

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Schickendantz, Carlos

¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por Gaudium et

spes en los escritos de Joseph Ratzinger

Teología y Vida, vol. 57, núm. 1, 2016, pp. 9-37

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32245601001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**¿Una transformación metodológica inadvertida?
La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de
Joseph Ratzinger**

Carlos Schickendantz

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO
cschickend@uahurtado.cl

Resumen: En relación a la novedad metodológica introducida por *Gaudium et spes* los trabajos teológicos de Joseph Ratzinger –ya desde los años como perito en el Concilio– oscilan entre una carencia de conciencia significativa y una actitud predominantemente negativa. En el presente artículo concreto tres pasos. Primero, pongo de relieve la posición del autor sobre la Constitución desde una perspectiva más general: importantes insuficiencias que él advierte desde el punto de vista del contenido. El segundo momento representa el núcleo de esta contribución. Refiere al debate metodológico de *Gaudium et spes*, particularmente a lo concerniente a su estructura, acerca del alcance de la “nueva forma de hacer teología” (Y. Congar). Unas reflexiones finales recapitulan el camino recorrido y, sobre todo, ensayan una respuesta diferenciada a la hipótesis formulada.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, método inductivo, Sander, Theobald.

Abstract: In relation to the methodological innovation introduced by *Gaudium et Spes*, Joseph Ratzinger’s theological works fluctuate between a significant lack of awareness and a predominantly negative attitude. This article has three parts. First, it highlights the author’s position on the Constitution from a general perspective. Ratzinger points to important weaknesses in its contents. The second phase represents the core of this contribution, which refers to the methodological debate, particularly regarding its structure and its relation to the scope of the “new way of doing theology” (Y. Congar). Some final reflections resume the path and, most importantly, lead to propose a response to the formulated hypothesis.

Keywords: Second Vatican Council, inductive method, Sander, Theobald.

INTRODUCCIÓN

Es probable que no exista lector/a o comentarista del Concilio que no ponga de relieve insuficiencias o limitaciones en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*¹. Pertenece, por lo demás, a la naturaleza misma de un texto su carácter de provisoriedad y perfectibilidad, en mayor medida un texto escrito simultáneamente por innumerables coautores y sometido a las votaciones de dos mil cuatrocientas personas provenientes de diversos países, lenguas y culturas. Un punto específico hace más comprensible aún esta consideración general: para los padres conciliares y los teólogos, ya entonces, el género literario del documento fue percibido como una novedad en la historia del magisterio conciliar. No debe subestimarse la perplejidad en aquel momento, tan evidente en los debates. Tenían que redactar un documento para el que no existía un modelo anterior². Sería una tarea inacabable acumular opiniones que reflejan esta situación. Explícito solo un ejemplo significativo: Yves Congar constataba en octubre de 1965 la novedad y los interrogantes de fondo sobre este documento al poner de relieve su inédito título: *constitutio pastoralis*. “Es un título nuevo con el que se ha querido subrayar el género particular de este documento. ¿Cuál es exactamente su estatuto desde el punto de vista de la criteriología teológica?”³. Pregunta no sencilla de responder como se advierte en los principales autores de la época y que, probablemente, hubiera hecho enmudecer a centenares de padres conciliares.

Entre las novedades que proponía la última versión del llamado Esquema XIII en la cuarta sesión del Concilio se contaba la de la *estructura hermenéutica* del documento que, como afirma C. Theobald, “estaba fundada sobre el método inductivo ‘ver-juzgar- obrar’ de la Acción católica, introducido como esquema estructurante en la primavera de

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1150128, cuyas líneas generales se explicitan en C. SCHICKENDANTZ, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico”, en *Teología* 115 (2014) 157-183. Cf. <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>

² Cf. P. HÜNERMANN, “Las semanas finales del Concilio”, en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio* (Sígueme, Salamanca 2008) 331-434, 382.

³ “Constitución sobre la Iglesia y el mundo (esquema XIII)”, en Y. CONGAR, *Diario del Concilio. Cuarta sesión* (Estela, Barcelona 1966) 57-64, 58.

1965”⁴. No eran afirmaciones superficiales la de K. Rahner que demandaba entonces una clarificación de la “insuficiente criteriología teológica” o la de M. D. Chenu que apuntaba en su favor “la estructura es ya una teología”⁵. También en este punto, los ejemplos que muestran una conciencia del asunto, a veces con matices bien importantes, podrían multiplicarse, incluso con referencias tomadas de nuestras latitudes geográficas. En la “concepción del texto como un diálogo”, escribía en 1967 el perito conciliar argentino, Jorge Mejía, “reside la gran novedad y el carácter único de la Constitución en la historia de los textos conciliares. No habla solamente a los hombres, ni solamente a los cristianos católicos, sino que *comienza a escucharlos*, a los unos y a los otros”⁶. La novedad residía en que dicha “escucha” no expresaba solo una declaración teórica de intenciones desde el punto de vista del contenido, sino que se materializaba determinando la estructura misma de un texto magisterial y poniendo en acto una metodología no ensayada antes a este nivel. Como advertía Congar en 1968, “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”⁷.

Otros argumentos pueden esclarecer aún más la relevancia del asunto. Que *Gaudium et spes* fuera, al final del Concilio, un motivo de disputas se comprende fácilmente por otras dos razones, por lo menos, bien explícitas en los debates de aquellas semanas decisivas entre setiembre y noviembre de 1965. Por una parte, el hecho de ser percibido, ya

⁴ *Le concile Vatican II. Quel avenir?* (Cerf, Paris 2015) 228. Cf. *Le concile Vatican II*, 229: “La interpretación de los ‘signos de los tiempos’ es adquirida de ahora en adelante como principio teológico a partir del cual se organiza el conjunto de la futura Constitución”. Cf. H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en P. HÜNERMANN - B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4* (Herder, Freiburg i.Br. 2005) 581-886, 638ss., 644ss., 715.

⁵ El inédito de K. Rahner citado en H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 651. M. D. Chenu citado en M. QUISINKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M. D. Chenu, Y. Congar und H. M. Féret zum II. Vatikanum* (LIT, Berlin 2007) 437.

⁶ “La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Génesis, elaboración, crisis y resultado”, en *Teología* 10-11 (1967) 8-27, 26-27 (cursiva mía).

⁷ Y. CONGAR Y OTROS, *La respuesta de los teólogos* (C. Lohlé, Buenos Aires 1970) 11-18, 14 (cursiva mía).

entonces, como un texto clave, incluso para algunos como el más importante, en tanto explicitaba la nueva situación de la Iglesia y representaba el fruto más elocuente de las intenciones de Juan XXIII al convocar el Concilio⁸; “el *schema vedette*”⁹. Por otra, la trabajosa aceptación de su título de *constitutio pastoralis*, rechazando explícitamente las numerosas sugerencias de rebajar su autoridad –declaración, carta, mensaje, instrucción–, destaca su carácter estructural para la eclesiología: se trata de la constitución misma de la Iglesia. No se está hablando allí de posibles proyecciones pastorales de una Iglesia ya definida doctrinalmente en otro documento, *Lumen gentium*, sino de un momento esencial en el proceso de su autocomprendión. Esta perspectiva es ya evidente, incluso, en la propuesta de “Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*” del cardenal L. Suenens en su intervención de diciembre de 1962, que desencadenó el proceso de formación de la futura *Gaudium et spes*, no prevista en la larga fase de preparación al Concilio¹⁰.

Estas sintéticas consideraciones revelan la trascendencia de este documento para la autocomprendión de la Iglesia según el Concilio, para su ubicación y relacionamiento con los diversos actores –personas, culturas, religiones– en el complejo mundo de nuestro tiempo. Por tanto, la importancia de la pregunta acerca de la toma de posición frente a este texto, más aún si se trata de alguien que ocupa o ha ocupado un rol destacado en la elaboración del pensamiento teológico y/o en el gobierno de la Iglesia durante la fase posconciliar, no necesita ser demostrada. En el tipo de interpretación y recepción de *Gaudium et spes* puede salir a la luz con cierta claridad una determinada mentalidad o forma de abordar múltiples asuntos eclesiales y teológicos y los diversos y complejos problemas humanos y desafíos culturales. Al mismo tiempo, con un análisis consistente podrían ofrecerse claves que colaboren a comprender mejor el proceso vivido por la Iglesia en estas décadas. Objeto de esta contribu-

⁸ Cf. G. LERCARO, *Per la forza dello spirito. Discorsi conciliari* (Dehoniane, Bologna 2014) 313-317, 314.

⁹ Cf. M. FAGGIOLI, *A Council for the Global Church. Receiving Vatican II in History* (Fortress Press, Minneapolis 2015) 121.

¹⁰ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, 222-227, 223: “el Concilio es el Concilio ‘de la Iglesia’ y tiene dos partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*”. En ese contexto Suenens formuló explícitamente la pregunta por la identidad de la Iglesia: “*Quid dicis de te ipsa?*”, qué dices de ti misma. De hecho, desde el punto de vista del método, GS ha ido más lejos de lo que preveía Suenens, pero eso no anula la intuición programática expuesta.

ción es la atención a una figura particular: Joseph Ratzinger. El teólogo alemán ha vivido más de 30 años en el ámbito más alto de gobierno de la Iglesia Católica, además, representa quizás el intento más elaborado de reinterpretación del Concilio que, por su repercusión, no tiene ninguna otra instancia o persona comparable a su alrededor, si se exceptúa a Juan Pablo II, que requeriría otro tipo de estudio.

En particular, la relación entre Joseph Ratzinger, luego devenido Benedicto XVI, y *Gaudium et spes* –“el ‘niño problemático’ (*Sorgenkind*) del Concilio”, como caracterizó al Esquema XIII al describir en 1966 el último período del Vaticano II¹¹, tiene una larga historia en su biografía teológica y, paralelamente, carece de modificaciones importantes con el correr de los años. Su repetida toma de distancia del documento o, a veces aún más, su actitud prevalentemente crítica y negativa se remonta al tiempo de su elaboración en el mismo proceso conciliar, se ha expresado en múltiples ocasiones en estas décadas y ha encontrado, en tiempo reciente, una breve y sencilla formulación en el prólogo al inicio del volumen dedicado a los textos conciliares publicados en el volumen séptimo de sus obras completas en 2012¹². En ese contexto editorial se elogian –con justicia– otros textos conciliares, *Dignitatis humanae* y *Nostra aetate*, y solo se manifiestan limitaciones de *Gaudium et spes* que, no obstante, es calificada de “gran Constitución pastoral”. El autor corrobora también allí la idea de que, con este documento, “se había llegado al punto culminante de las verdaderas expectativas propuestas en el concilio”¹³.

En el marco de esa toma de distancia, aquí solo insinuada, interesa en la presente contribución sacar a la luz, no solo sus opiniones generales sobre *Gaudium et spes* –que desde distintas posiciones han sido releva-

¹¹ “El último período de sesiones del Concilio”, en J. RATZINGER, *Obras completas VII/1. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 2013) 474-523, 475.

¹² Cf. J. RATZINGER, “Prólogo”, en *Obras completas VII/1*, XIX-XXIV, XX-XXI.

¹³ Cf. más explícitamente en “Iglesia y mundo: Sobre el problema de la aceptación del Concilio Vaticano II”, en J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 453-472, 454: “En razón de su forma y de la orientación de sus afirmaciones, es el que más se aleja de la anterior historia de los concilios y permite percibir, por tanto, mejor que todos los restantes textos, la peculiar fisonomía del último concilio. Así se explica que, también después de finalizada la gran asamblea, haya sido considerado como el auténtico testamento conciliar”. Texto original de 1975, ahora en las obras completas: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2* (Herder, Freiburg 2012) 1040-1059.

das en la bibliografía especializada con mayor o menor detalle–, sino particularmente su forma de abordar el asunto metodológico planteado anteriormente, que Congar caracterizó como “una forma relativamente nueva de teología” que se materializa simbólicamente en la expresión pastoral “signos de los tiempos”. La hipótesis puede formularse así: en relación a la novedad metodológica introducida por *Gaudium et spes* en la forma de pensar la fe y la teología los trabajos teológicos de Joseph Ratzinger –ya desde los años como perito en el Concilio– oscilan entre una carencia de conciencia significativa y una actitud prevalentemente negativa¹⁴.

La contextualización de las afirmaciones singulares y de los textos es, también en este caso, imprescindible para obtener un juicio diferenciado del material que Ratzinger ofrece en sus muchas publicaciones. Citas aisladas, aunque verdaderas, podrían comprometer el alcance de dicho objetivo. Un ejemplo de una posible lectura superficial con conclusiones simplistas –que abundan con este autor en las dos direcciones, elogios y descalificaciones– podría detectarse al advertir dos tomas de posición suya completamente diversas. En la disputa entre “franceses” y “alemanes”, terminología que también Ratzinger asume¹⁵, existió una reunión clave, confirmada por varias fuentes, que permitió encauzar la profunda diferencia entre ambos grupos que amenazaba con un veto de los obispos alemanes al texto de la Constitución al inicio del último período conciliar. “Los Alemanes, bajo la presión de Ratzinger... se muestran descontentos con el texto”, advierte Albert Prignon, teólogo belga perito del cardenal Suenens, en su crónica conciliar. En dicha reunión de los obispos franceses y alemanes, el 17 de septiembre de 1965, “a fin de arribar a un acuerdo antes de la discusión *in aula*”, anota Prignon, “al principio fue difícil, Ratzinger arremetió radical y violentamente con-

¹⁴ La conciencia de la importancia de las cuestiones de método teológico es explícita en Ratzinger. En el prólogo a su libro de 1982, por ejemplo, a raíz de la conciencia ecuménica de la teología posterior al Vaticano II, es decir, la existencia de diversas maneras de desarrollar la herencia cristiana, afirma: “Esta situación de la teología implica que, aunque es cada vez mayor la pluralidad de sus temas, reaparecen siempre e inevitablemente en el primer plano las cuestiones estructurales, las preguntas acerca de los principios sobre los que se construye el todo”, “Prólogo”, en J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 9-12, 9. Este hilo conductor vincula los diversos temas del libro: Biblia, tradición, sucesión apostólica, catolicidad, etc., en tanto “principios formales del cristianismo”.

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, “Prólogo”, XX; “El último período de sesiones”, 489-490, etc.

tra el texto”¹⁶. Por el contrario, una superficial lectura de un texto de Ratzinger de 1962 solicitado por el cardenal Frings, borrador de una constitución introductoria del Concilio que luego no prosperaría, conduciría a la impresión opuesta. Allí afirma: “Para esta renovación, siempre necesaria, el sínodo considera pertinente una adaptación de la disciplina eclesiástica a las circunstancias de la vida actual, reconociendo de alguna manera la voz de Dios en las necesidades del tiempo”¹⁷. Mediante una lectura descontextualizada Ratzinger podría aparecer como un precursor de la “forma nueva de teología” a la que refería Congar; consideración que de ninguna manera se corresponde con la realidad.

En las páginas que siguen concreto tres pasos. Primero, pongo de relieve la posición del autor sobre la Constitución desde una perspectiva más general, atendiendo a importantes insuficiencias que Ratzinger advierte, particularmente desde el punto de vista del contenido. Sobre este primer aspecto no entro propiamente en la discusión, sin embargo, considero necesario su tratamiento para una visión mejor contextualizada del tema. Además, prestar atención a las “confusiones fundamentales” conceptuales que el autor señala en *Gaudium et spes* es clave para entender su perspectiva acerca de las razones que explican la crisis de la Iglesia en el posconcilio. El segundo punto representa el núcleo de esta contribución. Refiere al debate metodológico de *Gaudium et spes*, a lo concerniente a su “estructura”, en otras palabras, acerca del alcance de la “nueva forma de hacer teología”. A tal efecto analizo sobre todo textos más explícitos de Ratzinger, pero los enmarco en una consideración más amplia de múltiples obras del autor. Sigo de manera preferente un orden cronológico¹⁸. Unas reflexiones finales recapitulan el camino recorrido y, sobre todo, ensayan una respuesta diferenciada a la hipótesis formulada.

¹⁶ Cf. *Journal conciliaire de la 4^e Session* (Publications de la Faculté de Théologie, Louvain-la-Neuve 2003) 40.

¹⁷ J. RATZINGER, “Introducción. Borrador de una constitución introductoria a los documentos del Concilio”, en *Obras completas VII/1*, 86-92, 89 (*Gesammelte Schriften. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/1* [Herder, Freiburg 2012] 125-132, 129).

¹⁸ Que la temática puede ser equívoca lo testimonia el artículo de V. GÓMEZ GARCÍA, “La historia como ‘lugar teológico’ en el pensamiento de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI”, en *Escritos del Vedat* 38 (2008) 97-112. Sus constataciones quedan en la puerta de la reflexión que se hace en estas páginas. Sobre el tema de esta contribución no hay aportes específicos en el artículo de P. BLANCO, “El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II”, en *Anuario de*

1. “TRES CONFUSIONES FUNDAMENTALES” EN *GAUDIUM ET SPES*

1.1. “Fe en el progreso”: el optimismo “que domina todo el texto”

La categoría de “optimismo” aparece muy a menudo en los análisis de Ratzinger sobre *Gaudium et spes*. Es posible distinguir en su bibliografía, creo, tres aspectos estrechamente vinculados. El primero, más general, que caracteriza un clima ambiental, cultural y eclesial, en la época del Concilio que hace crisis ya en la misma década del sesenta; crisis simbolizada en la revuelta estudiantil del mayo francés de 1968. Tiene que ver con la Ilustración, en general, y sus diversas repercusiones en la época que va desde la posguerra a la mitad de la década del sesenta en el mundo Nord Atlántico. “En el Concilio penetró algo de la brisa de la era Kennedy, de aquel ingenuo optimismo de la idea de la gran sociedad: lo podemos conseguir todo, si nos lo proponemos y si ponemos los medios para ello”, afirmaba en un balance diez años después de finalizado el Vaticano II. El diagnóstico allí –y en otros textos– incluye también otro elemento central en la perspectiva del autor: la “ruptura de la conciencia histórica”, el “adiós al pasado”, “la idea de una hora cero, en que todo empezaría de nuevo”¹⁹. Aunque el “ingenuo optimismo” refiere al espí-

Historia de la Iglesia 21 (2012) 245-281, ni en un texto de 2013, aunque dedica espacio a *Gaudium et spes*, “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”, en *Teología y Vida* 54 (2013) 255-287. Es significativo que el asunto no encuentre espacio en el trabajo de H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens* (Primus Verlag, Darmstadt 2007), ni en la obra colectiva F. MEIER-HAMIDI - F. SCHUMACHER (eds.), *Der Theologe Joseph Ratzinger* (Herder, Freiburg i.Br. 2007); una referencia solo general al asunto muestra A. NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* (Burn & Oates, New York 2005) 99-103. Por el contrario, el aporte de J. KOMONCHAK, aunque ya tiene unos años, ha sido útil para el desarrollo del tema, particularmente al destacar las diferencias entre las epistemologías y antropologías tomista y agustiniana: “La valutazione sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger”, en J. DORÉ - A. MELLONI (eds.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teología sulla conclusione del Vaticano II* (Il Mulino, Bologna 2000) 115-153; “Augustine, Aquinas or the Gospel *sine glossa*? Divisions over *Gaudium et spes*”, en A. IVEREIGH (ed.), *Unfinished Journey. The Church 40 Years after Vatican II* (Continuum, New York 2003) 102-118.

¹⁹ “Balance del tiempo posterior al Concilio: fracasos, tareas, esperanzas”, en *Teoría de los principios teológicos*, 439-453, 445-446, 453 (*Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 1064-1078, 1070, 1078). Su diagnóstico, ya como Papa, cuarenta años después, acerca de la “hermenéutica de la ruptura” tiene una larga historia en su bibli-

ritu del Concilio en general, lo atribuye particularmente a *Gaudium et spes*, porque este texto “expresa el intento de una reconciliación oficial de la Iglesia con la nueva época establecida a partir del año 1789”²⁰. Las citas del autor que corroboran este análisis podrían multiplicarse sin dificultad.

El segundo aspecto, estrechamente vinculado al anterior, lo caracteriza Ratzinger como “un optimismo sobre el progreso”. Constituye, refiriéndose al Esquema de septiembre de 1965 de la futura Constitución, “el principal problema de contenido: la fe en el mundo técnico”²¹, la fe moderna en el progreso y su relación con la esperanza cristiana, más precisamente la “confusión sumamente peligrosa entre el progreso humano, por cuya causa se instituye el diálogo, y la salvación divina, que se recibe por la obediencia de la fe”²². La observación hecha en estos términos en ese momento, setiembre de 1965 –aunque ya denunciada también en octubre de 1964–²³, es muy importante porque, en medio del debate de la asamblea, Ratzinger juzga que esa confusión impregna *todo* el Esquema. Con algunos matices esta idea aparece repetidas veces en el autor, no sufre posteriormente una alteración importante no obstante las modificaciones que se incluyen al Esquema entre septiembre y diciembre de ese año y, además, colabora a entender su radical crítica –veinte años después– a la Teología de la liberación²⁴.

Un tercer aspecto de la categoría de “optimismo” en el autor puede percibirse, particularmente, en sus análisis más detallados en el Comentario al capítulo primero de la Constitución pastoral que publicó en 1968. El

grafía personal. Cf. “Discurso a la Curia romana”, 22/12/2005, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/

²⁰ “Iglesia y mundo”, 458 (*Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 1045). Para comprender el análisis, cf. “Iglesia y mundo”, 453-455.

²¹ “El último período de sesiones”, 496. Original de 1966.

²² “Aclarar los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo» [Borrador para la intervención ante la 135^a congregación general, del 24-9-1965, sobre el esquema XIII], en *Obras completas VII/1*, 230-233, 232.

²³ Cf. “El verdadero «progreso»: incremento de la fe, la esperanza y la caridad. [Borrador para la intervención ante la 110^a congregación general, del 27-10-1964, sobre el esquema XIII]”, en *Obras completas VII/1*, 224-227, 225.

²⁴ Cf. *Informe sobre la fe* (BAC, Madrid 1985) 191, 196. Cf. también, de 1976, “Una voz de confianza. El cardenal Frings, en el Vaticano II”, en *Obras completas VII/1*, 552-566, 564.

optimismo, “que domina todo el texto”²⁵, aparece en esta obra en varios contextos con matices diversos según la temática: en relación al pecado (GS 13), ya que solo a partir de las críticas el borrador del Esquema se incluyó el tema más explícitamente; en referencia a la conciencia (GS 16), ya que la carencia de perspectivas propias de la filosofía moderna y de las ciencias dejan la impresión de un “pensamiento precrítico”, un “optimismo cognoscitivo teórico”, todo lo cual colabora, junto a otros aspectos, a “una insuficiente reflexión sobre los límites de la conciencia”; en referencia a la libertad (GS 17), porque el documento no se hace cargo de perspectivas psicológicas o sociológicas que hubieran puesto de relieve las múltiples limitaciones y condicionamientos de una elección, etc.²⁶.

1.2. “Una noción inmadura de pueblo de Dios”

“Se ha de clarificar el sujeto que habla en nuestro esquema”, escribía en septiembre de 1965 J. Ratzinger. A su juicio, en el Esquema propuesto a la asamblea faltaba una “noción clara y verdaderamente teológica de Iglesia”²⁷. En este contexto, la insuficiencia la advierte en la contraposición que detecta entre “pueblo de Dios”, los cristianos en general, y el género humano, como si aquellos no formaran parte de él. “Somos simplemente hombres, unidos al género humano no solo por el diálogo, sino formando parte de él”. Se refleja aquí “una noción inmadura” de pueblo de Dios²⁸. Por el contrario, el binomio cristiano y mundo significa, para el autor, la “polarización interior de la misma existencia cristiana”, como se argumenta más abajo²⁹. Diez años después, aprobada

²⁵ “Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teil der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 795-861, 827. (En adelante citado como “Kommentar zu GS”).

²⁶ Cf. “Kommentar zu GS”, 806. 820-822, 825, 827 respectivamente. Creo que la lectura de este comentario de Ratzinger es imprescindible para el conocimiento más detallado de su opinión acerca del documento. Los aspectos positivos del texto están bien destacados y las múltiples limitaciones –como él las percibe– mejor contextualizadas.

²⁷ Cf. “Aclarar los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo»”, 231. En este punto es todavía más explícito en 1968, ya sobre el texto aprobado: pueblo de Dios aparece como “una suerte de concepto empírico”, que tiene el peligro de exponer una visión de Iglesia “meramente sociológica” o, incluso, “ideológica”. Cf. “Kommentar zu GS”, 800.

²⁸ Cf. “Aclarar los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo»”, 230-231.

²⁹ Cf. “El cristiano y el mundo actual. Reflexiones sobre la constitución pastoral del Concilio Vaticano II”, en *Obras completas VII/1*, 425-473, 442.

ya la Constitución, el análisis es aún más detallado en el mismo sentido. Detecta en esa “notable concepción del «en frente» de dos ámbitos”³⁰, un “complejo de *ghetto*”. A su juicio, solo así se puede entender “el sentido de esta notable contraposición de Iglesia y mundo: por ‘mundo’ se entiende básicamente el espíritu de la edad contemporánea, frente al cual la conciencia de grupo eclesial se experimentaba como sujeto aparte que, abandonando una situación de guerra –caliente o fría– pugnaba por el diálogo y la colaboración”³¹. La relación entre ambas realidades es descrita como diálogo o coloquio y el objetivo es caracterizado como “la construcción de una sociedad humana”, una “concentración en lo pragmático, en las tareas económicas, políticas y sociales de la actualidad”. El “punto básico de todo el conjunto” radica, en su opinión, en “la relación medio-fin: la Iglesia coopera con el mundo para construir la sociedad”. De este modo, argumenta, la “postura de reserva crítica frente a las fuerzas que configuran la edad moderna” se sustituye por “la decidida actitud de inserción en su movimiento”³². Una clave de lectura del autor es que se trata de un “abrazo con la edad moderna”, peor aún “un abrazo tardío” porque las expectativas reconciliadoras, por diversos motivos y circunstancias, se verían defraudadas³³. En el análisis de Ratzinger, el origen de la crisis de la Iglesia en el posconcilio está “la intención general de apertura, de irrupción” de *Gaudium et spes*, “tal como se exponía sobre todo en su ‘introducción’”, porque en su opinión, la historia de sus repercusiones se fundamentaba en el “espíritu de la mencionada introducción y estaba particularmente marcada por sus ambivalencias”³⁴.

1.3. Una “noción insuficiente de mundo”

El autor advierte, de manera repetida en su bibliografía, “una noción insuficiente de mundo” y que, además, “no es menos fundamental” para el Esquema que la noción de Iglesia³⁵. Si por encontrarse en medio del debate conciliar es particularmente significativo el texto de setiembre de 1965 citado, mucho más detallado es el que lleva por título “El cristiano

³⁰ “Iglesia y mundo”, 455.

³¹ “Iglesia y mundo”, 458

³² “Iglesia y mundo”, 456

³³ “Iglesia y mundo”, 458

³⁴ “Iglesia y mundo”, 455.

³⁵ Cf. “Aclarar los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo»”, 232, 231 respectivamente.

en el mundo actual”. El texto se remonta a una conferencia de octubre de 1964 publicada en 1965 con títulos distintos; finalmente se publicó en una nueva versión en 1973, después de la existencia de *Gaudium et spes* como documento conciliar aprobado³⁶.

El autor distingue allí “cuatro grados”. a) Mundo como cosmos, la realidad extrahumana no hecha por el ser humano que en la fe se reconoce como creación buena de Dios, lugar donde es posible encontrar al Creador y que es, al mismo tiempo un encargo; no solo un “lugar de asombro”, sino de una necesaria “acción plasmadora” que incluye una “ética sobre el mundo”³⁷. b) Un segundo nivel significa “la realidad que se encuentra frente al hombre y que el hombre ya ha plasmado”, “la plasmación cultural humana” siempre “ambivalente”³⁸. c) Mundo “como el conjunto de aquellos modos humanos de comportamiento en los que el hombre está relacionado con la plasmación de formas en su existencia terrestre”³⁹. d) Si hasta aquí se subraya de manera creciente el “contenido antropológico y, con ello, también ético”, es posible “restringir” el concepto de modo que solo se entienda, exclusivamente, como “aquel comportamiento por el cual el hombre se decide solamente *a favor* de lo intramundano, *en contra* de lo divino y eterno”, formas de comportamiento “que se oponen a la fe”. Así aparece normalmente en el Evangelio y en la Primera Carta de Juan. Constituye un “concepto negativo que remite a la necesidad de la cruz, a la ley del grano de trigo que tiene que caer en tierra y morir para dar fruto”⁴⁰.

Dos observaciones son importantes aquí para el curso de nuestras reflexiones. La primera, refiere a las nociones de mundo tercera y cuarta: nunca puede el mundo entendido como modos humanos de comportamiento “separarse limpiamente de la Iglesia y de los cristianos y contraponerse a ellos”, puesto que “existe en ellos mismos”; “ellos mismos son parte del mundo de lo que se denomina mundo, y, así, el enfrentamiento

³⁶ Cf. la información sobre los dos textos en “Editorische Hinweise”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 1198-1223, 1212-1213. Todas las citas que incluyo aquí corresponde a la versión de 1965, previa a la aprobación de *Gaudium et spes*, a menos que explice expresamente lo contrario. Pero al mismo tiempo debo advertir que casi la totalidad de ellas se encuentran en las dos versiones.

³⁷ Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 433-437.

³⁸ Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 437-440

³⁹ Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 440-443.

⁴⁰ Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 443-446.

con el mundo es siempre también una parte del enfrentamiento consigo mismo”. En este sentido, el concepto de mundo “describe simplemente uno de los polos de su propia existencia”. El binomio cristiano y mundo significa, entonces, la “polarización interior de la misma existencia cristiana”. Más exactamente: “la pregunta por el modo en que deben ordenarse uno a otro en la vida del hombre cristiano los dos polos de la plasmación de las realidades terrenas y del centrarse en lo eterno”. Este “entrelazamiento de lo cristiano con el mundo” posee, como es evidente, diversas configuraciones según las épocas históricas, “una forma determinada de relación”⁴¹. De modo análogo sucede con mundo en tanto “concepto negativo”: “no es una entidad cerrada frente a la Iglesia que estuviese situada fuera de ella y, de este modo, debiese ser combatida”, no puede ser “colocada frente a la Iglesia”, sino que, como “tendencia antidivina” afecta a todos, es universal, debe “valorarse como parte de la determinación propia en la que se encuentra (*Befindlichkeit*) cada ser humano, también el cristiano”⁴². El problema que Ratzinger advertía reside en que en la Constitución se pasaba de una noción o “grado” a otro inadvertidamente, “con demasiada facilidad”.

La segunda reflexión atinente a nuestro desarrollo está vinculada a las tres confusiones aludidas –fe en el progreso, pueblo de Dios y mundo–. La inadvertencia de los distintos sentidos de mundo, en particular la del cuarto, “minimiza la profundidad de la prueba a la que se ve sometida la fe por parte del mundo”. De este modo, el “trauma del atraso” y el “*pathos* de modernidad tardíamente recuperada” –frase de 1973 muy próxima a la expresión “abrazo tardío con la edad moderna” de 1975 ya referida– que dominaron “la trágica unilateralidad de los últimos debates conciliares” muestra su “ingenuo optimismo”: “no llegó a ver la ambigüedad interior del mundo actual”⁴³.

El diagnóstico queda así –en buena medida– ya configurado en sus trazos esenciales: existen, al menos, “tres confusiones fundamentales”: “una confusión sumamente peligrosa” entre el progreso humano y la salvación divina, “una noción inmadura de pueblo de Dios” y una “noción

⁴¹ Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 441-443.

⁴² Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 443-446.

⁴³ Cf. “El cristiano y el mundo actual”, 462-463. En el texto de 1967 la formulación acerca del *partner* en el diálogo que la Constitución intenta concretar tiene otros acentos, también insatisfactorios. Cf. “Kommentar zu GS”, 799-800.

insuficiente de mundo”. En las “ambigüedades” presentes ya en el proemio del documento, aunque no exclusivamente, “se pone de manifiesto el problema interno del esquema”. De allí su iniciativa en septiembre de 1965: “propongo primeramente quitar del proemio estas tres confusiones fundamentales y, después, una vez aclaradas las cosas en el proemio, enmendar todo el esquema según esos principios”⁴⁴.

La bibliografía posterior del autor, que en parte ya se ha citado, no muestra una variación de relieve sobre este diagnóstico. Si bien en el “Comentario al capítulo primero” de la Constitución pastoral de 1968 Ratzinger explicita diferentes modificaciones realizadas en esas semanas finales de 1965 que no deben desconocerse –satisfactorias para su modo de ver, como la acentuación de la cristología o la más explícita inclusión de una teología del pecado–, permanece con los años una crítica más o menos idéntica al texto ya aprobado de *Gaudium et spes*.

2. “UNA MANERA DE PROCEDER DE AFUERA HACIA ADENTRO” - EL “DEBATE METODOLÓGICO”

(a) “Un nuevo tipo de discurso eclesial” - A la pregunta de si Ratzinger advierte una novedad en la Constitución pastoral debe responderse afirmativamente. El autor habla en contextos distintos de “un giro en la actuación del magisterio”, de “un nuevo tipo de discurso eclesial” en tanto “discurso eclesial hacia afuera”⁴⁵. Hasta el momento del Concilio, afirma, el “tipo de discurso del magisterio” había sido, por un lado, el símbolo, la confesión de fe, por otro, el anatema excluyente; ambas formas como “reivindicación de la autoridad de la fe” que “solo tiene sentido en el ámbito interno de la fe”. Por el contrario, reconoce Ratzinger, “a nivel de magisterio faltan las experiencias y los modelos para un diálogo cristiano hacia afuera”⁴⁶. El cambio, evidentemente, está determinado por los destinatarios a los cuales el documento se dirige, que exigen otra “forma de expresión”, otro “modo”, menos “autoritario”, en “función misionera”. De allí que el esquema se colocara completamente “bajo la categoría del diálogo”⁴⁷ y que, entonces, fuera tan importante la claridad sobre la naturaleza de los interlocutores. Habría que haber

⁴⁴ Cf. “Aclarar los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo»”, 231-233.

⁴⁵ Cf. “El último período de sesiones”, 495, 499, 495 respectivamente.

⁴⁶ “El último período de sesiones”, 494.

⁴⁷ “El último período de sesiones”, 493.

distinguido “entre anuncio y diálogo”, acota, ofreciendo la fe de manera no autoritaria, sumado a un “intento de traducción”, “el esfuerzo por hacer comprensible al otro el mensaje en su propio lenguaje”. El mérito de *Gaudium et spes*, a sus ojos, radica en “haber reconocido” el problema y “haber buscado una forma nueva”, pero advierte sus múltiples insuficiencias. Sobre el éxito de dicha búsqueda Ratzinger prefiere dejar abierta su respuesta en el texto de 1966: “puede quedar en suspense”⁴⁸. De hecho el autor critica la noción de diálogo, por una parte y, por otra, también la de los interlocutores como se formuló más arriba al referir a los conceptos de Iglesia y mundo. Si las observaciones anteriores en el texto de 1966 están referidas al esquema del otoño de 1965, no todavía al texto definitivo aprobado, no hay un cambio o una matización sobre este asunto particular al afrontar este último texto. Su tono prevalentemente negativo se hace explícito también en este contexto: debe advertir al lector después de más de una decena de páginas sobre la “lucha por el ‘esquema XIII’” que “sería injusto hablar aquí *solamente* de problemas”⁴⁹.

(b) “El discurso sobre Cristo y su obra... en el frigorífico” - Una consideración sobre el aspecto metodológico en la posición de Ratzinger se observa cuando critica el así llamado texto de Ariccia –el esquema surgido en febrero de 1965– por su tensión mal resuelta entre el “dilema” que “podría designarse como la discrepancia entre biblicismo y modernidad”, entre quien privilegia el “punto de vista moderno” y a quien le “resultaba prioritario el punto de vista bíblico”. El primero, presta atención prevalente a la “condición humana real” –al “pensar, hablar y preguntar propios de la actualidad”–, el segundo, atiende ante todo al “mundo de la Biblia” que, dada la distancia histórica, necesita siempre una “traducción interior”. Estos dos “modos de sentir” eran claramente opuestos a un “pensamiento neoescolástico tradicional” y en esa oposición ellos encontraban proximidad. Pero esta “alianza” –lo moderno y lo bíblico– no es sencilla y, de hecho, afirma, el texto conciliar “había reducido lo bíblico a una función ornamental”. De allí que el autor se pregunte qué sentido puede tener “una afirmación teológica que se ha desprendido en gran medida de su propio origen”⁵⁰.

⁴⁸ “El último período de sesiones”, 495.

⁴⁹ “El último período de sesiones”, 499 (cursiva en el texto).

⁵⁰ “El último período de sesiones”, 490-491. Cf. “El último período de sesiones”, 488.

Esta aproximación lo conduce a un paso ulterior que denomina “el problema de fondo del discurso teológico” con la que se explicita la “concepción” del “grupo de teólogos franceses”: “comenzar por lo que es común, entendible y accesible para todos” y, después, avanzar progresivamente “con las realidades más elevadas de la teología y de la fe”. Expresa la actitud de “exponerse” a la realidad y no “refugiarse” en un “saber especializado”. Una constatación es relevante en este punto del razonamiento: este camino Ratzinger lo encuentra en “lo fundamental” como “acertado”. Una de las “tareas principales de la teología actual”, juzga, será “salir de las murallas protectoras del lenguaje especializado para exponerse de forma inmediata a las preguntas del hombre viviente”. Pero la “intención” y el “procedimiento” del “borrador presentado” era a sus ojos claramente insuficiente: “está todavía la cristología”, “lo auténticamente suyo” de la teología, “el discurso sobre Cristo y su obra, se había quedado en el frigorífico de una conceptualidad congelada”. El defecto que expresamente advierte Ratzinger es que en este procedimiento el núcleo de la fe ha quedado como un mundo paralelo, como una “ideología” para aquellos que necesitan un refugio “al margen de la realidad”⁵¹. Significaría, de hecho, un regreso a la neoescolástica con una relación extrínseca entre cristología y humanidad.

Advierto aquí un aspecto que juzgo importante: estas reflexiones del autor pueden autorizar –o eventualmente exigir– la interpretación de que Ratzinger no se oponía en principio –“en lo fundamental”– al método del “grupo de teólogos franceses”, sino más bien a la *manera concreta* cómo se materializó en el borrador de *Gaudium et spes* en el otoño de 1965⁵². Desde esta perspectiva su posición no representaría una opinión aislada, sino que reflejaría una preocupación compartida por padres conciliares y teólogos pertenecientes a distintas corrientes y sensibilidades. En cualquier caso, en el debate conciliar inmediatamente posterior tuvieron lugar dos desarrollos que, entonces, Ratzinger también percibió: por una parte, el método se mantuvo, por otra, la cristología del documento se enriqueció sensiblemente, incluso con su colaboración en el llamado “credo cristológico” de la Constitución (GS 10b)⁵³.

⁵¹ Cf. “El último período de sesiones”, 492-493.

⁵² Cf. B. PETERSON, “Critical Voices: The Reactions of Rahner and Ratzinger to ‘Schema XIII’ (*Gaudium et spes*)”, en *Modern Theology* 31 (2015) 1-26, 14.

⁵³ Cf. J. WICKS, “Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as *peritus* before and during Vatican Council II”, en *Gregorianum* 89 (2008) 233-311, 247ss.

(c) ¿“La voz del tiempo como voz de Dios”? - Un lugar clave de verificación de la posición de Ratzinger es su comentario al artículo undécimo de *Gaudium et spes* (GS 11) en la obra *Lexikon für Theologie und Kirche* de 1968, donde, como reconoce el autor, la Constitución intenta aclarar “el lugar teológico y la legitimación teológica” para su propósito de formular un diálogo de la Iglesia con el mundo actual. Constata ante todo el abandono de una fórmula aparecida en un borrador previo –el de Zúrich de 1964– que, unida a unas citas bíblicas, valoraba “la voz del tiempo como voz de Dios”. El problema no era solo exegético, sino “objetivamente problemático”: ¿no es acaso Cristo como verdadero signo de los tiempos la antítesis de la pretensión de que el tiempo como cronos tenga el significado decisivo? En ese contexto Ratzinger reconoce que la idea tuvo posteriormente, en el texto conciliar reformulado, una “versión más cuidada”; resultó “matizada y amortiguada”, pero admite que no fue abandonada la inicial idea conductora fundamental. Independientemente del debate sobre las citas bíblicas reconoce que el “debate metodológico” trata sobre el “problema del carácter de presente de lo cristiano” y alaba la fórmula final del artículo undécimo sobre el discernimiento de *espíritus* propio de la tradición espiritual de la Iglesia; la perspectiva es así no solo cronológica o cristológica, sino kairológica y pneumatológica. De este modo queda bien situada la dimensión de presente, no menos importante que la de futuro y pasado. La obediencia hacia Cristo es obediencia con él como Espíritu, como llamado al hoy, al *kairós*⁵⁴.

Ratzinger aborda los razonamientos precedentes como líneas referidas al “contenido”, mientras que la idea del diálogo es la que “determina” la “estructura formal” del texto en la cual la “idea de humanidad” aparece como “gozne” o bisagra y como “medio” del diálogo. *Gaudium et spes* representaría un diálogo de los cristianos/as con los no creyentes acerca de la cuestión qué y quién es propiamente el ser humano. El tono antropocéntrico determina “la concepción total del texto”, es de hecho su “decisión más característica”, pero en ese artículo de la Constitución queda claro que en la fe cristiana en Dios se alcanza la “verdadera humanidad, la plena humanidad del ser humano”⁵⁵.

⁵⁴ Cf. “Kommentar zu GS”, 795-797.

⁵⁵ “Kommentar zu GS”, 799. Cf. “Kommentar zu GS”, 820, 851.

(d) “Un nuevo tipo de teología completamente cristocéntrico” - El comentario al artículo de la Constitución acerca de la imagen de Dios (GS 12) le ofrece a Ratzinger la oportunidad para expresar una crítica importante, proveniente “particularmente de teólogos del ámbito lingüístico alemán”. Afirma que este número fue particularmente discutido puesto que en él recayó la decisión sobre el “punto de partida antropológico y, de esta manera, sobre la estructura de todo el texto”⁵⁶. Se concretaría allí un esquema dualístico, paralelo, de naturaleza y sobrenatural: una imagen racional filosófica del ser humano y luego afirmaciones propiamente cristianas. El autor reconoce que en el debate de las semanas finales del Concilio el texto ganó en calidad teológica. Pero la observación inicial muestra el problema, a ojos de Ratzinger, de “la estructura de todo el texto”. Aunque su observación, como se aclara poco después, se dirige particularmente a la indeterminación del concepto de *imago Dei*, sobre todo si se reduce solo al nivel veterotestamentario, permanece su preocupación principal acerca de la “forma de proceder”. En esta problemática advierte que “en última instancia está aquí el debate acerca de la cuestión de la relación fe y razón”. A su juicio hay aquí una “insuficiente” construcción paralela (*ein Nebeneinander*), en la línea tomista, de filosofía y teología, no propiamente de una “razón *en la fe*” (*Vernunft im Glauben*). Por otra parte, reconoce que “la forma concreta del diálogo puede tener lugar de distintas maneras” y que en el Esquema se muestra una forma o “manera de proceder de afuera hacia dentro” que “no obstante todas las resistencias finalmente pudo prevalecer en el texto conciliar”. Es claro por el contexto que el autor se situaba entre aquellos que, afirma, reclamaban “que el punto de partida fuera situado en Cristo mismo, el ‘segundo Adán’”, puesto que solo a partir de allí se puede desarrollar “una adecuada imagen cristiana del ser humano”⁵⁷. Su juicio muy positivo sobre las formulaciones cristológicas de GS 22 se entiende también en este contexto. Allí se concreta en su opinión “por primera vez en un texto magisterial *un nuevo tipo de teología completamente cristocéntrico*” que propone a partir de Cristo una “teología como antropología”. Un logro importante, a su juicio, en una Constitución teológicamente reservada o excesivamente cautelosa⁵⁸.

⁵⁶ “Kommentar zu GS”, 801.

⁵⁷ “Kommentar zu GS”, 802. Cf. “Kommentar zu GS”, 807.

⁵⁸ Cf. “Kommentar zu GS”, 857 (cursiva mía). Cf. también “Kommentar zu GS”, 833, 862. El “nuevo tipo de teología” de Ratzinger aquí parece la contracara de la expre-

(e) Otro lugar relevante del Comentario a *Gaudium et spes*, que H. J. Sander ha destacado particularmente, es el dedicado al tema de la libertad (GS 17); “pertenece a los menos satisfactorios de todo el texto”, entre otras razones, acota Ratzinger, porque la doctrina neotestamentaria está completamente ausente. El intento por conducir a la antropología cristiana “desde fuera” y al mismo tiempo hacer accesible gradualmente la afirmación de la fe sobre Cristo ha derivado allí, argumenta Ratzinger, en una “consecuencia falsa”: dejar de lado lo propio de la fe cristiana supuestamente menos apto para el diálogo⁵⁹. Advierto que Sander no pone de relieve aquí la distinción anotada más arriba: el autor estaría criticando el método como, de hecho, se concreta en el texto –aquí ya no en el Esquema del otoño de 1965, sino en el definitivo de la Constitución– y no necesariamente un rechazo en cualquier hipótesis, en línea de principio⁶⁰. Por el contrario, Sander subraya lo “significativo” de la cita, en donde se hace visible una idea más general suya sobre la teología

sión “una forma relativamente nueva de teología” de Congar. Representa, además, exactamente lo contrario de lo que Chenu caracterizó como “el alma del esquema”, precisamente una teología que no “deduce de la cristología una antropología cristiana”. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale ‘Gaudium et spes’ del Vaticano II* (Il Mulino, Bologna 2000) 649.

⁵⁹ Cf. “Kommentar zu GS”, 825.

⁶⁰ Incluso porque Ratzinger afirma inmediatamente que ese punto de partida en el texto podría tener sentido si condujera progresivamente hacia el núcleo del mensaje neotestamentario. Cf. “Kommentar zu GS”, 825. (i) En otro lugar Ratzinger manifiesta aprecio por el intento de *Gaudium et spes* por vincular “la experiencia de la existencia humana con el mensaje de la fe”, la “vinculación experiencia y fe”, pero en la forma como muestra GS 13 en el que la fe “aparece como clave del sentido de nuestra experiencia humana”. Así está dado el “presupuesto para el diálogo entre creyente y no creyente”. Cf. “Kommentar zu GS”, 810. La dirección es, también allí, a mano única. (ii) Importante es igualmente lo afirmado con ocasión de GS 21 acerca de la relevancia teológico-argumentativa de la experiencia, aunque no debe ser descontextualizado. Expresa nítidamente, no obstante, una sensibilidad, una forma de abordar el problema, una línea metodológica que no explicita ningún espacio para una matización. Más aún cuando se atribuye a esta orientación, a ese “desarrollo del pensamiento”, el refugio o retiro (*Rückzug*) a la experiencia y a la facticidad, ser “precisamente” el factor que conduce a la “crisis de la cuestión de la verdad y de la cuestión de Dios”. La cita que Ratzinger incluye a su propia obra, *Introducción al cristianismo*, confirma la importancia que el autor otorga al argumento. Advierte el “desplazamiento de la argumentación de la razón a la experiencia”. No puede sino compartirse la advertencia general: “el mero hecho no decide nada todavía sobre la verdad”. El contexto de estos razonamientos es la afirmación de GS 21d. Como advierte Ratzinger, la comisión encargada de incluir las enmiendas

de Ratzinger: cuán constante es el problema para integrar la gramática topológica de la Constitución Pastoral en su teología⁶¹. En las reflexiones finales vuelvo sobre este argumento.

(f) “Suprimir toda la primera parte” - En este marco centrado en el análisis de sus textos deben situarse los *testimonios* que sacan a la luz la clara posición de Ratzinger durante el Concilio, particularmente en la célebre reunión del 17 de setiembre de 1965 entre obispos y teólogos franceses y alemanes. Allí él habría propuesto “suprimir toda la primera parte” debido a múltiples razones: ambigüedad del sujeto (pueblo de Dios, concilio, nosotros), incerteza y confusión entre argumentos racionales y misterio cristiano, la fe aparece como una sombra misteriosa, la marginalidad en la cual habían sido dejados los aspectos cristianos, Cristo aparece al final, un excesivo optimismo en relación al ecumenismo⁶². Es verdad, por otra parte, que con la documentación hoy existente el juicio de G. Routhier sobre el rol de “los alemanes”, que él adjudica sobre todo a los obispos que se expresaron en el aula conciliar, puede aplicarse también a Ratzinger con matices: “No era sencillamente la exactitud de lo que el esquema decía lo que originaba dificultades a los alemanes y a los italianos: ellos cuestionaban el método mismo del esquema. Aunque no se dijo claramente, lo que disgustaba a estos oradores era el método inductivo del esquema, su enfoque empírico y descriptivo. Se hallaban desconcertados porque no hallaban un tratado clásico sobre antropología cristiana”⁶³. Era el “corazón del conflicto”, en palabras de C. Theobald⁶⁴.

quiso afirmar que la historia humana da un testimonio seguro del hecho religioso; de allí su reflexión. Cf. “Kommentar zu GS”, 849.

⁶¹ Cf. “Theologischer Kommentar”, 839.

⁶² Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 639-641. Recientemente B. Peterson ha puesto de manifiesto las diferencias existentes entre las críticas de Rahner y Ratzinger al llamado Esquema XIII que, a primera mirada, parecen idénticas. Theobald, por su parte, con otros textos y argumentos ha introducido matices en la posición de Rahner y explicitado diferencias con la lectura que de él hace Sander. Cf. B. PETERSON, “Critical Voices”, 21ss.; C. THEOBALD, *Le concile Vatican II*, 229-236; H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 650-660, 847-848. No me detengo en este asunto, aunque tiene que ver también con el tema de esta contribución.

⁶³ G. ROUTHIER, “Finalizar la obra comenzada: la experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba”, en G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, 59-177, 143. Coincide con las apreciaciones tan lúcidas de M. MCGRATH, “La génesis de *Gaudium et spes*”, en *Mensaje* 153 (1966) 495-502, 495-496.

⁶⁴ Cf. *Le concile Vatican II*, 227, 229, etc.

(g) Quizás el último texto –en sentido cronológico– donde aparece una cierta referencia al método teológico de la Constitución pastoral en la obra de Ratzinger es el original de 1966 y reformado para su publicación en 1969, “¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II”. Allí tematiza la “triple apertura” que el Concilio le ha pedido a la teología: “apertura a las fuentes, apertura a los otros cristianos, apertura a los interrogantes de la humanidad entera, no es expresión de un deseo de secularización, de un acomodamiento barato, sino que expresa en último término el retorno al sentido total de la teología, es decir, a su deber misional”⁶⁵.

Dado el título de la contribución, “una Iglesia abierta al mundo”, cabía esperar una reflexión que aludiera al documento conciliar. Está tematizado allí el movimiento de *Gaudium et spes* acerca del “repensar la teología”, “escuchar la realidad”, “dejarse enseñar por ella” (aquí es más expresivo el original alemán que la traducción castellana), “experimentar la pasión de la existencia humana para vivir de nuevo plenamente y a fondo el problema teológico, para sufrirlo de lleno y capacitar así otra vez a la teología para que pueda hablar dentro de esta *passio humana*” pensado como un momento imprescindible de una exposición actualizada de la fe. Pero es verdad que no hay una reflexión más precisa, metodológica, sobre la naturaleza teológica de esta escucha en el proceso de argumentar teológicamente ni en la estructura de la Constitución⁶⁶.

(h) Una revisión de otras obras particulares del autor⁶⁷, incluso los textos publicados como prefecto de la Congregación de la Fe y como

⁶⁵ “¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II”, en J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972) 313-333, 321 (*Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 980-1002). Original de 1966 con modificaciones en 1969.

⁶⁶ Cf. “¿Iglesia abierta al mundo?”, 326.

⁶⁷ (i) Un ejemplo se verifica en “Iglesia y mundo”, 469. Al hablar de “textos teológicos centrales” del Concilio parece, por el contexto, no incluir a GS. Como una suerte de reacción. Porque, a su juicio, se está haciendo a “la inversa”. ¿Cuál es la “exacta centralización” que se demanda allí? (ii) En el texto “Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 863-886, que en buena parte comenta la antropología de GS, no emite juicios generales sobre la Constitución, ni entra en el debate sobre la construcción del documento y/o su método. (iii) Tampoco un texto original de 1970 ofrece algo explícito al respecto. Expresa una crítica moderada al “primado del futuro”, al “primado de la praxis”, al “primado de la actividad humana” confrontándolo con una perspectiva cristiana

Benedicto XVI –discursos y encíclicas– revelan que el asunto metodológico de la Constitución pastoral, eventuales citas o comentarios a los números clave de esta perspectiva (GS 4 y 11) y, en particular, la noción de signo de los tiempos no ocupan la atención del autor. El tema parece no tener tiene ningún añadido ni relieve posterior⁶⁸.

REFLEXIONES FINALES

(a) Un método, una identidad. - “El método inductivo es una decisión fundamental de principal significado para toda reflexión teológica”, escribe M. Quisinsky⁶⁹. Su argumento podría llevarse más lejos aún. En efecto, en este tema se visibiliza y se pone en juego la manera como uno se sitúa frente a la realidad, cómo se juzga y valora a las personas, a los acontecimientos, a los procesos socio-culturales y a las tradiciones religiosas, dónde y cómo se busca y encuentra la Palabra de Dios. En sín-

de futuro. Se explicita la crítica a la “fe en el progreso” y se alude al “optimismo” con que el Concilio ha afrontado el tema de la época de la técnica y el progreso. Cf. “Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 887-893. (iv) El texto original de 1973, “Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir?”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 1032-1039, es una publicación breve que destaca la crisis de la Iglesia con una referencia marginal a GS; no hay nada allí sobre metodología teológica. (v) Tampoco ofrece información al respecto “El catolicismo después del Concilio”, en *El nuevo pueblo de Dios*, 335-356, original de 1966, con reformas en 1969 (*Gesammelte Schriften. Band 7/2*, 1003-1025). Repite ideas sobre la diferencia entre teología de la encarnación y de la cruz, y advierte del optimismo de la idea de progreso que, de hecho, está incluida en la manera como se entiende el Concilio. El tema no son los textos mismos, sino el “eco del Concilio”. (vi) Tampoco ofrece información el texto de 1987, “Letra y espíritu del Vaticano II en los discursos conciliares del cardenal Frings”, en *Obras completas VII/1*, 567-589.

⁶⁸ *Gaudium et spes* en las encíclicas: 1 vez en *Deus caritas est*, cita GS 36 sobre la autonomía de las realidades temporales. En *Spe salvi* no se cita nunca. Cabría esperar que allí se aludiera, por ejemplo, a GS III, 38, 39. En *Caritas in veritate* hay 10 citas: GS 14, 22, 26, 36, 57, 63, 82. En todos los casos son citas secundarias; nunca refieren a una conciencia metodológica. La expresión ‘signos de los tiempos’, por su parte, no aparece en *Deus caritas est*, tampoco en *Spe salvi*, ni en *Lumen fidei*. En *Caritas in veritate* aparece una vez sin citar a GS, pero allí destaca lo que aporta el mensaje cristiano (CV 18), no lo que se “aprende del tiempo”, como diría Congar. En el libro *Informe sobre la fe*, que incluye muchas páginas dedicadas al Concilio, la expresión aparece escasamente, en cuatro contextos, sin conciencia metodológica y en sentido prevalentemente peyorativo (pp. 46-47, 79-80, 191, 196).

⁶⁹ Cf. *Geschichtlicher Glaube*, 446.

tesis, cómo uno se sitúa frente a cualquier alteridad. Incluye la cuestión acerca de la manera como se incorpora esa experiencia vital de lo otro en el ámbito de la propia experiencia de fe. Y esto vale para el discernimiento individual del creyente, para la elaboración del pensamiento teológico, también para la reflexión del sujeto colectivo Iglesia. Se trata de una cuestión de primera importancia que, al menos implícitamente, revela y actualiza una autocomprensión de la persona creyente y de la Iglesia como conjunto, una identidad. Nada menos.

Dado que el documento constituye una Constitución sobre la Iglesia y forma parte del camino conscientemente trazado para dar una respuesta a la pregunta por su identidad –*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*–, la postura reticente de Ratzinger de cara al método de *Gaudium et spes* puede plantearse también en estos términos: la cuestión acerca de la identidad. En la célebre entrevista de 1985, *Informe sobre la fe*, puede encontrarse un argumento al respecto –precisamente como respuesta a una pregunta acerca de la “intención predominantemente pastoral” del Vaticano II–, que es más comprensible al final del itinerario de esta contribución. Ratzinger afirma allí:

Quiero decir que el diálogo es posible únicamente sobre la base de una identidad indiscutida; que podemos y debemos ‘abrirnos’, pero *solo cuando* estemos verdaderamente seguros de nuestras propias convicciones. *La identidad firme es condición de la apertura*. Así lo entendían los Papas y los Padres conciliares, algunos de los cuales pudo parecer, tal vez, que se dejaron ganar por aquel optimismo un poco ingenuo de aquellos tiempos, un optimismo que en la perspectiva actual nos parece poco crítico y realista. Pero si pensaron poder abrirse con confianza a lo que de positivo hay en el mundo moderno, fue precisamente porque estaban seguros de su identidad, de su fe. En contraste con esta actitud, muchos católicos, en estos años, se han abierto sin filtros ni freno al mundo y a su cultura, al tiempo que se interrogaban sobre las bases mismas del *depositum fidei*, que para muchos habían dejado de ser claras⁷⁰.

Típico y repetido es su juicio acerca de que el optimismo –que se expresa en la apertura conciliar– es, en buena medida, una ingenuidad propia “de aquellos tiempos”. Más importante es aquí su caracterización de la identidad: una identidad firme *previa* a la apertura, “condición” de

⁷⁰ *Informe sobre la fe*, 42 (cursiva mía).

ella. El razonamiento es claro: la alteridad, incluso “lo positivo que hay en el mundo moderno”, encuentra ya –debe encontrar– una “identidad firme”. No hay duda que la advertencia es saludable: muchos “se han abierto sin filtros ni freno”. Me parece que se manifiestan aquí –una vez más– dos extremos. Es posible pensar que, entre la identidad “condición de la apertura” y la apertura “sin filtros ni freno”, podría encontrarse un equilibrio antropológico donde la alteridad –y el encuentro con ella– sea descrito, por una parte, como un momento insustituible –nunca posterior a una identidad ya constituida–, por otra, en un sentido más favorable en el proceso de constitución de la identidad. Ratzinger, por el contrario, opta por lo primero. No quiero decir, de ninguna manera, que no esté presente en él la idea de la estructura intersubjetiva de la persona, que incluso emerge en sus comentarios a la Constitución, detectando justamente esa laguna en algunos artículos⁷¹. El acento prevalente es lo que hay que observar⁷²; es lo que distingue a las teologías. Me temo que la descripción sobre la situación de la Iglesia hecha por John Allen en 2009 –antes de Francisco– se ajusta a este modo de razonar, con una sensibilidad distinta a *Gaudium et spes*. En el mundo occidental, afirma el autor norteamericano, “el catolicismo ha pasado de ser una cultura mayoritaria a percibirse a sí misma como una minoría cultural combatida, y está respondiendo como las minorías combatidas siempre lo han hecho: con una ‘política de la identidad’ basada en la reafirmación de sus creencias y prácticas tradicionales, en la agudización de las fronteras entre ella misma y la cultura circundante”⁷³.

(b) Una “constelación-interior-exterior” - A partir del largo recorrido en el segundo punto de esta contribución se comprende mejor la crítica de H. J. Sander, independientemente de la posición que se asuma frente a su interpretación exacta de *Gaudium et spes*: cuán constante o resistente es el problema para integrar la gramática topológica de la Constitución Pastoral en la teología de Ratzinger⁷⁴. El reconocimiento de lo otro –exterior– como un momento esencial y constitutivo en el desarrollo y presentación de la fe es dejado de lado, como si debilitara el

⁷¹ Cf. “Kommentar zu GS”, 816s., 827

⁷² Cf. C. SCHICKENDANTZ, “La reforma de la reforma litúrgica. Un diagnóstico con poco consenso del obispo emérito de Roma”, en *Mensaje* 617 (2013) 40-43, 42-43.

⁷³ *The Future Church. How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church* (Doubleday, New York 2009) 55.

⁷⁴ Cf. H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 839.

verdadero núcleo de la fe. Su punto de partida es, más bien, “la estructura ‘nosotros’ de la fe como clave de su contenido”. El lugar del Credo, la *communio ecclesiae* es percibida como un “sujeto transtemporal” (*trans-temporales Subjekt*), tal la expresión textual de Ratzinger⁷⁵, independiente de toda indicación de lugar o localización (*Ortsbestimmung*). Lo que para *Gaudium et spes* es un lugar decisivo de la fe, constitucional, esto es, la comunión de la Iglesia en el sentido de una comunión pastoral de la Iglesia con todos los seres humanos de hoy no es cualificada topológicamente. La comunidad eclesial permanece idéntica consigo mismo –aunque, como constatamos más arriba, se afirma un necesario esfuerzo de “traducción”⁷⁶ y no es identificada propiamente como una comunidad “en el mundo de hoy”. En términos expresados por un concepto de Sander, la “apertura a una constelación-interior-exterior en la formación del saber teológico”, la acción recíproca de *intra* y *extra* típica de *Gaudium et spes* no tiene lugar aquí⁷⁷. En otras palabras, la “manera de

⁷⁵ Cf. “¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?”, en *Teoría de los principios teológicos*, 15-29, 24.

⁷⁶ Quizás al planteo de RATZINGER sobre GS, referido más arriba, sobre el “intento de traducción”, “el esfuerzo por hacer comprensible al otro el mensaje en su propio lenguaje”, en “El último período de sesiones”, 499, pueda caberle la observación que, análogamente, THEOBALD hace al concepto de “adaptación” –“*accommodata praedicatio*” (GS 44)– en el sentido que expresa “una cierta exterioridad o una relación instrumental entre verdad y contexto histórico”. Cf. *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source* (Cerf, Paris 2009) 314.

⁷⁷ Cf. “Der ewige Gott hat Raum. Theologie im spatial turn”, en *Theologische Revue* 109 (2013) 91-110, 106, 110. Dicha constelación sirve de hilo conductor al extenso comentario de Sander a GS. La Constitución construye “una nueva gramática teológica de conjunto”, “una gramática topológica”, “la gramática de la localización pastoral en los signos de los tiempos”, “una gramática pastoral de la fe”, diversa ante todo de la hasta entonces habitual “gramática de la metafísica social” de la doctrina social de la Iglesia. Cf. H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 719, 733, 752, 760, 765, 797, 802, 820, 831, etc. Como se muestra en el debate conciliar, según la manera cómo se resuelve la problemática exterior-interior se describe también una eclesiología. Cf. “Theologischer Kommentar”, 649. Dos observaciones de C. THEOBALD sobre la lectura de Sander parecen relevantes: su interpretación topológica en el sentido que la fe que interpreta la realidad –destacado en GS 11– debe ella misma interpretarse en función de los lugares, perspectiva hermenéutica en sí misma correcta, estaría más allá del horizonte de GS según el teólogo de París. Segundo, al análisis topológico de Sander hay que añadirle el kairológico. Cf. *Le concile Vatican II*, 249-250. En alguna medida encuentro discutible la primera. Me pregunto si, por ejemplo, la cristología de GS –tal como se formula en GS 10, 22, etc.– no representa, precisamente, una reinterpretación “del kerygma de siempre en

proceder de afuera hacia adentro” –expresión de Ratzinger al comentar la Constitución– es extraña a su sensibilidad personal y a su construcción teológica; se ha mantenido invariable con el correr de los años y las diversas responsabilidades eclesiales.

La dificultad apuntada tiene una relación directa con la valoración de la Constitución. Si se pasa por alto –o no se advierte en una medida adecuada– a *Gaudium et spes*, esto es, la Iglesia “*in mundo huius temporis*”, como momento constitutivo en la comprensión de la identidad de la Iglesia se corre el riesgo de que la Constitución sea interpretada solo como un documento más de la doctrina social de la Iglesia. Sander advierte que esto sucedió habitualmente en los intelectuales católicos de lengua alemana⁷⁸; “degradaron” el texto⁷⁹. Por el contrario, solo juntas –*Lumen gentium* y *Gaudium et spes*– están en condiciones de expresar más adecuadamente la identidad de la Iglesia.

(c) ¿Cuál “lente hermenéutico”? - Una observación particular de B. Peterson parece acertada: la insistencia de Ratzinger de leer *Gaudium et spes* a través de los lentes del artículo vigésimo segundo –“En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnando...” (GS 22)–, de naturaleza más deductiva por así decir, convierte a ese texto, de hecho, como punto de partida y, hasta cierto punto, sobrepone la metodología preferida por él –que no se concretó en los debates conciliares– a la efectivamente existente en el documento aprobado⁸⁰.

función de los ‘acontecimientos’ que se producen”, tarea hermenéutica que demanda Theobald (cf. *Le concile Vatican II*, 254). Quizás la segunda observación suya se visibiliza con claridad en la crítica de SANDER a G. Ruggieri. Cf. “Theologischer Kommentar”, 719. A su vez, como afirma THEOBALD, la concepción prioritariamente kairológica de los signos de los tiempos en el Nuevo Testamento “debe ser completada por la perspectiva ‘topológica’”, para que los *topoi* no devengan abstractos o ahistóricos. Cf. *Le concile Vatican II*, 257. También THEOBALD acude al concepto de “gramática”: “la gramática inventada por el Concilio”, “une grammaire générative” que profundiza la “forma de proceder” propuesta por el Concilio. Cf. *Le concile Vatican II*, 11, 160.

⁷⁸ Cf. “‘Aggiornamento’ - Kennzeichen nur das Konzils? Der spatial turn des Glaubens durch das Zweite Vatikanische Konzil”, en *Theologie und Glaube* 102 (2012) 510-525, 516.

⁷⁹ Cf. H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 710. Cf. “Theologischer Kommentar”, 601, 707, 709.

⁸⁰ Cf. B. PETERSON, “Critical Voices”, 15. Un ejemplo importante es el documento *Dominus Iesus* 12. Cf. H. J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 841-842.

La opinión de Tracey Rowland, en este caso apoyando el proceder de Ratzinger, confirma esta lectura. A partir del Sínodo de 1985, afirma la teóloga australiana, “ambos, Juan Pablo II y Ratzinger enfatizaron la importancia del artículo 22 de *Gaudium et spes* como lente hermenéutico para el resto del documento y como uno de los motivos clave del Concilio”⁸¹. Ahora bien, el riesgo que no se evita aquí –consciente o inconscientemente– es que el uso de GS 22 puede representar una lectura y una interpretación meramente deductiva del documento. Una idea que es en sí misma correcta –Jesucristo como clave de la existencia humana– deviene unilateral al implicar, de hecho, un desconocimiento o una explícita subversión de la “estructura”, de la deliberada elección metodológica y del contexto temático en el cual esa idea está inserta. Se trata de una apreciable reinterpretación de *Gaudium et spes* y la desatención a una novedad metodológica que, formulada a tientas, la asamblea conciliar decidió, conscientemente, no abandonar en el debate de las últimas semanas de 1965, no obstante las dificultades objetivas y las explícitas y severas objeciones de los “alemanes”. La advertencia de Marcos McGrath en 1966 –presidente de la subcomisión que se ocupaba del tema signos de los tiempos– es elocuente: “Hay, en efecto, una peculiaridad que el lector atento debe descubrir si quiere apreciar *Gaudium et Spes*”, advierte y califica esa “peculiaridad” como “un nuevo método”. “Había que proyectar un nuevo método para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, el que el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución y continuar el diálogo con el mundo que ella ha comenzado”⁸². En este asunto está en juego la percepción y la acogida de un progreso histórico-dogmático acontecido en el Concilio.

(d) Es verdad, por otra parte, que el momento teológico “inductivo y concreto”, como afirmaba Congar, la “manera de proceder de afuera hacia adentro” según Ratzinger, tiene presupuestos teológicos deductivos también, por ejemplo, una noción de creación, de teología de la gracia, de la obra del Espíritu en la historia, etc. En ese sentido, la expresión de Sander es oportuna: “una constelación-interior-exterior en la

⁸¹ Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI (Oxford University Press, New York 2008) 32. El matiz que advierte SANDER en el caso de Juan Pablo II me parece acertado, “Theologischer Kommentar”, 859-861.

⁸² Cf. M. MCGRATH, “La génesis de *Gaudium et spes*”, 495-496.

formación del saber teológico”. También es evidente que la atención al presente, subrayada por el momento inductivo, debe situarse en el consenso diacrónico y sincrónico de la fe de la Iglesia, en buena medida “ya dado”, y al interior de una tensión constitutiva que no puede disolverse entre tradición y presente⁸³. Adviértase con claridad que el momento más inductivo no se presenta como una alternativa a un momento más deductivo, sino como un componente esencial, “relativamente nuevo” (Congar), de una teología que quiera estar a la altura de la propuesta conciliar. Además, es un momento plenamente teológico: a la escucha de la Palabra en las voces humanas.

(e) Parece razonable considerar que las diferentes perspectivas de Ratzinger, por una parte, y Congar y sobre todo Chenu, por otra, no se excluyen e, incluso, que pueden ser vistas como saludables advertencias recíprocas en orden a un equilibrio. No obstante, no se pueden minimizar los presupuestos diversos que encierran y las importantes diferencias que implican para la manera de pensar la fe y la situación del cristianismo en el mundo actual. Los riesgos –a menudo no evitados– de una mirada prevalentemente negativa a los de “afuera”, a toda alteridad –personas, culturas, religiones–, la naturalidad para concretar una “política de la identidad”, como la descrita más arriba, fundamentalmente basada en el desarrollo de una “mismidad” que se autoafirma frente a lo otro en términos más bien negativos y conflictivos están a la mano. El curso seguido por la Iglesia en las últimas décadas, en sus decisiones de gobierno y en su enseñanza en variados ámbitos –litúrgico, eclesiológico, ecuménico, etc.– está fuertemente marcado por esta tendencia. La sobrevaloración de la tradición occidental –un renovado eurocentrismo– y la acentuación de la centralización romana son dos síntomas eloquentes, verificables en una multiplicidad de asuntos. ¿Ha llegado con Francisco –un típico “producto” posconciliar latinoamericano–, incluso inadvertidamente –porque ahora sí no hay ninguna intención explícita de reinterpretación del Concilio–, el tiempo de *Gaudium et spes* desde la perspectiva del método? La periferia –una particular periferia puesto que sigue siendo occidental– ha llevado al centro una “nueva” manera de pensar la fe, “una forma relativamente nueva de teología” (Congar), que perfila también un determinado tipo de identidad cristiana en el mundo actual. Que el anhelo de justicia y el sufrimiento de los seres

⁸³ Cf. M. QUISINKY, *Geschichtlicher Glaube*, 445, 447.

humanos de hoy, por ejemplo, estén ahora –más que antes– en el centro de la escena y de la agenda no es fruto del azar ni puede ser explicado solo por el temperamento personal de quien conduce. Para percibir y solidarizarse más profundamente con “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren” (GS 1) el método escogido por los padres conciliares no era indiferente, como lo recuerda la cita de McGrath; no lo era entonces, tampoco lo es ahora. El amplio consenso eclesial e internacional que a todas luces cosecha este tipo de identidad tampoco es una casualidad. Es un efecto benéfico de la postergada forma de pensar de *Gaudium et spes*, que tiene tantas repercusiones en los más diversos ámbitos eclesiológicos, teológicos y pastorales. Una forma de pensar, por lo demás, no postergada en estas décadas en varias zonas de la periferia de la Iglesia –América Latina, Asia y África–, sino en el centro de gobierno mundial que, por múltiples y complejas causas histórico-culturales y teológicas particularmente del segundo milenio, tiene hoy la Iglesia Católica.

