

# Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente\*

---

Carlos Schickendantz\*\*

Recepción: 23 de agosto de 2018 • Aprobación: 28 de septiembre de 2018

---

## Resumen

El artículo ofrece consideraciones que destacan la vigencia de la forma de proceder que se condensa en la expresión simbólica, bíblica y pastoral de signos de los tiempos. Primero, propone ideas centrales de la obra de Christoph Theobald acerca del principio de pastoralidad que el autor identifica como el gran legado del Concilio. En segundo lugar, el artículo refiere el debate metodológico que surgió en la etapa de redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Una atención a los argumentos de entonces muestra que se estaba produciendo una transformación importante en la metodología teológica. Finalmente, el artículo reflexiona sobre la pertinencia de esta forma de proceder ante las actuales condiciones culturales de la humanidad caracterizadas por el pluralismo cultural y la diversidad religiosa.

**Palabras clave:** *Gaudium et spes*, método ver-juzgar-actuar, pastoralidad, Vaticano II.

---

\* Artículo de reflexión preparado para el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. El texto está fundamentado en trabajos previos del autor. Citar como: Schickendantz, C. (2018). Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente. *Albertus Magnus*, IX(2), 87-106. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5102>.

\*\* Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3897-804X>. Correo electrónico: [cshickend@uahurtado.cl](mailto:cshickend@uahurtado.cl)

## Signs of the times: Sense and validity of a theological procedure

---

### Abstract

The article offers reflections that emphasize the validity of the proceeding that is condensed in the symbolic, biblical and pastoral expression of the signs of the times. First, it proposes central ideas from the work of Christoph Theobald about the principle of pastorality that he identifies as the great legacy of the Council. Second, the text refers to the methodological debate that arose in the drafting stage of *Gaudium et spes*. Particular attention to the arguments shows that an important transformation in theological methodology was taking place. Finally, the paper reflects on the relevance of this way of proceeding towards the current cultural conditions of humanity characterized by cultural pluralism and religious diversity.

**Keywords:** *Gaudium et spes*, see-judge-act method, pastorality, Vatican II.

---

## Sinais dos tempos: sentido e validade de um procedimento teológico

---

### Resumo

O artigo oferece considerações que enfatizam a validade do modo de proceder que se condensa na expressão simbólica, bíblica e pastoral dos sinais dos tempos. Primeiro, ele propõe ideias centrais da obra de Christoph Theobald sobre o princípio da pastoralidade identificada pelo autor como o grande legado do Concílio. Em segundo lugar, o texto refere-se ao debate metodológico que surgiu na fase de redação da *Gaudium et spes*. Uma atenção aos argumentos de então mostra que uma transformação importante na metodologia teológica estava ocorrendo. Finalmente, o texto reflete sobre a relevância desse modo de proceder diante das atuais condições culturais da humanidade caracterizadas pelo pluralismo cultural e pela diversidade religiosa.

**Palabras-chave:** *Gaudium et spes*, método ver-julgar-agir, pastoralidade, Vaticano II.

---

## Introducción

La bibliografía en torno a los signos de los tiempos representa hoy un campo casi inabarcable en la teología católica. En publicaciones recientes, he abordado el problema desde ángulos diferentes atendiendo muy particularmente al estado de la cuestión en la investigación internacional actual, siempre inacabado (Schicken-dantz, 2016b, 2018). Para responder a la pregunta acerca del sentido y de la vigencia de esta forma de proceder en teología, que se condensa en la expresión simbólica, bíblica y pastoral de signos de los tiempos, es posible seguir múltiples caminos.

La presente contribución se desarrolla en tres pasos. Primero, propone ideas centrales de la obra de Christoph Theobald acerca del modo de proceder o principio de pastoralidad que el autor identifica como el gran legado del Concilio y su mayor aporte para colaborar al futuro de la Iglesia en las nuevas y muy diversas situaciones culturales. Segundo, refiere el debate metodológico que surgió en la etapa de redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Una atención a los argumentos de entonces muestra con claridad que, a la vista de algunos de los más calificados teólogos de la época, se estaba produciendo una transformación importante en la metodología teológica. Precisamente, esa forma de proceder polémica, pocos años después, determinaría completamente no solo los textos sino la llamada mecánica de trabajo de toda la Conferencia de Medellín. Los efectos benéficos, múltiples y profundos que bajo la forma del método ver-juzgar-actuar ha tenido este *modus procedendi* en nuestro continente han sido bien destacados por múltiples autores. Finalmente, reflexiona sobre la pertinencia de esta metodología ante las actuales condiciones culturales de la humanidad marcadas por un radical pluralismo cultural y una diversidad religiosa cada vez más asombrosa y fascinante.

### 1. El Vaticano II: una nueva manera de proceder

Christoph Theobald, teólogo jesuita de París, es de los autores contemporáneos más calificados en sus trabajos sobre el Vaticano II. A su relevante publicación de 2009 —iniciativa todavía incompleta<sup>1</sup>— debe sumarse una serie de contribuciones, *Le concile Vatican II: quel avenir?*, que, en buena medida, contienen sus

---

1 Está pendiente la publicación del segundo volumen.

principales aportes hermenéuticos en relación con el evento conciliar y sus perspectivas de futuro (Theobald, 2015a).

Una consideración aparece muy repetida en sus trabajos: la recepción del Vaticano II ha privilegiado desmedidamente el aspecto eclesiológico de la obra conciliar (Theobald, 2009, pp. 27, 539, 649, 651). En efecto, 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 periodo: ¿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 de pastoral— con la Escritura y con la tradición, como sugiere el discurso de apertura de Juan XXIII? (Theobald, 2009, p. 278).<sup>2</sup>

Theobald (2009) advierte que, debido a que determinadas formulaciones hermenéuticas más precisas recién fueron introducidas al final del Concilio (en *Gaudium et spes*, *Ad gentes* y *Dignitatis humanae*), ellas no pudieron tener un impacto sobre los textos precedentes, lo que finalmente produjo una suerte de vacilación hermenéutica que hipotecará pesadamente el periodo posconciliar (pp. 314-315, 361). En el análisis de Theobald, la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico es el decreto *Ad gentes* n. 22 (luego de *Gaudium et spes*); implica más que una adaptación o acomodación, puesto que estas representarían una cierta exterioridad o una relación instrumental entre verdad y contexto histórico. Sin desconocer los límites de la estructura hermenéutica de la constitución pastoral (el círculo hermenéutico aparece solo en algunos pasajes), afirma que *Gaudium et spes* n. 44 ofrece el proceso hermenéutico codificado (pp. 314, 788, 318). Destaca, además, el lugar de la declaración *Dignitatis humanae* como un paradigma del discernimiento conciliar de los signos de los tiempos (pp. 794, 813, 818, 895-896).

La conciencia histórica emergida efectivamente en el último periodo — que permite hablar de la historia como lugar teológico y precisar la tarea última de un nuevo examen de la revelación misma — pudo ejercer influencia estructural en

---

2 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 (Theobald, 2009, pp. 251, 258, 265, 689). 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 (pp. 689, 691-692). La Escritura no existe fuera de un acto de interpretación y de recepción y, por tanto, no existe nunca sin tradición (p. 689).

el conjunto del corpus (Theobald, 2009, pp. 311, 313, 420, 486, 514, 667, 691, 819). 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, *Dei verbum*, y por una práctica pastoral que refiere a la Escritura en su interpretación contextual con el discernimiento de los signos de los tiempos (p. 885).<sup>3</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, se 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 (Theobald, 2009, pp. 179-203). A Theobald lo preocupa, por una parte, la distancia temporal y cultural con la época del Concilio —que cuestiona la posibilidad de acudir a él como referencia común— y, por otra, la forma de enfrentar una situación cultural inédita que, en el caso europeo, él califica de exculturación de la fe. Es interés suyo poner de relieve la actualidad y, sobre todo, el significado que el Concilio tiene para el futuro: *Le concile Vatican II: quel avenir?*

El concepto de *pastoralidad*, que se traduce en un *modus procedendi* codificado en la obra conciliar, 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” (Theobald, 2018a, p. 461). Esta 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 (*Dei verbum*); por otra, la lectura de los signos de los

---

3 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 (Theobald, 2009, pp. 468, 474, 475, 654, 674, 697, 793). De ahí que la recepción no se reduzca a una simple aplicación, materia 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 (p. 680).

tiempos (*Gaudium et spes*). Theobald afirma que es imposible escuchar la voz de Dios hoy sin escuchar al mismo tiempo “las múltiples voces de nuestro tiempo” (*Gaudium et spes*, n. 44).

Estas dos lecturas —o escuchas— no pueden separarse, si no fracasan ambas (interpretación de la Biblia e interpretación del momento presente). La escucha actual de la voz de Dios solo es posible en una escucha estereofónica de las múltiples voces humanas y sus resonancias en la conciencia (Theobald, 2016a, p. 43).<sup>4</sup> Según su análisis, una de las dificultades mayores de la recepción del Vaticano II es la ausencia de este vínculo en esta doble práctica —la del discernimiento de los signos de los tiempos y la de una lectura actual de la Biblia— que tenga su punto culmen en la celebración litúrgica (Theobald, 2009, p. 833).

Por otra parte, esta doble tarea hermenéutica intrínsecamente vinculada no puede concretarse de hecho si esas prácticas no están fundadas en una capacidad de escucha y aprendizaje, sin una iniciación espiritual que da acceso a la interioridad y últimamente al coloquio personal individual y litúrgico con Dios (*Sacrosanctum concilium*). Estas experiencias acontecen en la ilimitada pluralidad de las experiencias contextualizadas de sus protagonistas y destinatarios.<sup>5</sup> Implican una manera de entendernos mutuamente, una búsqueda común de la verdad (*Unitatis redintegratio*), con estrategias no autoritarias basadas en el diálogo y la argumentación (*Dignitatis humanae*), efectuadas y concretadas en una manera conciliar o sinodal (*Lumen gentium, Christus dominus, Presbyterorum ordinis, Perfectae caritatis, Apostolicam actuositatem*).

Este *modus* o “gramática generativa” —la “doble escucha” y las varias “prácticas”— origina un “proceso eclesio-genético”, una “fundación” de la Iglesia “desde abajo”, tal como se describe para las nuevas iglesias de misión (*Ad gentes*). Theobald advierte que la perspectiva fundadora de las comunidades primitivas

---

4 Sobre la escucha estereofónica, el aprendizaje difícil de lo que Theobald llama una escucha estereofónica. No basta con escuchar únicamente la palabra evangélica, leída en común en la liturgia o en otras partes; si se hace exclusiva, esta práctica corre el riesgo de deslizarse hacia el fundamentalismo. Tampoco basta escuchar solamente la palabra interna en la conciencia; si esta escucha se aísla, cae en el moralismo o en cierto evangelismo pietista. Finalmente, tampoco es suficiente contentarse con una interpretación correcta del momento presente; si se reduce la identidad cristiana al ver, juzgar, obrar, se corre el riesgo de vaciar de su sustancia lo mejor de lo que nos han transmitido la Acción Católica y la teología de la liberación. Es la escucha simultánea —estereofónica— de estas tres voces lo que nos hace escuchar a Dios mismo aquí y ahora (2016b, p. 48). La escucha de la voz silenciosa de Dios, gracias a una escucha estereofónica de la pluralidad de nuestras voces humanas, que resuenan en la Escritura y en otras partes (p. 52).

5 Es una estructura elemental bien unificada, perfectamente legible en el trabajo del Concilio y en la obra que produjo (Theobald, 2016c, p. 100).

no ejerce una función estructurante en *Lumen gentium*. De ahí su invitación a interpretar la visión global de *Lumen gentium* a partir de la perspectiva eclesio-genética del documento sobre las misiones. Su propuesta radica en releer hoy desde abajo la eclesiología conciliar a partir de *Ad gentes* (2015a, pp. 167, 212, 214, 208, 209). A su juicio, dicha gramática inventada por el Concilio constituye una manera de formar hoy existencias cristianas y eclesiales en nuestra propia situación cultural (pp. 11, 160). Se trata de un proceso eclesio-genético a la búsqueda de una figura de Iglesia portadora de futuro o con un futuro promisorio.

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 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 (Theobald, 2015a, p. 160; 2015b, pp. 13-20; 2016a, pp. 41-43).<sup>6</sup> Es claro para Theobald que en este *modus procedendi* pastoral se encuentra la enseñanza más decisiva y cargada de futuro del Vaticano II (2012, p. 374; 2016a, p. 41; 2018b, pp. 34-44).

Pienso que a la luz de la perspectiva del teólogo de París debe valorarse aún más el proceso de recepción latinoamericano del Vaticano II que ha tenido un punto central, precisamente, en torno a su tesis: la Biblia en las manos de la gente (principal hecho de recepción del Concilio, según J. O. Beozzo) y la lectura de los signos de los tiempos (idea central gracias a la cual *Gaudium et spes* se constituye en el texto conciliar de mayor impacto, según V. Codina). Esta doble escucha y lectura se concreta no de manera independiente o sucesiva, sino en un círculo hermenéutico continuo, aunque a veces no haya sido suficientemente explicitado y metodológicamente fundado. Este “modo de proceder” posibilitó un “proceso de madurez”, como afirma Gutiérrez (1987, p. 214), que colaboró a dar origen a una identidad, en cierto modo nueva, en la historia de la Iglesia: la figura eclesial latinoamericana posconciliar (Beozzo, 2012, p. 442; Codina, 2013, p. 84). Un proceso de “inculturación” de la fe. Por otra parte, la perspectiva de una Iglesia fundada “desde abajo”, desde la perspectiva de *Ad gentes* y no desde *Lumen gentium*, como formula Theobald, en buena medida caracteriza la eclesiología de Medellín y su valorización de las pequeñas comunidades. Precisamente

---

6 Una consideración no idéntica pero semejante se advierte en Ruggieri (1999): “Así quedaba introducida la connotación pastoral en el interior mismo de la dimensión doctrinal del cristianismo, como exigencia intrínseca a la doctrina para que su sustancia se haga presente en el tiempo: pastoral como hermenéutica histórica de la verdad cristiana” (p. 18).

el concepto de *eclésiogénesis*, que el teólogo de París propone (Theobald, 2017, pp. 429-461; 2018b, pp. 292-301), ha sido forjado en este contexto temático e histórico (Boff, 1977).

## 2. “Una forma relativamente nueva de teología” (Y. Congar): el debate en el Vaticano II y su salto cualitativo en Medellín

### 2.1. El debate sobre el método en *Gaudium et spes*

La historia redaccional de la expresión *signa temporum* en la constitución estuvo estrechamente ligada a las discusiones sobre la *expositio introductiva* y, en general, sobre el método inductivo. El hecho de que en la versión final del documento la expresión solo aparezca una única vez, en el número 4, tiene que ver con los debates que encendió. Ella estuvo ausente en el esquema que ingresó para ser debatido en la última sesión del Concilio, a partir de septiembre de 1965 (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pp. 435-517). Solo con cuidadas observaciones por parte del relator, Marcos McGrath, la expresión reingresaría al documento en el *textus recognitus*, el revisado luego de los debates de septiembre y octubre, distribuido a los padres conciliares en la congregación general 160, el 13 de noviembre de 1965 (vol. IV, pp. 421-560, 425). McGrath, en la *Relatio circa Expositionem introductivam*, advirtió que, “entre los cambios menores”, estaba el del inicio del número 4 que “declara más claramente” la necesidad de que la Iglesia tiene de “escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, ahora como en cualquier tiempo”. Y añadió: “Las palabras ‘signos de los tiempos’ utilizadas aquí por única vez, no lo son en sentido técnico, sino general, como se encuentra en varios documentos de los sumos pontífices Juan XXIII y Pablo VI” (vol. IV, p. 564). De este modo, acogía la preocupación manifestada, incluso por observadores ecuménicos, acerca del sentido preciso, cristológico-mesiánico-escatológico, que la expresión tiene en la Biblia y, por tanto, diverso al del documento. Es claro que, como consta en el proceso redaccional, la expresión misma tiene vinculación estrecha con *Pacem in terris*. En los más de 20 000 modos que se propusieron en esos días y que las diversas comisiones debieron evaluar y resolver, la expresión *signa temporum* sobrevivió sin dificultades, en un único lugar (*Gaudium et spes*, n. 4), hasta la votación final del mes de diciembre de 1965.

Visto en perspectiva, en el marco crítico de la tercera sesión y del futuro incierto de la expresión, un momento importante para la evolución de la temática y de la misma fórmula fue la creación, en septiembre de 1964, de dos subcomisiones: una dedicada “para los signos de los tiempos”, presidida por McGrath, y la otra “de carácter teológico”, presidida por G. Garrone. La tarea de la primera era la de profundizar en el análisis del mundo moderno para que el esquema partiera efectivamente de los datos de la realidad histórica. En efecto, la elección del método inductivo era, en ese momento, todavía muy incierto y se temía mucho que a la desconfianza de los teólogos se sumara la incompreensión de los padres conciliares (Turbanti, 2000, p. 373).

De ahí que una de las principales tareas de la subcomisión consistiera en profundizar en el significado del concepto que era comprendido sustancialmente desde una perspectiva fenomenológica: con él se aludía a fenómenos que por su difusión y por su gran frecuencia caracterizan una época y a través de los cuales encuentran expresión las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual (Turbanti, 2000, p. 374). Como recuerda el mismo McGrath en 1967, el trabajo de la subcomisión “indujo a componer la introducción expositiva a la Constitución con todo lo que ello significaba para el tono y el método empleados en el curso del documento”; se trata del “acercamiento empírico” que señalaba “la novedad del esquema”. Esta “introducción descriptiva es resueltamente objetiva y hasta fenomenológica” (pp. 172, 179).<sup>7</sup>

Las diferencias en el planteo metodológico de *Gaudium et spes* las formuló McGrath en aquellos años con gran claridad, probablemente con una precisión mayor que la de muchos de sus colegas europeos de entonces. En otra contribución, he referido ya el breve pero importante texto suyo de 1966 (Schickendantz, 2013, pp. 87-89). Allí alude McGrath a la disputa acerca del método que, según “los teólogos llamados progresistas” (se refiere a los que habían redactado *Lumen gentium*), “debía proceder de acuerdo con el método teológico aceptado, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal”. Esto es, un procedimiento que subordina unilateralmente lo práctico a lo teórico, lo pastoral a lo doctrinal. Por el

---

7 McGrath destaca que, incluso en los capítulos de la segunda parte de la constitución, el “progreso real” no está tanto “en su contenido”, “ni en la síntesis, o la reunión de todos estos puntos; ni siquiera en el hecho de que el Concilio se interesara con tanto apremio por estos problemas. Está más bien en el modo de abordar los problemas. La descripción empírica de la situación concreta, que comienza en la introducción descriptiva, se renueva al principio de cada nuevo capítulo”. Por imperfecta que sea su realización, McGrath “augura actitudes radicalmente nuevas en nuestra teología moral” (1967, pp. 180-181).

contrario, afirma, 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” (McGrath, 1966, p. 496).<sup>8</sup>

Las afirmaciones de McGrath coinciden sustancialmente con la caracterización hecha por Congar et al. (1970): “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” (p. 14). También Routhier (2008) acordaría con el análisis de McGrath cuando escribió en la importante obra histórica de G. Alberigo:

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. (p. 143)

Este era el “corazón del conflicto”, en palabras de Theobald (2015a, pp. 227, 229).

## 2.2. Dos procesos diversos de recepción del método de *Gaudium et spes*

En el posconcilio, pueden ser claramente diferenciados dos procesos de recepción de *Gaudium et spes* desde el punto de vista del método: el realizado en América Latina ya desde la segunda mitad de la década de 1960 y el que se concreta en varios autores pertenecientes al ámbito lingüístico alemán, particularmente, Joseph Ratzinger. Como reconocen varios teólogos, la metodología de los signos de los tiempos, el esquema hermenéutico ver-juzgar-actuar introducido como idea estructurante en la constitución pastoral, tuvo en el posconcilio un particular desarrollo en América Latina (Eckholt, 2012, p. 141; Ruggieri, 2006, pp. 67-68). Esta perspectiva resultó determinante en la manera de abordar los desafíos de la evangelización del continente, particularmente en las conferencias generales del

---

<sup>8</sup> McGrath vincula esta nueva forma de proceder, lo contrario a una “suerte de un moralismo *a priori*”, con el discurso inaugural de Juan XXIII, en su “referencia a ‘la manera de investigar y de proponer la doctrina’ que ‘requieren nuestros tiempos’ es un punto importante y decidor” (1966, p. 497).

Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida).

En especial, lo acontecido en Medellín no puede minusvalorarse. La novedad e importancia de la metodología teológica adoptada en esta conferencia, particularmente su atención a la realidad histórico-contextual gracias al momento inductivo, no pasó inadvertida para los protagonistas de entonces, ni para aquellos más directamente implicados, tampoco para otros que pueden calificarse de observadores o lectores del acontecimiento. Dos ejemplos o testimonios calificados pueden ser aquí suficientes.

Al conmemorarse los treinta y los cuarenta años de la Conferencia de Medellín, Beozzo (1998, 2008) afirmó, en las dos oportunidades, que “en el método, [está] el secreto de Medellín”. En el texto de 2008 escribe: “El método, Ver, Juzgar y Actuar, heredado de la JOC [Juventud Obrera Cristiana] de Joseph Cardijn, se inspiró también en la teología de los ‘Signos de los Tiempos’ de *Gaudium et spes* y fue el hilo conductor de todos los trabajos de Medellín”. Y porque esa forma de proceder no solo configuró los textos, sino la llamada “mecánica de trabajo” de toda la Conferencia, Beozzo precisa en el artículo de 1998: “Lo que diferenció profundamente el Vaticano II de Medellín fue el método de trabajo adoptado” (p. 288). Es claro que con la palabra *secreto* el historiador de san Pablo no pretende aludir a una realidad reservada u oculta a los ojos de los protagonistas de entonces o a los de sus lectores actuales, sino más bien, interpreto, a una clave que en buena medida explica el evento de Medellín, precisamente como evento, no solo sus textos; más bien, el significado y simbolismo que progresivamente ha adquirido en la historia posterior. Hay “un antes y un después en la vida de la Iglesia de este continente” (Gutiérrez, 1998, p. 6).

Segundo testimonio. En marzo de 1969, Gutiérrez escribía:

El lenguaje empleado en los textos de Medellín puede sorprender. No estamos en verdad acostumbrados a ver al magisterio de la Iglesia empuñar tan firmemente la realidad, seguirla tan de cerca, emplear los mismos términos que usa todo el mundo para hablar de ellas. Pero es que el primer momento en el discernimiento de los signos de los tiempos es verlos tal como se presentan a los ojos de los hombres de hoy. Es una condición de veracidad. No hacerlo es viciar el proceso desde el inicio. (p. 14)<sup>9</sup>

---

9 “Las Conclusiones de la Segunda Conferencia reflejan el deseo de enfrentar con franqueza y decisión los interrogantes y problemas del momento, de escuchar humildemente lo que el Señor quiere decirnos a través de los acontecimientos, de interpretarlos a la luz de la fe.

El método cualificó de manera decisiva la manera de pensar la fe, y al promover una mayor conciencia de la propia historia y del propio contexto cultural, colaboró en la configuración de una cierta novedad: la identidad eclesial posconciliar latinoamericana que encontró en la opción por los pobres su señal más distintiva con sus repercusiones y efectos en los más variados campos de la pastoral y la teología en las décadas posteriores (Legorreta, 2015, pp. 255, 432, 435-436). Varias de las experiencias eclesiales más peculiares de América Latina y el Caribe en estas décadas, como la lectura popular de la Biblia, la formación de las comunidades eclesiales de base, la revalorización de la religiosidad popular, la misma teología de la liberación, son deudoras de esta forma de proceder que germinalmente propuesta en *Gaudium et spes* configuró completamente la organización y los mismos documentos de la Conferencia de 1968 (Brighenti, 2015, p. 608).

Dos características del proceso desde el punto de vista del método no deben minusvalorarse. Por un lado, hay que reconocer que la metodología ver-juzgar-obrar tuvo diversas interpretaciones, desde posturas muy simplistas, que comprendían los diversos momentos como pasos sucesivos, a comprensiones más profundas, que advertían un círculo hermenéutico de los distintos momentos implicados. Por otro lado, dicho método, que fue admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín (1968), sufrió luego continuos y repetidos embates en las conferencias posteriores, hasta Aparecida (2007) inclusive, sin excepción, particularmente por parte de las autoridades romanas.

No obstante estas limitaciones y dificultades, debe reconocerse el progreso realizado. Un método teológico autorizado por el Vaticano II que ha proporcionado una mayor conciencia de la propia historia, que permite valorar más positivamente los procesos culturales en los que la Iglesia está inserta, que capacita para comprender las diferencias y las diversidades en una sociedad plural, que aprecia mejor toda alteridad —cualquiera que sea ella— y estimula el surgimiento y el desarrollo de pensamientos y teologías contextuales. En buena medida, el papa Francisco es heredero de esta breve tradición.

Por el contrario, como ha mostrado particularmente Sander (2005, pp. 581-886), buena parte de la teología alemana siguió en este punto otro camino (Turbaniti, 2000, p. 786). En especial, en relación con la novedad metodológica introducida por *Gaudium et spes* en la forma de pensar la fe y la teología, las publicaciones

---

Pero reflejan también una voluntad de compromiso. Los signos de los tiempos no son solo, en efecto, una llamada a la interpretación, son también un llamado a la acción: 'La fe opera por la caridad'. La verdad cristiana es afirmación, pero ante todo es obra. 'Obrar la verdad' nos dice un exigente texto evangélico" (Gutiérrez, 1969, p. 14).

de Joseph Ratzinger —ya desde los años como perito en el Concilio— oscilan entre una carencia de conciencia significativa del asunto y una actitud prevalentemente negativa. No me refiero aquí a sus críticas más o menos justas a diversos conceptos de la constitución pastoral (pueblo de Dios, mundo, diálogo), sino a sus opiniones referidas a la perspectiva del método, a la “forma de proceder de afuera hacia adentro”, como él mismo lo caracterizó entonces (Ratzinger, 2012b, p. 802). Es verdad que Ratzinger participó activamente en el debate sobre la Revelación, ya en 1962, que, entre otros aspectos positivos, al reafirmar el lugar de la Escritura como alma de la teología, tuvo “un significado casi revolucionario para la forma sistemática de la teología católica”, como él mismo escribió en su comentario a capítulos de *Dei verbum* en la famosa edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* de 1967 (Ratzinger, 2012a, pp. 786-787).

Con todo, en otra cuestión clave de la renovación metodológica de la teología por parte del Concilio, precisamente a la que aluden McGrath, Congar y Codina en las referencias anteriores, el punto de vista de Ratzinger fue ya muy diferente. Ciertamente que la verificación de la posición personal de este autor tan significativo necesita un trabajo detallado por los matices que incluye (Schickendantz, 2016a). Por una parte, hay fundamentos para mostrar que Ratzinger no se oponía en principio al método del “grupo de teólogos franceses” de entonces, sino más bien a la manera concreta como dicho método se materializó en el borrador de *Gaudium et spes* en el otoño de 1965 (Peterson, 2015, p. 14; Ratzinger, 2013, p. 491). 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.

Por otra parte, no faltan tomas de posición suyas y claros testimonios de otros actores que atestiguan que él proponía suprimir la primera parte de la constitución y que encontraba un problema de fondo con lo que él llamaba “la forma de proceder de afuera hacia adentro”. En su opinión, expresada con múltiples matices, esta forma de proceder comprometía la adecuada comprensión del núcleo del misterio cristiano. De ahí que valorara muy positivamente la formulación cristológica de *Gaudium et spes* n. 22; ahí se concretaba, en su opinión, por primera vez en un texto magisterial, un nuevo tipo de teología completamente cristocéntrica”, que propone a partir de Cristo una teología como antropología (Ratzinger, 2012b, pp. 857, 833, 862).<sup>10</sup> El nuevo tipo de teología de Ratzinger aquí —más

---

10 Representa, además, exactamente lo contrario de lo que Marie-Dominique Chenu caracterizó como el alma del esquema, precisamente una teología que no deduce de la cristología una antropología cristiana (cf. Turbanti, 2000, p. 649).

descendente o deductivo— parece exactamente la cara opuesta de la expresión citada de Congar et al. (1970): “una forma relativamente nueva de teología, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta” (p. 45).

Una lectura atenta de los años posteriores al Concilio en la obra teológica del autor, de sus trabajos en la Congregación para la Doctrina de la Fe, incluso en sus textos ya como Benedicto XVI, permite advertir que en este punto no hay ninguna modificación ulterior importante. Esta renovación metodológica de la teología, tan decisiva para el desarrollo de las iglesias de América Latina y para los procesos de inculturación de la fe en los diversos contextos, pasó inadvertida, en el mejor de los casos, para este actor tan relevante para el gobierno de la Iglesia y la producción de la teología oficial del posconcilio.

### **3. Al servicio de una valoración teológica de toda alteridad y de un giro descolonizador**

La historia o los procesos históricos de los que se tratan en esta contribución se refieren, ante todo, a la misma historia común, la historia extraña al cristianismo que es lugar teológico (Ruggieri, 1994, p. 70). Procesos o eventos históricos que devienen un lugar teológico, precisamente, en la medida en que permanecen irreductiblemente como las historias de otros sujetos con sus interpretaciones respectivas. Y solo conservando esa alteridad irreductible llegan a ser historias vividas, narradas e interpretadas por cristianos. El conocimiento histórico, advierte el teólogo italiano, aunque sea sobre el plano cognoscitivo, llega a ser por excelencia el lugar de la alteridad; permite comprender el propio presente de una manera no egocéntrica, entre otras razones, porque el otro constituye la revelación de aquello que no me ha sido dado a mí. En este sentido, la historia en cuanto emergencia de otros significados, de otros destinos, es lugar teológico obligado para el conocimiento de los dones de Dios (Ruggieri, 1994, pp. 336; Ruggieri, 2002, pp. 33-77). Es el tema del lugar teológico de la alteridad que el conocimiento de la historia vivida revela (Ruggieri, 1994, p. 337; Ruggieri, 2017, pp. 189-228).

Estas perspectivas colaboran a enfrentar los desafíos actuales que múltiples autores destacan como centrales en nuestra situación cultural y global. Codina y Brighenti, por ejemplo, ponen de relieve las responsabilidades que competen a la Iglesia y a la teología en la llamada tercera Ilustración, caracterizada, ya no como la primera (respecto de la autonomía del sujeto), ni como la segunda Ilustración (preocupada sobre todo por la justicia y los pobres, no solo por la razón

autónoma), sino por las siguientes palabras clave: pluralismo, complejidad de subculturas, paradigma de la alteridad; una época que vive y “dialoga con la diversidad y el pluralismo, con los otros, las otras y el Otro” (Codina, 2013, p. 86). Si el desafío, entonces, reside en la “complementación” de la primera y segunda Ilustración con la tercera, cuyo núcleo es “la seria tematización del ‘otro’ como el totalmente ‘otro’, el diferente” (Brighenti, 2010, p. 170), cobra mucho sentido el intento de validar la autoridad teológica de los acontecimientos históricos y de las experiencias humanas en la forma de proceder teológicamente. Esta tarea representaría una manera adecuada, desde la metodología teológica, de hacerse cargo de este nuevo paradigma, caracterizado por el pluralismo cultural y religioso, por la “irrupción del otro como ‘diferente’” (Brighenti, 2010, p. 172).

Como recuerda Brighenti, nuevos desafíos o nuevas preguntas requieren “ampliación de horizontes, con imperativos concretos para la epistemología y el método de las ciencias en general, incluida la teología” (2010, p. 189). No hay duda de que el salto cualitativo para la elaboración de la primera teología no europea fue hecho posible por la conciencia contextual, gracias al momento inductivo. Una profundización en esta línea estaría a la altura de los procesos de inculturación en las diversas regiones de la Tierra y acordes con el paradigma de la alteridad, de toda alteridad. Preguntarse por la autoridad teológica de las experiencias históricas, no solo por la autoridad de los sucesos y textos de la propia tradición religiosa, por la (posible) voz de Dios en las actuales voces humanas, es otorgar el argumento más profundo en teología para atender al diálogo inter- y transdisciplinar, al diálogo entre culturas y confesiones, al respeto y aprecio por toda alteridad (personas, textos, tradiciones, ritos, éticas, credos, poesías, etc.). Ella deviene espacio de una posible teofanía, una posible instancia de testimonio de la Palabra de Dios.

La Iglesia y la teología están esencial y constitutivamente abiertas a la alteridad “ajena”, no solo “propia”, a un “lugar teológico ajeno”, que gracias a un proceso de discernimiento es posible identificar como un “lugar teológico propio” (*locus theologicus proprius*). Es el camino solo inicialmente abierto por *Gaudium et spes* que requiere ulteriores precisiones metodológicas consensuadas. La expresión utilizada a menudo en la bibliografía acerca de que la historia es un lugar teológico es todavía una expresión genérica, que dice poco sobre el exacto estatuto de la Palabra en la historia y su vinculación y articulación con los otros lugares teológicos —propios y ajenos— que conforman la red epistemológica; una trama en la cual la Iglesia vive y a partir de la cual el quehacer teológico piensa y argumenta.

Desde este punto de vista, se comprende también el significado epocal del Vaticano II y se explica, al menos en parte, el interés por el debate sobre la

interpretación del Concilio que ha ocupado la agenda de gobierno de la Iglesia hasta 2013. El mismo Vaticano II, piénsese en *Dignitatis humanae, Nostra aetate*, en particular, *Gaudium et spes*, ha sido el inicio oficial de un giro descolonizador, germinalmente la primera autorrealización oficial de la Iglesia en cuanto Iglesia mundial (Rahner, 1980, p. 288). Como “comienzo del comienzo” (Rahner) inaugura el final de una determinada dominación epistemológica. En la búsqueda de reconocimiento de la autoridad teológica de los acontecimientos históricos y de las experiencias humanas “ajenas”, de las culturas de los otros, están puestas las mejores bases para el diálogo y el enriquecimiento recíproco, sin una adaptación acrítica, con todas las formas de vida diversas, plurales, que emergen cada vez más en nuestra conciencia planetaria. De ahí la importancia estratégica de la categoría de signos de los tiempos para la vida de la Iglesia y el progreso de la teología, las teologías en los diversos continentes y contextos culturales. Esta noción deviene un instrumento teórico autorizado para una descolonización epistemológica; su comprensión y utilización en el discurso eclesial y teológico favorece el reconocimiento del significado positivo de la pluralidad de saberes. Signos de los tiempos condensa y simboliza una metodología estructuralmente orientada al reconocimiento de las periferias, a la visibilización de las otras subjetividades, al aprecio de los saberes culturales locales ignorados, en síntesis, a la valoración teológica de toda alteridad, en especial, de las alteridades históricamente negadas en sus más variadas formas.

## Conclusión

El itinerario recorrido permite formular algunas constataciones fundamentales. Una manera de destacar la importancia, el sentido y la vigencia de la categoría signo de los tiempos —sobre todo la forma de teología que ella condensa y simboliza— es desarrollar la reflexión en torno a los siguientes ejes temáticos:

1. Con ella se ingresa a un punto central del Vaticano II, esto es, a la llamada intención pastoral, visible, muy particularmente, en el discurso de Juan XXIII al inaugurar el Concilio en octubre de 1962 y sistematizado en el planteo de Theobald en el llamado principio de pastoralidad.
2. A partir de los debates conciliares en la formación de la constitución pastoral y gracias a las perplejidades y resistencias de diversos e importantes teólogos de entonces, queda a la luz el salto cualitativo que, con la introducción de un momento inductivo, se ha producido en el discurso del magisterio eclesial y en la metodología de la ciencia teológica.

3. Esta renovada forma de proceder, debatida en el Concilio y aprobada con dificultades, adquirió, a la manera de un hilo conductor, un protagonismo muy diferente, quizá decisivo, que, al menos en parte, “explica” el evento de Medellín de 1968.
4. Bajo la forma del método ver-juzgar-actuar esta metodología está en la base de varias de las “novedades” teológico-pastorales de estas décadas que en buena medida identifican por su “originalidad” el caminar y el rostro peculiar latinoamericano y caribeño.
5. Esta forma de proceder en teología respondería a una situación cultural caracterizada por el pluralismo religioso, la diversidad cultural y el paradigma de la alteridad. Posibilita un giro descolonizador en la medida en que busca reconocer autoridad teológica a la alteridad, a los “lugares teológicos ajenos”.

## Referencias

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Vol. IV: Periodus quarta.* (1971). Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II. Recuperado de <https://archive.org/details/ASL3>
- Beozzo, J. O. (1998). Medellín: inspiração e raízes. *Revista Eclesiastica Brasileira*, 232, 822-850.
- Beozzo, J. O. (2008, diciembre 3). *Medellín: quarenta annos*. Recuperado de <http://www.catedralsaojose.org.br/catedral2011/reflexao/2534-medellin,-quarenta-annos:-1968-2008.html>
- Beozzo, J. O. (2012). Vaticano II: 50 años después en América Latina y el Caribe. *Concilium*, 346, 135-141.
- Boff, L. (1977). *Eclesiognese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Brighenti, A. (2010). Epistemología y método en teología: nuevas interpelaciones para la teología latinoamericana. En J. de J. Legorreta Zepeda (Coord.), *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana* (pp. 163-190). Ciudad de México, México: Dabar.
- Brighenti, A. (2015). Método ver-julgar-agir. En J. Decio Passos y W. Lopes Sanchez (Coords.), *Dicionário do Concílio Vaticano II* (pp. 608-615). São Paulo, Brasil: Paulus.
- Codina, V. (2013). Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II. En *Congreso Continental de Teología: 50 años del Vaticano II* (pp. 81-92). Bogotá, Colombia: Paulinas.
- Congar, Y. et al. (1970). *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé.

- Eckholt, M. (2012). 'Option für die Armen' und 'Bekehrung durch die Anderen'. Eine Relecture der Hermeneutik der 'Zeichen der Zeit' in lateinamerikanischer Perspektive. En C. Böttigheimer y F. Bruckmann (Eds.), *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit"* (pp. 137-165). Freiburg im Breisgau, Alemania: Herder.
- Gutiérrez, G. (1969). El tiempo dirá si los textos de Medellín son letra muerta. *Celam*, 2(19), 14-15.
- Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. En G. Alberigo y J.-P. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II* (pp. 213-237). Madrid, España: Cristiandad.
- Gutiérrez, G. (1998). Actualidad de Medellín. *Páginas*, 152, 6-17.
- Legorreta Zepeda, J. de J. (2015). *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina: itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- McGrath, M. (1966). La génesis de *Gaudium et spes*. *Mensaje*, 153, 495-502.
- McGrath, M. (1967). Notas históricas sobre la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En G. Baraúna (Ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy* (pp. 165-181). Madrid, España: Studium.
- Peterson, B. (2015). Critical Voices: The Reactions of Rahner and Ratzinger to 'Schema XIII' (*Gaudium et spes*). *Modern Theology*, 31(1), 1-26. DOI: <https://doi.org/10.1111/moth.12109>
- Rahner, K. (1980). Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. En *Schriften zur Theologie. Band 14* (pp. 287-302). Einsiedeln, Alemania: Benziger Verlag.
- Ratzinger, J. (2012a). Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*. En *Gesammelte Schriften. Band 7/2. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2* (pp. 715-791). Friburgo, Alemania: Herder.
- Ratzinger, J. (2012b). 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. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2* (pp. 795-861). Friburgo, Alemania: Herder.
- Ratzinger, J. (2013). El último periodo de sesiones del Concilio. En *Obras completas VII/1: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (pp. 474-523). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Routhier, G. (2008). Finalizar la obra comenzada: la experiencia del cuarto periodo, una experiencia que ponía a prueba. En G. Alberigo (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V: El Concilio y la transición: el cuarto periodo y el final del Concilio (septiembre-diciembre 1965)* (pp. 59-177). Salamanca, España: Sígueme.
- Ruggieri, G. (1994). La storia come luogo teológico. *Laurentianum*, 35, 319-337.

- Ruggieri, G. (1999). Para una hermenéutica del Vaticano II. *Concilium*, 279, 13-28.
- Ruggieri, G. (2002). La teología dei 'segni dei tempi': acquisizione e compiti. En G. Canobbio (Ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900* (pp. 33-77). Cinisello Balsamo, Italia: San Paolo.
- Ruggieri, G. (2006). Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte. En P. Hünemann (Ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (pp. 61-70). Friburgo, Alemania: Herder.
- Ruggieri, G. (2017). *Chiesa sinodale*. Bari, Italia: Laterza.
- Sander, H. J. (2005). Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. En P. Hünemann y B.-J. Hilberath (Eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4* (pp. 581-886). Friburgo, Alemania: Herder.
- Schickendantz, C. (2013). Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*. *Teología*, 110, 85-109.
- Schickendantz, C. (2016a). ¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger. *Teología y Vida*, 57, 9-37. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000100001>
- Schickendantz, C. (2016b). Un cambio en la *Ratio fidei*: asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos. *Teología y Vida*, 57, 157-184. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000200001>
- Schickendantz, C. (2018). El teologar sinodal: interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales. *Cristianesimo nella storia*, 39, 441-469.
- Theobald, C. (2009). *La réception du concile Vatican II. Vol. 1: Accéder à la source*. París, Francia: Cerf.
- Theobald, C. (2012). El concilio Vaticano II frente a lo desconocido: la aventura de un discernimiento colegiado de los 'signos de los tiempos'. *Concilium*, 346, 373-382.
- Theobald, C. (2015a). *Le concile Vatican II: quel avenir?* París, Francia: Cerf.
- Theobald, C. (2015b). *Selon l'Esprit de sainteté: genèse d'une théologie systématique*. París, Francia: Cerf.
- Theobald, C. (2016a). Rezeption und Zukunftspotentiale des Zweiten Vatikanischen Konzils. En C. Böttigheimer y R. Dausner (Eds.), *Vatikanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert* (pp. 38-44). Friburgo, Alemania: Herder.
- Theobald, C. (2016b). Paroles humaines - Parole de Dieu: quelques réflexions théologiques et pastorales à partir de la constitution *Dei verbum* de Vatican II. *Cahiers Évangile*, 175, 38-52.
- Theobald, C. (2016c). *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca, España: Sígueme.

- Theobald, C. (2017). *Urgences pastorales: comprendre, partager, réformer*. Montrouge, Francia: Bayard.
- Theobald, C. (2018a). La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia. *Concilium*, 377, 459-469.
- Theobald, C. (2018b). *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*. Friburgo, Alemania: Herder.
- Turbanti, G. (2000). *Un Concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*. Bologna, Italia: Il Mulino.

