

EL VATICANO II COMO SOFTWARE DE LA IGLESIA ACTUAL

PETER HÜNERMANN



EDICIONES
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN

CONTENIDO

PRÓLOGO, de *Carlos Schickendantz*..... 9

CAPÍTULO I

EL VATICANO II COMO GIRO EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

Irrupción del pensamiento histórico y cambio
en la experiencia de la realidad..... 41

CAPÍTULO II

CRITERIOS PARA LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

Hacia nuevas formas históricas de la fe y de la vida eclesial 71

CAPÍTULO III

EL VATICANO II COMO ACONTECIMIENTO Y LA CUESTIÓN ACERCA DE SU PRAGMÁTICA 105

CAPÍTULO IV

EL “TEXTO” PASADO POR ALTO

Sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II 145

CAPÍTULO V

LA ACCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA

Teología como *interpretatio temporis* 175

CAPÍTULO VI EL TRABAJO TEOLÓGICO AL COMIENZO DEL TERCER MILENIO Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica.....	217
CAPÍTULO VII NUEVOS <i>LOCI THEOLOGICI</i> Un aporte para la renovación metodológica de la teología	263
CAPÍTULO VIII “LA IGLESIA DE LOS POBRES” Un programa teológico	293
CAPÍTULO IX PARA UNA REFORMA DE LA CURIA ROMANA Directrices espirituales y pastorales	315
ORIGEN DE LOS TEXTOS	335
ABREVIATURAS.....	339
ÍNDICE GENERAL.....	341

PRÓLOGO

En una extensa entrevista publicada como libro en 2010, Peter Hünermann explicitó el contexto personal y eclesial que, en buena medida, explica su especial dedicación a las temáticas referidas al Vaticano II en las últimas décadas. Al finalizar su docencia universitaria en 1997, reflexionó acerca de sus nuevos trabajos teológicos en la nueva situación en que se encontraría: su jubilación, aunque ella siguiera estando unida a una serie de tareas académicas, como la dirección de tesis doctorales, por ejemplo. Reconoce que se encontró en una situación en la cual, en el sentido de los ejercicios ignacianos, debía realizar una elección y tomar una decisión en consecuencia. De hecho, acudió durante un largo tiempo a una consideración intensiva con ese texto. Por otra parte, manifiesta que encontraba paralelos iluminadores entre situaciones de crisis en vida de los profetas veterotestamentarios, con algunas de las experimentadas en estos años por la Iglesia católica. En ese contexto y después de un proceso de discernimiento, reconoce el autor, lo primero que pensó fue que era necesaria una nueva reflexión, que implicaba una renovada mirada al pasado, al Vaticano II, para orientarse en el camino hacia el futuro de la Iglesia¹. Esa es, precisamente la intención que dio origen al comentario en varios volúmenes más importante que existe hoy en el panorama internacional de la teología que vería la luz años después y que aparece citado varias veces en esta publicación². De eso se trata,

fundamentalmente, en este libro: mediante una renovada atención al Vaticano II, dejarse orientar por él en el camino hacia el futuro de la Iglesia.

El título del libro —El Vaticano II como software de la Iglesia actual— proviene de una expresión utilizada por Rainer Bucher, profesor en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Graz, Austria, que Hünemann cita en uno de los textos presentados aquí. A pesar de ser una palabra proveniente del inglés, software —que significa partes blandas o suaves—, la Real Academia Española decidió conservarla tal cual, quizás debido a su difusión y a la dificultad de encontrar una palabra exacta en español, e incluirla así en su diccionario. Significa, según ella, un “conjunto de programas, instrucciones y reglas informáticas para ejecutar ciertas tareas en una computadora”. Representa, sin duda, más allá de las precisiones lingüísticas que puedan hacerse, una metáfora apropiada e ingeniosa para expresar, junto a otros conceptos más elaborados, lo que el Concilio significa —debe significar— para el presente y el futuro próximo de la Iglesia. El contexto de su uso, tanto en Bucher como en Hünemann, aproxima la expresión software a la de “programa”, pero conserva el sentido amplio que sugiere la metáfora. Al escribir estas líneas, en setiembre de 2014, leo en la primera plana de un importante diario chileno: “Con nuevo software, Bomberos de Santiago reduce 40% de tiempo en llegar a las emergencias”³. La metáfora no necesita más palabras.

No existe un libro alemán original equivalente al que el lector tiene entre sus manos. Este es el resultado de una selección entre los variados materiales que el autor posee. Otros artículos o conferencias, a veces no menos relevantes, podrían haber sido incluidos. La extensión material del libro y la lenta tarea de traducción imponían un límite. Las

contribuciones han sido escritas en momentos diversos, pero esa distancia temporal no perjudica una fuerte mirada de conjunto, fruto de algunas convicciones centrales de Hünemann que aparecen y reaparecen una y otra vez en distintos contextos bajo nuevas perspectivas.

Los textos de Hünemann, por diversos motivos, no siempre son de fácil lectura. A menudo exigen lectores que no retrocedan ante el “esfuerzo del concepto”, diría Rahner. Importante es, me parece, además de su lectura detenida, reconocer la estructura y organización del aporte, prestar atención a los conceptos centrales que están en juego, seguir el hilo conductor de las reflexiones. Quien conozca los textos del autor sabrá que, normalmente, luego de una suerte de contextualización inicial o de una breve descripción del estado de la cuestión de que se trata, él detalla con claridad el objetivo y los pasos que va a dar con su aporte, casi a modo de un índice. En las páginas que siguen deseo sacar a la luz algunas claves que colaboren a su lectura y que ayuden a percibir el importante significado que tienen los aportes de Hünemann a una comprensión del Concilio en el panorama de la teología contemporánea. Sin duda, se trata de un material de primera calidad a nivel internacional.

El *capítulo primero* sirve de introducción al conjunto del texto, en el cual el autor pone de relieve, desde un ángulo importante, lo que denomina —como otros teólogos— la toma de conciencia acerca del significado epocal del Vaticano II especificado por su importante subtítulo: giro en la teología del siglo XX. Para que esto sea plausible y no meramente una calificación superficial, Hünemann explicita una condición: “Semejante formulación de la cuestión presupone que se pueda realmente asegurar, sea en el Vaticano II y en sus

documentos, sea en la tradición teológica casi bimilenaria, la presencia de estructuras fundamentales que a lo largo de este gran periodo han sido determinantes y ahora están siendo reemplazadas por nuevas estructuras”. ¿A qué se refiere el autor? ¿Qué “estructura fundamental” determinante de un gran período y que ahora estaría siendo reemplazada ocupa la atención? Respuesta breve: se trata de la asunción de la conciencia de la historicidad por parte de la Iglesia y de la teología.

La contribución está dividida en dos grandes partes. La primera explicita la tesis según la cual en el siglo XIX y, en forma más intensiva, en el XX se verificó un cambio epocal en la experiencia de la realidad. Este cambio, precisa el autor, hay que explicarlo a través de la noción de “historia”. Se trata de una temática muy apreciada por Hünemann; se remonta a su trabajo de habilitación para la docencia universitaria concluido y publicado en 1967 en la Universidad de Friburgo, Alemania⁴. Trataba, precisamente, de la “irrupción del pensamiento histórico en el siglo XIX”, refiriéndose a varios de los autores de la llamada Escuela de Tubinga que cita en este capítulo.

Esboza aquí a grandes rasgos —en esa primera parte— las principales líneas y autores responsables de esa “irrupción” que ocasionó, afirma, nada menos que una “nueva experiencia de la realidad”. Aunque estas perspectivas solo fueron oficialmente asumidas por la Iglesia en el Vaticano II, varios autores fueron pioneros en la renovación de la teología en el siglo XX, en particular, el aporte de la llamada *nouvelle théologie*. P. Hünemann, haciendo justicia sobre todo al ámbito alemán, destaca la categoría de “historia de la salvación” y, con ella, la obra editorial emprendida en el año 1958 que vio la luz en lengua alemana en 1965, *Mysterium*

salutis, bien especificada por su subtítulo: *Manual de teología como historia de la salvación*.

La segunda parte de este capítulo muestra —con cierto detalle— de qué manera tres Constituciones del Concilio, *Dei Verbum*, *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, acogen esta diferente interpretación de la realidad con sus aciertos y límites. Se formula allí una renovada comprensión de la revelación de Dios y de la naturaleza de la Iglesia que tiene importancia decisiva para la fe y la teología. El capítulo se cierra, precisamente, con breves alusiones a las tareas de la teología, particularmente sobre la necesaria renovación de su metodología que la capacite para estar a la altura de los desafíos de este momento cultural. Al arribar al final de su lectura el lector podrá corroborar, eso creo, que el pretencioso título —“giro en la teología del siglo XX”— se ajusta a lo argumentado y que, verdaderamente, el Concilio posee —en más de un aspecto— “un significado epocal”.

El *capítulo segundo* —Criterios para la recepción del concilio Vaticano II— representa un aporte muy estimulante para reflexionar no solo sobre los procesos de recepción y de interpretación en curso en estas décadas, sino también para evidenciar —desde otro ángulo— una idea central recién aludida y que recorre todo el libro: el carácter epocal del evento conciliar, claramente perceptible si se presta atención a una mirada de largo plazo en la historia de la Iglesia y de la cultura humana, como se concreta en estas páginas.

El proceso de recepción del Vaticano II, constata aquí el autor, se concretiza a diversos niveles y en infinidad de sucesos: en la oración de un creyente, en decisiones administrativas de una diócesis, en enseñanzas vaticanas, en regulaciones canónicas, en el ámbito de la comunicación pública, en gestos

simbólicos, etc. Existen, por lo demás, infinidad de opiniones y concepciones diversas en dicho proceso. De allí que sean necesarios, piensa Hünemann, criterios claros y exactos que puedan ofrecer una orientación: estos se deben corresponder con los textos y la pragmática misma del Concilio.

En ese contexto parece importante individualizar los puntos de referencia que determinan este Concilio único, puesto que —piensa— ellos representan la respuesta acerca de la cuestión sobre los criterios de su recepción. Dicha respuesta debe buscarse en el estado de situación, en la individuación de aquello de lo que se distancia y en las novedades o inicios que se esbozan. Los puntos de referencia que propone Hünemann son cuatro. Todos ellos tienen en común una estructura doble: un lugar histórico-concreto que se abandona y una apertura o comienzo hacia adelante, hacia una nueva forma o figura histórica. Cada uno de ellos implica la despedida de una determinada forma histórico-cultural de la fe y de la vida eclesial. Al mismo tiempo, se dibujan esbozos de una nueva forma histórica de ambas. En este análisis emerge claramente el significado epocal del Concilio y, al mismo tiempo, él permite sacar a la luz la dirección en que la brújula conciliar orienta hacia el futuro de la Iglesia.

Los cuatro puntos de referencia escogidos por el autor —con su doble función de despedida y camino abierto al futuro— que articulan el núcleo del capítulo son los siguientes: (1) Se despide una Iglesia de estado de 1500 años. *Dignitatis humanae* es la señal conciliar más visible del nuevo comienzo. (2) Se dice adiós a la escisión milenaria de la Iglesia oriental y occidental, a una identidad eclesial monocultural, aunque no se resuelva completamente el cisma del siglo XI. La señal más visible en el Vaticano II se encuentra tanto en *Orientalium ecclesiarum* como en *Unitatis redintegratio*. (3)

Se dice adiós a 500 años de división en la Iglesia de occidente entre católicos y protestantes, a una identidad definida por la llamada confesionalización y el espíritu de controversia. La muestra clara de esto se encuentra en *Unitatis redintegratio*. (4) Despedida de más o menos un siglo de dudas —en el mejor de los casos— por parte de la Iglesia ante la modernidad; se dice adiós a una identidad ahistórica y de rechazo a diversos procesos de la modernidad. La señal visible se encuentra particular, aunque no exclusivamente, en *Gaudium et spes*. Como se advierte nítidamente, entonces, el Vaticano II es leído y comprendido dentro de procesos históricos de larga duración, dilatados en el tiempo y profundos en el nivel humano y cultural.

El capítulo concluye con breves consideraciones. Dos de ellas vinculan la reflexión hecha aquí con contribuciones de otros capítulos del libro que desarrollan más detalladamente lo que en este contexto está solo aludido: la dialéctica tópica o los lugares teológicos —capítulos primero, tercero y séptimo— y el carácter constitucional de los documentos del Vaticano II, particularmente en el capítulo cuarto. La reflexión final me parece lúcida y estimulante: la crisis actual de la Iglesia —el autor publica este texto en alemán en 2011— que se inserta en una serie de crisis que ha afligido a la Iglesia desde finales del siglo XVIII, “es mucho más vasta de lo que se pensaba”. Se trata del abandono de formas históricas de la fe y de la vida eclesial con las cuales estábamos familiarizados. Unas despedidas difíciles, más aún, porque “el bosquejo de las nuevas formas históricas de la fe y de la vida de la Iglesia suponen la tarea de deletrear nuevamente la fe y las formas eclesiales” y esta tarea no está hecha, supone tiempo y elaboración. Como lo atestigua este capítulo —y, en general, el libro— el Concilio es indispensable, pero

insuficiente, “solo propone perspectivas”. La advertencia final merece destacarse: debemos tener en cuenta que el paso de la visión newtoniana del mundo al modelo moderno de la física “no es mayor que el paso de la comprensión de la fe y de la Iglesia de Roberto Belarmino a la comprensión actual. Y en este camino no ayuda el aferrarse a lo pre-moderno con sus formas históricas de fe y de vida eclesial, sino solo la despedida y la partida, concretada paso a paso y con constancia, con la fuerza del Espíritu”.

En mi opinión, menos por la originalidad singular de las ideas, cuanto por la presentación de conjunto, sumado a los criterios y evaluaciones que se incluyen, este capítulo resulta uno de los más estimulantes en la bibliografía teológica posconciliar sobre el asunto. Precisamente como un software para orientarse en el camino hacia el futuro de la Iglesia.

El *capítulo tercero* acerca del Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática es rico y complejo y ofrece perspectivas bien originales sobre el Vaticano II, propias de la formación intelectual del autor. Su punto de partida está dado por el influyente artículo de Giuseppe Alberigo de 1992 sobre los criterios hermenéuticos específicos del Vaticano II que significó un salto de calidad sobre los criterios generales difundidos con ocasión del Sínodo extraordinario de 1985 y popularizados por un famoso artículo de Walter Kasper⁵. Estos criterios generales —aplicables a cualquier concilio— son necesarios, imprescindibles, pero insuficientes para una interpretación más precisa del Vaticano II. Sobre la idea de acontecimiento —aporte de Alberigo en relación a la hermenéutica del Vaticano II— Hünemann construye aquí una serie de pasos ulteriores que pueden caracterizarse en dos ideas: la pragmática conciliar y la dialéctica tópica.

Este binomio, que exige una lectura atenta, constituye el núcleo conceptual del capítulo que pretende “comprender más exactamente” el carácter de acontecimiento y explicitar los criterios que de allí se deducen para la interpretación de los textos conciliares.

Sobre la pragmática —noción que también aparece referida en otros capítulos, pero que aquí encuentra, pienso, el mejor lugar de explicación⁶— se expresa Hünemann con claridad: “A partir de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, la afirmación según la cual las palabras asumen su correspondiente significado a partir de y en un juego de lenguaje específico ha llegado a ser un *topos* corriente”. Ese “juego de lenguaje” debe ser advertido para precisar el significado de las “palabras”. Los textos, argumenta Hünemann, surgen a partir de una pragmática específica. No se puede recoger el sentido de los mismos si no se reconoce esa pragmática y si, como lectores, no nos involucramos en ella. Solo asumiendo un comportamiento específico, una determinada relación con los otros y con las cosas, las cosas a las que se refiere aquel particular comportamiento se revelan en la plenitud del significado originalmente percibido y afirmado. Wittgenstein —recuerda el autor— ha ilustrado estas ideas con ejemplos simples, como contar o jugar un determinado juego. De allí que una pregunta central del capítulo en este contexto sea: ¿es posible identificar ese “juego de lenguaje”, esa “pragmática específica” de este Concilio que ofrecería claves para entender e interpretar el Vaticano II? En esa línea Hünemann da tres pasos: precisa la pragmática de Juan XXIII, luego, muestra la asunción de ella por parte de la asamblea y, tercero, corrobora cómo los textos representan su expresión adecuada. Ese recorrido deja habilitado el camino para último núcleo del aporte, antes de las conclusiones

específicas: la reelaboración conceptual de la pragmática conciliar que da lugar al desarrollo de la segunda noción señalada, la de la dialéctica tópica.

Hünemann parte aquí de una constatación: considerando el desenvolvimiento pragmático del evento y la forma de los documentos conciliares con su modo de argumentar, queda claro —afirma— que el procedimiento seguido por el Concilio presenta los trazos estructurales de la dialéctica tópica. Con ella el autor refiere a la obra de Melchor Cano, *De locis theologicis*, y a la tradición que el dominico español representa y asume. Apoyándose en Aristóteles y en la retórica humanista, Cano presentó la dialéctica tópica “como el modo de reelaboración del *intellectus fidei*”. El capítulo dedicado a los “nuevos *loci theologici*” —el séptimo— ofrece al respecto una explicación más amplia —también más sencilla— de ese “sistema” o “estructura de referencia” como Hünemann denomina al esquema de los lugares teológicos. Aquí están considerados como el marco conceptual que está en la base de la propuesta conciliar, aunque no haya sido explícitamente pensada así por los padres conciliares: quien se presenta a sí mismo, acota Hünemann, no reflexiona en la narración sobre los presupuestos metodológicos implícitos en su acción. Tanto más importante es, entonces, la posterior elaboración conceptual de este evento, cuando se trata de interpretar de modo metodológico y científicamente fundado, los documentos conciliares como resultados de la pragmática que hemos esbozado, concluye el autor.

Las conclusiones de la contribución formulan criterios hermenéuticos a partir del camino recorrido. Las frases finales pueden resultar adecuadas como resumen o *abstract* de lo planteado en este capítulo: “el acontecimiento del Concilio puede ser comprendido como la formación de aquella

pragmática que se expresa conceptualmente como dialéctica tópica”. Esta constituye —de modo radicalizado y renovado apunta el autor— “el movimiento de fondo del Concilio, ese movimiento unitario que ha vinculado las innumerables actividades singulares y las ha insertado en un flujo que ha producido, como fruto y resultado, la nueva visión de la Iglesia y de la revelación que ha encontrado su expresión en los textos del Concilio”.

Dos ideas más en relación a este capítulo. Por una parte, se muestra aquí con toda nitidez algo subrayado por varios autores: lo decisivo del aporte de Juan XXIII y la importancia de la primera sesión —octubre a diciembre de 1962— para la configuración concreta de este Concilio peculiar. Por otra, no resulta en absoluto extraño que, precisamente, el paso de criterios hermenéuticos generales a criterios hermenéuticos específicos —sucedido en la última parte de la década del ochenta, pero todavía en discusión— haya sido desarrollado primeramente por un historiador: Giuseppe Alberigo. Esta perspectiva puede corroborarse en la literatura sobre el Concilio. Paralelamente se advierte que los más significativos trabajos hermenéutico-sistemáticos sobre el Vaticano II —Hünemann y Theobald representan quizás dos de los mejores ejemplos, ambos participaron en la obra editorial de Alberigo— están asentados sobre un conocimiento detallado del desarrollo del evento. En este capítulo las ideas de pragmática y de dialéctica tópica están al servicio de una comprensión más exacta —así piensa Hünemann— del carácter de acontecimiento como clave hermenéutica aportado por Alberigo.

El punto de partida para el desarrollo de los aportes en el *capítulo cuarto* —El “texto” pasado por alto. Sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II— está dado por dos asuntos.

El primero refiere a múltiples debates sostenidos en distintas fases del período posconciliar acerca de la interpretación adecuada de los textos. Se trata de una situación recurrente que bien retrata Hünermann al inicio: los mismos textos del Vaticano II que obtuvieron un consenso abrumador al momento de su aprobación en el aula conciliar, ahora no son percibidos como punto de referencia de un consenso, sino “como motivo de controversias”. Pero, como recuerda el autor, dicho problema —el de la interpretación— ya se verificó en el mismo proceso conciliar. Un testimonio importante está dado por el añadido papal de noviembre de 1964 a la futura *Lumen gentium* —nunca tratado ni votado por el Concilio—, la llamada “Nota explicativa previa” a la luz de la cual deben leerse párrafos centrales sobre la colegialidad y la autoridad primacial. Debido a diversas circunstancias los términos del debate posconciliar adquieren diversas fisonomías y conceptualizaciones que tienen en común una disputa: la herencia del Vaticano II. Al momento de publicar el texto de este capítulo Hünermann no podía advertir todavía con claridad el siguiente campo de batalla: el asfixiante y artificial debate de la última década —desarrollado particularmente durante el pontificado de Benedicto de la mano de una interpretación superficial de su famoso discurso de 2005— acerca de la hermenéutica de la continuidad o la hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura⁷.

El segundo asunto introductorio que resalta Hünermann es el trabajo del teólogo australiano, Ormond Rush, *Still interpreting Vatican II. Some hermeneutical principles*, quien divide su análisis según la triple perspectiva: la “hermenéutica de los autores” —el mundo detrás del texto—, la “hermenéutica del texto” —el mundo del texto— y la “hermenéutica de los receptores” —la apropiación creativa del

texto por parte del lector—. Hünemann no entra aquí en ulteriores precisiones sobre la relación —interacción— entre autor, texto y lector en el proceso hermenéutico que, por lo demás, recibe distintas explicaciones en diversos autores⁸. Más bien, el breve comentario a esta obra —sustancialmente elogioso— le ofrece a Hünemann la ocasión para sacar a la luz una laguna que, a sus ojos, justifica su aporte: mediante una atención más detenida a la “hermenéutica del texto” desarrollar la cuestión del género textual de los documentos conciliares. Afirma que “hasta ahora no se ha tratado aún en el conjunto de la discusión”. Rush advierte que el género textual del Vaticano II es único en la historia general de los concilios, pero no indica cuál es ese “género textual específico”. Una constatación semejante hace Hünemann en relación a breves trabajos del historiador norteamericano, John O’Malley, publicado en la revista *America* en 2003. A su juicio, O’Malley formula la pregunta directriz: “¿cómo enseñó el Concilio?”, “¿cómo lo dijo, qué quería decir?”; su respuesta afirma que, en este punto, el Concilio entró en un “nuevo juego de palabras”. Pero la cuestión que el teólogo alemán plantea sobre el género textual —piensa— va más allá de la pregunta sobre el “cómo”; no apunta al estilo individual, sino a formas “típicas” de los textos y a su pragmática específica. En este contexto y de cara al aporte de Hünemann vale la pena preguntarse si con su libro de 2008, *What happened at Vatican II?*⁹, O’Malley no ha respondido de hecho —siquiera parcialmente— a la pregunta formulada y si no ha ofrecido una propuesta, que si bien es distinta a la de Hünemann, es igualmente estimulante, resultando con ello fructuosa su comparación y diferenciación.

El teólogo alemán emprende lo que, a su juicio, es una tarea no concretada: el tratamiento específico del género

textual de los documentos conciliares. De allí su título, “El ‘texto’ pasado por alto”. Para determinar dicho género se aproxima al asunto “desde distintos puntos de vista”, “cada vez desde una perspectiva distinta”. Se trata, ante todo, de un texto conciliar, constatación que aunque parece banal, resulta relevante. De ello se siguen precisas indicaciones, sea para una hermenéutica del texto, sea para una hermenéutica del lector. En el segundo y el tercer “punto de vista” se busca determinar las características del texto a partir de su pertenencia a un concilio preciso y peculiar, tal como se ha caracterizado en el capítulo tercero al abordar su pragmática propia. Así afirma que “el género textual no es otra cosa que la expresión y el resultado de dicha génesis textual: la forma que confiere básicamente su identidad al corpus de los documentos conciliares”. De este modo Hünermann constata que el género textual está caracterizado por reflexiones teológicas fundamentales, por principios de orden vital y social que caracterizan la vida de la Iglesia, por contener orientaciones básicas de tipo normativo, por ser la expresión de un consenso básico; un texto que, por su naturaleza, tiene precedencia sobre todos los demás que puedan emanar de las distintas autoridades en la Iglesia, etc.

A partir de estas consideraciones el autor se pregunta acerca de la existencia de “textos semejantes que presenten las propiedades antes expuestas”. Su respuesta: hay una clara analogía con las constituciones políticas de los estados modernos. Hünermann concreta aquí un ejercicio típico de su forma de trabajo intelectual: al momento de pensar distintas realidades en la Iglesia, “establecida y organizada en este mundo como una sociedad” (*Lumen gentium* 8), destacar semejanzas y diferencias con diversas instancias político-institucionales¹⁰. Ambas —semejanzas y diferencias— permiten

comprender y sacar a la luz determinadas realidades específicamente teológicas y —particularmente en este caso— comprender más ajustadamente las características típicas antes expuestas del texto conciliar (reflexión fundamental, principios de orden vital, carácter normativo, consenso básico, precedencia). Aquí queda respondida la pregunta formulada desde el inicio de la contribución: “el género textual del Vaticano II se podrá designar ‘constitución de la vida creyente eclesial’ o, dicho brevemente, ‘constitución de la fe’”. Quizás esta última sea preferible —piensa— para evitar el posible “malentendido de que se trataría únicamente de la constitución jurídica e institucional de la Iglesia”.

Las páginas finales de ese capítulo aprovechan la analogía para una mejor comprensión del Concilio, una más adecuada interpretación de los textos y, particularmente, para fundamentar su “función crítica permanente” de todas las decisiones en la Iglesia, esto es, “el corpus textual del Vaticano II como *regla permanente de conducta*”. La índole del texto conciliar, tal como la caracterizó el autor, solo resaltará verdaderamente —piensa— “si dicho texto no se lleva a la práctica en una función excepcional, sino que se recurre de nuevo a él una y otra vez para abordar cada uno de los problemas pendientes”; tarea que, en ese momento, Hünermann juzga como “la cuestión hermenéutica decisiva”.

El *capítulo quinto* —La acción de Dios en la historia. La teología como *interpretatio temporis*— parte con una constatación ya familiar a esta altura del libro: el lector atento de los documentos del Vaticano II puede sorprenderse por la frecuencia con que aparecen referencias a los tiempos que corren y a sus cambios. Más aún, advierte Hünermann, a menudo se legitima la argumentación teológica desde allí.

En los textos del Vaticano II, por tanto, se presupone un obrar divino *en* la historia. ¿Es esto seriamente imaginable en el contexto moderno? ¿Es creíble este mensaje del Vaticano II? ¿Cuáles son sus presupuestos? La necesidad de plantear estas preguntas es por un doble motivo: este modo de hablar no es evidente ni en la Iglesia ni en nuestros ámbitos públicos. Las objeciones a estas afirmaciones no provienen solo de personas modernas escépticas, sino, como muestra el autor, de la misma concepción de la fe y de la acción de Dios en la historia tal como se muestra, ejemplarmente en este punto, en el concilio Vaticano I (1869-1870). Acudiendo a los milagros y a las profecías como señales inconfundibles de la acción de Dios, la historia y los hechos históricos-salvíficos aparecen así en un fuerte contraste. Dios conduciría la historia desde afuera, mediante una providencia que “cae del cielo”, que de hecho quita consistencia a los sucesos históricos concretos. En ese esquema de pensamiento parece que se reconoce su presencia cuando la historia se suspende y se produce un hecho meta histórico, un “milagro”.

La cuestión es, entonces, la siguiente: cómo hablar hoy responsablemente de un obrar de Dios en la historia. Estamos ante un típico planteo que muestra el modo de pensar la fe por parte de Hünermann: cómo hacer plausible un discurso sobre Dios, es decir, cómo desarrollar un discurso teológicamente consistente y, a la vez, creíble para una persona de nuestro tiempo. Y, adviértase, la atención a este segundo aspecto —la credibilidad— es un momento de inteligibilidad en lo teológicamente consistente. Cuando al pensar la fe se presta atención a la plausibilidad de la fe, se gana en profundidad en la misma comprensión de la fe. En palabras que no aparecen en este capítulo sino en el siguiente, cuando se

caracteriza cómo debería ser el trabajo teológico en el tercer milenio: se trata de pensar *conjuntamente* la *fides quae* y la *fides qua creditur*, el contenido de la fe y el acto de creer. En este modo de argumentar se expresa un rasgo fundamental del carácter pastoral del Concilio. “Pastoral” no es la aplicación concreta de una doctrina previamente elaborada, sino un momento constitutivo del pensar, una “eclipse con dos focos”¹¹.

Retomemos el hilo conductor del capítulo. La respuesta a la pregunta acerca de cómo hablar seriamente de un obrar de Dios en la historia determina el camino a recorrer. El capítulo muestra un doble movimiento: el primero, de aproximación filosófico-antropológica y el segundo, de desarrollo a partir de la revelación, del perfil peculiar del cristianismo.

El primer movimiento, de “aproximación filosófica”, posee a su vez dos momentos diferenciados, pero estrechamente relacionados. El primero, desarrolla cómo el ser humano existe radicalmente en el tiempo y cómo toda interpretación humana es interpretación del tiempo, interpretación de la historia. Existencia humana, tiempo e interpretación de la existencia no pueden separarse. El segundo momento antropológico da un paso ulterior: pone de relieve cómo la fe —la estructura de la fe— es constitutiva de la existencia y, operando a diferentes niveles, conduce a una apertura al misterio. Quedan aquí tematizadas dos relaciones indisolubles: si tiempo e interpretación de la existencia no pueden separarse —primer paso—, se muestra luego que tiempo y fe son igualmente inseparables. Como se indica en algunos pasajes autobiográficos, en estos análisis se muestra algo de la formación filosófica de Hünemann, en particular, propia de los años en Friburgo ya señalada.

El segundo movimiento destaca lo que el autor llama aquí “el perfil peculiar del cristianismo” que, a partir de la revelación, de la historia de Dios con los seres humanos, muestra que la fe cristiana lleva consigo una visión radicalmente histórica de la vida acompañada por el obrar de Dios. De allí, entonces, el espacio dedicado en este contexto al análisis de la categoría de signos de los tiempos y de la formulación condensada en el subtítulo: *intellectus fidei* es fundamentalmente *interpretatio temporis*, a la cual podríamos añadir, *interpretatio historiae*, *interpretatio hominis*. Por eso, como se explicitará más en el capítulo siguiente, la tarea de la teología al comienzo del tercer milenio de aprehender los signos de los tiempos no aparece como un desafío ocasional, sino más bien como una dimensión constitutiva en el ejercicio de la fe. El contraste con la teología del Vaticano I —tal como se manifiesta en este punto concreto— y con la de los manuales de enseñanza existentes incluso hasta nuestros días es bien patente. La conciencia histórica —como se ha descrito en el capítulo primero— va haciendo un lento y progresivo ingreso al trabajo teológico, a una transformación y enriquecimiento de su metodología.

El *capítulo sexto* —El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio— profundiza en más de un aspecto lo desarrollado en el anterior, tanto en relación al Vaticano II como a las nuevas tareas de la teología.

El análisis del género del texto conciliar tal como se presenta en el capítulo cuarto, es una base necesaria, pero insuficiente para comprender el Concilio. De allí, por ejemplo, las importantes ideas sobre el acontecimiento y la pragmática desarrollados en el tercero. Aquí el punto de partida es muy próximo a ese, aunque orientado a otra finalidad. Para

caracterizar la naturaleza y las tareas de la teología de este tiempo —tal la preocupación central expresada en el título mismo— es necesario “reconocer la dinámica interna” del Vaticano II —el “movimiento de fondo”, ese “movimiento unitario” que ha vinculado las innumerables actividades singulares y las ha insertado en un flujo como lo ha caracterizado en el capítulo tercero— que ha configurado y determinado la intención y el género textual de los documentos conciliares. Se trata —piensa— de considerar la “perspectiva formal que atraviesa los trabajos del Concilio” y que, finalmente, se expresa en los textos definitivos. Dicha “perspectiva formal” la caracteriza Hünemann aquí por medio de una expresión clave: “pragmática del lenguaje teológico”.

Precisamente, la primera parte de la contribución está dedicada a explicitar esta tesis siguiendo tres pasos sucesivos bien ordenados. El primero, caracteriza brevemente la llamada pragmática lingüística —con ideas próximas al capítulo tercero— e inmediatamente ofrece las peculiaridades teológicas de ese instrumental filosófico. El segundo paso, que también tiene material en común con lo presentado en el capítulo recién citado, muestra con dos tipos de ejemplos la perspectiva formal del trabajo conciliar: discursos de Juan XXIII y Pablo VI y la introducción a las cuatro Constituciones del Concilio. Con el primero de los ejemplos, el autor concluye que de allí se desprende claramente cómo en la visión de ambos papas la pragmática de la fe determina la directriz de los trabajos conciliares. Con el segundo de ellos, a su juicio, se confirma la “particularidad formal” referida. Es decir, afirma, para el Concilio se trata de la especificidad fundamental de las acciones lingüísticas teológicas que posibilitan la vida desde la fe y testimonian la acción divina salvífica. Esto representa —explicita Hünemann— un

planteo de tareas completamente diferente si se lo compara, por ejemplo, con la larga lista de los errores de los reformadores que presentaron los padres del concilio Tridentino o el propósito de los padres conciliares del Vaticano I, que clarificaban una serie de preguntas teológicas específicas precisamente definidas. La especificidad del Vaticano II aparece una vez más claramente perfilada. El tercer paso de esta primera parte aprovecha lo trabajado y define el camino posterior: la tarea de la teología consiste en apropiarse de la perspectiva formal así caracterizada. Esto tiene aquí un contenido preciso: por una parte, se constata que hasta el Concilio la teología tuvo que ver, en lo fundamental, con la *fides quae creditur*; por otra, se observa que los padres conciliares trataron conjuntamente la *fides quae* y la *fides qua creditur*, el contenido de la fe y el acto de creer, lo que se cree y la fe como actitud con la cual esa realidad es creída. Es decir, el momento de objetividad y el momento de la praxis son pensados al mismo tiempo y tematizados en su entramado recíproco. Hünermann muestra allí cómo esta perspectiva representa una transformación, una característica epocal que tiene paralelo en otras ciencias. Para la teología, en concreto, se trata básicamente de pensar “conjuntamente la *fides quae* y la *fides qua*”. Este planteo, propone el autor, es el que “lleva de manera inevitable a la cuestión de los signos de los tiempos” y que conduce a caracterizar a ellos —así el título de la segunda parte— como elementos esenciales de una teología histórica en el tercer milenio. Con ello ha quedado delineado el camino propuesto al inicio: (a) reconocer la dinámica interna del Concilio, la llamada perspectiva formal; (b) precisarla mediante la idea de la pragmática lingüística releída teológicamente; (c) verificarla con algunos ejemplos concretos en el proceso conciliar —mediante los discursos

de los papas y la introducción a las Constituciones— y, finalmente, (d) reclamar que la teología se apropie de esa perspectiva que, para ella y en concreto, toma la forma de un lema: pensar conjuntamente la *fides quae* y la *fides qua*.

La segunda parte recorre caminos más familiares para quienes tienen un cierto conocimiento de la noción de los signos de los tiempos que, más allá de la difusa inflación en su utilización en la bibliografía posconciliar, deja todavía mucho campo abierto para la precisión conceptual. Hünermann constata aquí lo que también otros autores han detectado: por una parte, las dificultades existentes en la determinación conceptual de esta idea, el hecho de que no se ha alcanzado un consenso en tal tarea y, por otra, en que hasta ahora no han sido elaborados criterios claros y universalmente válidos para la determinación de los signos de los tiempos. Existen sí numerosas áreas de coincidencia, pero es necesaria una profundización y, en particular, la elaboración de una criteriología¹². Estas tareas ocupan esta segunda parte del capítulo sexto. Un punto importante que el lector debe verificar —más allá de la caracterización de los signos y los criterios para su determinación— es en qué medida y de qué forma el planteo formulado en la primera parte fructifica en la segunda. De este modo se advierte el profundo significado del Concilio y las perspectivas precisas que se abren a la teología.

El *capítulo séptimo* —Nuevos *loci theologici*. Una contribución a la renovación metodológica de la teología— afronta una temática muy cara al trabajo de P. Hünermann ya insinuada al final del capítulo primero: la renovación metodológica de la teología mediante la revalorización de la doctrina de los *loci theologici* —los lugares teológicos—, esas instancias

obligatorias del testimonio de la fe que constituyen los puntos de referencia del trabajo teológico. Destaco aquí, más que las propuestas concretas que realiza, el diagnóstico que conduce a su planteo. ¿Cómo argumenta el autor? Su punto de partida —en este y en otros textos suyos— está dado por una constatación fruto de su experiencia de largos años en el estudio y la enseñanza de la teología. En su libro de 2003 sobre los principios de la teología sistemática se pregunta: “¿Por qué es indispensable en la situación de hoy en día una actualización y una renovada confirmación de la doctrina acerca de los *loci theologici*?”¹³. Esta es su respuesta, brevemente formulada: las transformaciones en las formas de hacer ciencia, en general, y los cambios y enriquecimientos en el mismo quehacer teológico —con la introducción de una gran cantidad de aportes y metodologías a menudo extremadamente diferenciadas— pueden contribuir a la impresión que la teología se disuelve “en una multitud de datos”, que su tarea reside en la elaboración de realidades de la más diversa índole “que se hallan relacionadas *materialiter* con la tradición de la fe cristiana”. En otras palabras, el riesgo de un trabajo teológico que no atiende suficientemente a la “perspectiva formal que es constitutiva de la teología como tal”, que —como recuerda Hünemann acudiendo a Tomás de Aquino— “trata acerca de todo *sub ratione dei*” (S Th I q. 1 a.7). El autor considera que solo se enfrenta adecuadamente ese riesgo de atomización inarticulada mediante una renovada afirmación de los *loci theologici* como puntos de referencia del trabajo teológico, como las autoridades a partir de las cuales deben desarrollarse los argumentos en la teología. Esto requiere, entonces, una actualización de la doctrina de los lugares teológicos que, con su introducción en la historia de la teología, ofreció una estructura a la ciencia teológica

y que influyó de manera importante hasta el siglo XX. Precisamente, una de las tareas que propone Hünermann está representada por una cuidadosa distinción —en varios aspectos— entre la primera formulación explícita de dicha doctrina, la del dominico Melchor Cano en el siglo XVI, y la que es apropiada para nuestra situación cultural, científica y eclesial. Se trata, en síntesis, de la propuesta acerca de una nueva determinación, coordinación y uso de los llamados lugares propios —*loci proprii*— y una nueva caracterización de los lugares ajenos —*loci alieni*, esto es, filosofías, ciencias, culturas, sociedad, religiones e historia—; se añaden lugares nuevos, se reformulan los antiguos. Todo al servicio de una “decisiva e indispensable renovación metodológica de la teología”, como se formula en el subtítulo del capítulo.

El *capítulo octavo* —“La Iglesia de los pobres”. Un programa teológico— nos conduce en otra dirección. La breve conclusión del mismo describe con exactitud la finalidad de su aporte específico y el sentido que tiene su inclusión en esta publicación. Divido aquí ese párrafo final para explicitar lo dicho. Hünermann afirma que (a) “el papa Francisco ha colocado su servicio petrino bajo el lema ‘la Iglesia de los pobres’. De este modo se ha unido a una tradición”; (b) “Al volver sobre textos centrales del cardenal Giacomo Lercaro y de Giuseppe Dossetti —que circularon y se discutieron públicamente— el presente capítulo intenta hacer visible esa tradición”; (c) “No se trata de un programa teológico abstracto. Se trata de la renovación de la fe mediante una reflexión que vuelve hacia los misterios centrales de la fe”.

Efectivamente, de modo explícito o inadvertido el papa —con sus palabras— se ha situado en una tradición que se remonta directamente hasta setiembre de 1962, aquel

célebre radiomensaje de Juan XXIII —un mes antes de comenzar el Concilio— con el que el papa hacía suya una serie de sugerencias recibidas del cardenal belga, Leo Suenens. Si la sugerencia de Suenens —una Iglesia de los pobres— estaba enmarcada más en temáticas propias de la doctrina social de la Iglesia, en el texto del mensaje el contexto es más eclesiológico: “Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal y como es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres”, afirmó el papa Juan. Gracias a las investigaciones históricas de las últimas décadas es bastante conocido el itinerario que siguió esta idea e inquietud, las distintas personalidades involucradas, los acentos —incluso tensiones— en sus diversas posiciones. Si bien el Concilio no asumió el tema en la medida pretendida por los múltiples autores enrolados en esta corriente, el tema ha dado más de sí de lo que habitualmente se sostiene: la temática de la pobreza apareció y reapareció en los más diversos contextos, ya en el mismo debate sobre la Iglesia, por supuesto también en *Gaudium et spes*, pero no habría que olvidar distintas formas que adquirió en los debates sobre la liturgia, sobre las distintas vocaciones y sus respectivos documentos (obispos, sacerdotes, religiosos/as, laicos/as, formación sacerdotal), así como también en el tratamiento sobre la actividad misionera de la Iglesia.

El cardenal de Bolonia, Giacomo Lercaro, fue —por diversos motivos— una figura relevante en esa línea argumental del llamado “grupo” de la “Iglesia de los pobres”. Tiene completa razón el teólogo catalán, J. Planellas, cuando afirma que Lercaro fue “el padre más importante en lo que respecta al tema de la pobreza en el Vaticano II”¹⁴. En particular, su discurso en el aula conciliar —el 6 de diciembre de 1962— es un texto de lectura obligatoria, sea por la

presentación teológica que hace de la pobreza, sea por su pedido de que el tema se convierta en un hilo conductor de todos los trabajos conciliares. Hünermann muestra aquí, acudiendo a otros textos de Lercaro, hasta qué punto estas ideas estaban muy arraigadas y maduradas en su pensamiento. El *Istituto per le scienze religiose* de Bolonia ha publicado todos esos textos¹⁵. A su lado, aparece la figura de Giuseppe Dossetti, quien representaba a Lercaro en las primeras reuniones del grupo y que realizó tareas significativas durante el mismo Concilio y luego específicamente en la diócesis de Bolonia. Aquí Hünermann recurre a un texto de Dossetti de 1978 donde —en vinculación con las ideas anteriores y con ocasión de la muerte de Pablo VI— el autor italiano esboza líneas “para una renovación del servicio papal en la Iglesia al final del siglo XX”, de ahí su título. En ese texto están delineadas algunas de las ideas que claramente se observan en el papado de Francisco, no en última instancia la propuesta de un grupo que —en espíritu colegial— colabore en el ministerio petrino del obispo de Roma en su servicio a la Iglesia universal. Dicho texto muestra que, desde hace años, existe una cierta claridad sobre los pasos que hay que dar y la dirección en que hay que encaminarse.

Finalmente, destaca Hünermann en la conclusión de este capítulo, “no se trata de un programa teológico abstracto. Se trata de la renovación de la fe mediante una reflexión que vuelve hacia los misterios centrales de la fe”. Efectivamente, sea en el tema más directamente referido a la pobreza por Lercaro, sea en el asunto más eclesiológico destacado por el texto de Dossetti, se advierten líneas concretas, precisas, por otra parte, se muestran razones teológicas profundas de ambas, evangélicas, bíblicas, pertenecientes al corazón de la cristología, a la imagen de Dios que se nos ha dado a conocer

en Jesús de Nazaret. En este sentido, tiene valor “hacer visible esa tradición”, como procura Hünermann que, presente ya en el Vaticano II, ha sido tan fructífera en América Latina¹⁶ y ha llegado ahora al obispado de Roma.

El último capítulo, el *noveno*, dedicado a la reforma de la Curia romana en el marco de las iniciativas asumidas por el papa Francisco, no constituye un texto breve con algunas ocasionales sugerencias para un mejor funcionamiento de la burocracia vaticana. Más bien, se ponen en juego ideas de fondo que esbozan siquiera la amplitud y profundidad del problema. El texto puede ser abordado desde distintos niveles de argumentación. Destaco un núcleo, caro a Hünermann y particularmente deficiente en una estructura renuente a reconocer el carácter histórico de su institución. El autor se pregunta, próximo al final del aporte, por el “origen de las dificultades”, que no radican, piensa, “solo en la situación de hecho” —lo cual haría más fácil su resolución— sino en la “carencia de recursos”. ¿A qué se refiere concretamente? La respuesta de Hünermann aquí: “En la Iglesia falta una cultura teológica y canónica para la elaboración de formas institucionales eclesíásticas de tipo moderno”. La razón —dice el autor— reside en que “dicha cultura presupone una confrontación viva de la teología y el derecho canónico con las tendencias existentes dentro de la esfera pública, así como un aprovechamiento siempre nuevo de las fuentes teológicas y canónicas propias, y un discurso eclesial común”. Falta gente formada en estas materias —debido también a determinadas políticas de nombramientos— y procesos de diálogos ordenados y conducidos sistemáticamente. El resultado que se aprecia: “publicaciones sueltas, dispares, declaraciones ocasionales de obispos aislados... y formación de grupos disidentes”.

Este problema se ha verificado en los intentos de reforma de la Curia en el posconcilio. Siguieron un “procedimiento aditivo”, añadiendo nuevos organismos, pero sin hacerse cargo de “los avances sociales y jurídicos fundamentales”. El autor alude a uno de ellos, clave en las sociedades modernas para garantizar los derechos humanos: la separación funcional de los poderes legislativo, ejecutivo o administrativo y judicial. Sin ellos —piensa— la Iglesia se muestra como una “corporación que presentaría una constitución ‘pecaminosa’”. El autor es explícitamente consciente de una objeción repetida que favorece el inmovilismo: no se trata, naturalmente, de una asunción acrítica de valores y formas institucionales jurídico-políticas de moda, sino de “actualizar, en consonancia con la esencia de la Iglesia, elementos eclesiales, como la concepción moderna de la sinodalidad con la consiguiente determinación y aprobación de cánones, la búsqueda de un nuevo equilibrio entre Iglesia universal e Iglesia local, primado y colegialidad de los obispos, una nueva definición del poder judicial mediante el establecimiento de una jurisdicción administrativa, una nueva versión de la jurisdicción penal, etc.”.

En este tema está en disputa una idea de fondo descrita en el primer capítulo de este libro. La reforma de la Curia romana es un caso más, muy visible e importante, de ese problema: un cambio en la experiencia de la realidad que se caracteriza por la asunción de la conciencia histórica que la Iglesia católica ha asumido parcialmente, con retraso y resistencia —piénsese en los debates históricos referidos a la Biblia en el primera mitad del siglo XX, incluso hasta la época del Concilio—. Que las “tendencias existentes dentro de la esfera pública”, para usar la expresión del autor, pueden ser un signo de los tiempos y con ello una palabra que reclama un aprendizaje es un desafío metodológico que el Vaticano II

ha puesto a la Iglesia. Ella nunca debe olvidar que está “establecida y organizada en este mundo como una sociedad” (LG 8). De eso se trataba, precisamente, en *Gaudium et spes*: “La Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos”. (GS 44).

El lector atento podrá advertir de qué manera Hünermann asume otras ideas provenientes de diversos aportes “sociales y jurídicos fundamentales”, las reformula teológicamente, particularmente en relación a ideas y documentos centrales del Concilio que, por pensar las formas de la fe y de la vida eclesial en el “*mundo huius temporis*” (GS), enseña “algo nuevo que se ha de realizar”.

Ante tamaño desafío, el autor se pregunta al concluir: “con qué medidas y decisiones se ha de empezar para no malograr prematuramente todo”. Su respuesta, abreviada, puede destacarse así: “el primer paso debe ser la disposición del papa a vivir la colegialidad de toda la Iglesia con sus hermanos en el episcopado”. Así adquiere relieve su importante decisión, a treinta días de haber asumido el obispado de Roma, de constituir una comisión internacional de cardenales y de constatar, en su primer documento de relieve, la insuficiencia de los pasos dados, precisamente en este punto —la colegialidad—, el más discutido del Concilio: “Hemos avanzado poco en ese sentido”, reconoce Francisco en *Evangelii gaudium* 32.

A lo largo del libro pueden constatarse diferentes tomas de posición del autor —relativamente críticas— que dejan a

la luz el hecho de que él comparte varias de las difundidas insatisfacciones sobre muchos aspectos del proceso posconciliar vivido en la Iglesia. La relación entre magisterio de los teólogos y el magisterio de los pastores al final del capítulo primero, las observaciones sobre las necesarias limitaciones a las tentaciones centralistas y de abuso de poder por parte de autoridades eclesiásticas en el capítulo cuarto, algunas directrices relativas a la liturgia, particularmente aquellas de tono restrictivo sobre las traducciones litúrgicas a las distintas lenguas al final del mismo capítulo cuarto, las explícitas referencias a las resistencias a los sucesivos intentos —finalmente fallidos— de reforma de la Curia romana en el capítulo noveno. En esta línea es también significativo su diagnóstico sobre la crisis de la Iglesia tal como se expresa al final del capítulo segundo que, precisamente con la temática de ese capítulo, muestra toda su extensión temporal, su profundidad, su carácter epocal; señala, a la vez, nuestras tareas y abre el presente a la esperanza. Su positiva acogida a los cambios producidos recientemente en el panorama internacional de la Iglesia, explícitos en los dos últimos capítulos, no puede ocultarse.

Es claro que los lectores tienen a su disposición algunos de los mejores trabajos hoy existentes en el diálogo internacional sobre el Vaticano II, su interpretación y recepción. En muchas de las ideas aquí propuestas y debatidas está en juego, precisamente, el camino hacia el futuro de la Iglesia. Y ella tiene un software.

CARLOS SCHICKENDANTZ

Notas:

- ¹ Cf. M. Eckholt – R. Heyder (eds.), *“In der Freiheit des Geistes Leben”. Peter Hünemann im Gespräch*, Ostfildern 2010, 164: “Ich habe als erstes gedacht, man braucht für die Zukunftsorientierung der Kirche sicherlich eine neue Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanum”.
- ² Cf. P. Hünemann – B.-J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 volúmenes, Freiburg i.Br. 2004-2005.
- ³ <http://impresa.elmercurio.com/Pages/NewsDetail.aspx?dt=2014-09-17&dtB=17-09-2014%200:00:00&PaginaId=1 &bodyid=1>.
- ⁴ Cf. P. Hünemann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 1967.
- ⁵ Cf. C. Schickendantz, “Estudios sistemático-hermenéuticos sobre el Vaticano II. Tres aportes relevantes en el período posconciliar”, *Veritas* 30 (2014) 187-211 (<https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>).
- ⁶ ¿Ayudamos al lector si se incluye aquí una sencilla descripción de pragmática, aunque en Hünemann tenga variados matices? Se entiende por pragmática la disciplina cuyo objeto de estudio es el uso del lenguaje en función de la relación que se establece entre enunciado-contexto-interlocutores. Dicho de otro modo, la pragmática se interesa por analizar cómo los hablantes producen e interpretan enunciados en contexto; de ahí que tome en consideración los factores extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje, a los que no puede hacer referencia un estudio puramente gramatical, tales como los interlocutores, la intención comunicativa, el contexto o el conocimiento del mundo. Cf. http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/pragmatica.htm. A consecuencia de las consideraciones pragmáticas se afecta el significado de la locución, más allá de la semántica convencional de las palabras empleadas y de la corrección sintáctica en su empleo. La pragmática no sólo es una investigación acerca de las condiciones de uso de las palabras, sino de cómo ese uso puede modular su significado, de modo que una misma locución puede dar origen a dos actos de habla diferentes. Agradezco las sugerencias de Carlos Casale y de Diego García.
- ⁷ Cf. C. Schickendantz, “Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo”, *Teología y Vida* 55 (2014) 105-141, 109-116. (<https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>).
- ⁸ Un análisis suyo más detallado —que afronta esta problemática explícitamente— se encuentra en “Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion”, en P. Hünemann (ed.), *Herders Theologischer*

Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil 5. Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i.Br. 2006, 1-95, 18s., 76ss.

- ⁹ ¿Qué pasó en el Vaticano II?, Santander 2012 (*What Happened at Vatican II?*, Harvard, Cambridge, MA 2008).
- ¹⁰ Un caso análogo puede corroborarse al preguntar Hünermann sobre la manera de caracterizar el servicio del obispo de Roma como testigo cualificado —confirmar en la fe a sus hermanos— con el rol de las figuras civiles y políticas del notario público y de un presidente en una república parlamentaria moderna. Se trata —una vez más— de una analogía con semejanzas y diferencias. Cf. “Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes”, en H. Schütte (ed.), *Im Dienst der einen Kirche - Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Frankfurt a.M. 2000, 189-217.
- ¹¹ Cf. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en V. Azcuy – C. Schickendantz – E. Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago 2013, 53-87.
- ¹² Cf. un aporte importante en nuestro programa: E. Silva, “Criterios de discernimiento. para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, en V. Azcuy – C. Schickendantz – E. Silva, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 173-208.
- ¹³ P. Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y de verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona 2006 (original alemán: 2003), 264.
- ¹⁴ Cf. J. Planellas, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 2014, 47.
- ¹⁵ Cf. Istituto per le scienze religiose (ed.), *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984. Hünermann se ha ocupado recientemente de estos dos autores en un interesante artículo, próximo a la temática de este libro. Cf. “Geschichtliches Denken und Reform der Kirche”, *Cristianesimo nella storia* 34 (2013) 741-754.
- ¹⁶ Cf. en nuestro programa: V. Azcuy, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, en V. Azcuy – C. Schickendantz – E. Silva, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 89-126.