'Pastoralkonstitution'". En *Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bd. 21/2*, 904-922. Freiburg i.Br.: Herder, 2013.
- Rahner, Karl. "Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils". En *Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bd. 21/2*, 970-981. Freiburg i.Br.: Herder, 2013.
- Routhier, Gilles, John J. Conley, y Charles T. Kestermeier. "Vatican II. Relevance and Future". *Theological Studies* 74, n.º 3 (2013): 537-554. <https://doi.org/10.1177%2F004056391307400301>
- Roy, Philippe. *Bibliographie du Concile Vatican II*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- Rush, Ormond. *The Vision of Vatican II. Its Fundamental Principles*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2019.
- Sander, Hans-Joachim. "Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*". En *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, editado por Peter Hünermann y Bernd Jochen Hilberath, vol. 4, 581-886. Freiburg i.Br.: Herder, 2005.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017.
- Scatena, Silvia. "1962-2012: la storia dopo la *Storia*? Contributi e prospettive degli studi sul Vaticano II dieci anni dopo la *Storia* del concilio". *Cristianesimo nella storia* 34 (2013): 1-13.
- Schickendantz, Carlos. "Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*". *Teología* 57, n.º 133 (2020): 183-215. <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p183-216>
- Schickendantz, Carlos. "¿El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo".

- Perspectiva Teológica* 52, n.º 3 (2020): 661-679. <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p661/2020>
- Schickendantz, Carlos. “*Gaudium et spes* – La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto periodo (1965) del Vaticano II”. *Teología y Vida* 62, n.º 2 (2021): 201-223. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200201>
- Schmiedl, Joachim. “Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil”. *Theologische Revue* 108 (2012): 4-18.
- Suess, Paulo. “Sinais dos tempos”. En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, editado por João Décio Passos, y Wagner Lopes Sanchez, 895-901. São Paulo: Paulinas, 2015.
- Theobald, Christoph. *La réception du concile. 1. Accéder à la source*. Paris: Cerf, 2009.
- Theobald, Christoph. “Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception”. *Laval théologique et philosophique* 67, n.º 3 (2011): 421-441. <https://doi.org/10.7202/1008598ar>
- Theobald, Christoph. “Mon itinéraire au pays de la théologie”. *Laval théologique et philosophique* 68, n.º 2 (2012): 319-333. <https://doi.org/10.7202/1013424ar>
- Theobald, Christoph. *Le concile Vatican II. Quel avenir?* París: Cerf, 2015.
- Theobald, Christoph. *Urgences pastorales du moment présent. Comprendre, partager, réformer*. Montrouge: Bayard Editions, 2017.
- Theobald, Christoph. “La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia”. *Concilium* 377 (2018): 459-469.
- Theobald, Christoph. *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*. Freiburg i.Br.: Herder, 2018.
- Theobald, Christoph. “La pastoralidad de la teología. Para una transformación kerygmática y hermenéutica de la teología sistemática”. *Teología* 129 (2019): 171-193.
- Villar, José, ed. *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*. Pamplona: EUNSA, 2015.