

Dios actúa en la historia y se manifiesta en los signos de los tiempos

El giro soteriológico-pastoral en el Concilio Vaticano II

Virginia R. Azcuy
A Lucio Gera *in memoriam*

La eclesiología del Concilio Vaticano II se presenta en el marco del dinamismo salvífico que dimana de la Trinidad en la historia: “toda la doctrina conciliar ha quedado situada en esta clave trinitario-económica”.¹ El concepto eclesiológico de *mysterion* (misterio) y el correspondiente a su traducción latina *sacramentum* (sacramento), presentes al comienzo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* van en este sentido.² De modo semejante, juega el adjetivo *pastoral*, que quiere decir al servicio de la humanidad, aplicado a este Concilio y sobre todo a la Constitución *Gaudium et spes* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo actual.³ En este marco, las dimensiones *ad intra* y *ad extra* que fueron programáticas para el desarrollo de la eclesiología en las sesiones conciliares, también representan –sobre todo en el *ad extra*– una expresión característica de la *pastoralidad* del Concilio.⁴ En definitiva, que la Iglesia sea “sacramento universal de salvación” en la historia, expresa su función de medio o servicio para alcanzar la salvación de Dios a la humanidad (cf. LG 48b; GS 45a; AG 1a). En este sentido, el giro conciliar representa, en la comprensión de la Iglesia, el paso de una visión eclesiocéntrica y separada del mundo hacia otra misteriosa, de instrumento unido al Espíritu para la salvación de la humanidad (cf. LG 8a).⁵

Esta Iglesia sacramento, inaugurada en Cristo y animada por su Espíritu, prolonga en la historia las misiones trinitarias del Hijo y el Espíritu, como *las dos manos de Dios Padre* que se acercan a la humanidad –para decirlo con la hermosa imagen de los padres de la Iglesia–. En la historia, Cristo manifiesta la salvación, en su persona, sus palabras y sus gestos; su Espíritu nos da ojos para percibir su figura y sus signos, oídos para distinguir sus voces.⁶ La eclesiología del Vaticano II, enraizada en el misterio de salvación, se desenvuelve en tensión misionera desplegando su dimensión *ad extra* en la historia y reconociendo (también) en ésta el lugar de la manifestación salvífica. Es en este horizonte que se ha de entender la exhortación de *Gaudium et spes* a “escrutar y discernir los signos de los tiempos” (GS 4), es decir, a reconocer su llamado a la salvación en los tiempos

¹ Nereo Silanes, “La Iglesia de la Trinidad”. *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981, 101.

² Cf. Gérard Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentarios de la constitución “Lumen Gentium”*, Barcelona, Herder, 1968, t.1, 91-97.

³ Cf. Carlos Schickendantz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109, 89ss.

⁴ Estas dos dimensiones, ya presentes en el famoso Radiomensaje de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962 (AAS LIV [1962] 678-685), fueron propuestas por el Card. Suenens el 4 de diciembre siguiente como “plan de conjunto” para las sesiones conciliares. Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, 222-227, 223.

⁵ Para un desarrollo histórico de la dimensión sacramental y misteriosa de la Iglesia, cf. Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología*, Salamanca, Sígueme, 51-74.

⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, “El Desconocido más allá del Verbo”, en: *Ensayos Teológicos III. Spiritus Creator*, Madrid, Encuentro, 2004, 89-98, 94.

históricos y los signos de Dios en los acontecimientos y las aspiraciones del tiempo presente (cf. GS 11). La “topología plural de los signos” –en la expresión de H.-J. Sander⁷– desafía a la Iglesia a un discernimiento permanente de la historia, que no puede darse –según lo entiende Congar–, sin la actitud de querer aprender de la historia:⁸ un giro realmente *saludable*.

En esta presentación del Seminario Interno, me propongo desarrollar dos unidades: primero, una exégesis de dos textos conciliares que pueden ayudar a profundizar el tema de la acción trinitaria salvífica en la historia de la humanidad y su discernimiento creyente: LG 5 y GS 44. Segundo, un ensayo sistemático a partir del concepto *signa temporum*, que tanto interesa a la hora de descubrir la acción de Dios en la historia, seguido de una formulación sintética sobre algunos desafíos teológicos en él implicados, para concluir con algunas reflexiones abiertas. Al preparar este texto, acaeció el primer aniversario de la muerte de Lucio Gera, quien fuera mi profesor de eclesiología y mi maestro en el ejercicio de la teología; por este motivo, quiero dedicar este texto a su memoria; la inclusión de sus aportes teológicos sobre temas relativos al Concilio está, además, al servicio de una breve ejemplificación de lo que fue una parte del proceso de recepción conciliar en las iglesias locales del Cono Sur.⁹

I. De los signos del Reino a los signos de los tiempos

1. El reino de Dios (LG 5)

“La Iglesia pretende una sola cosa:
que venga el reino de Dios” (GS 45)

Antes de profundizar en el primer texto seleccionado, conviene introducir brevemente el capítulo I de *Lumen Gentium* recordando su título: *El misterio de la Iglesia*. En respuesta al visibilismo eclesiológico vigente desde la Contrarreforma y ratificado por *Mystici Corporis Christi* en 1943, la constitución sobre la Iglesia se sitúa en una perspectiva bíblica que intenta recuperar el lugar de la Iglesia en el horizonte del misterio salvífico de Dios revelado en la historia. La Iglesia del Padre, del Hijo y el Espíritu es la Iglesia de la Trinidad: “la Trinidad es el origen, la forma y la patria de la unidad eclesial, la fuente de donde ésta nace, la imagen en donde ésta se inspira y la meta hacia la que se dirige en el camino del

⁷ Cf. Hans-Joachim Sander, “Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en: Peter Hünermann; Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2006, t.5, 134-147, 142.

⁸ Cf. Yves Congar, “El Esquema XIII”, en: *Diario del Concilio. Tercera Sesión*, Barcelona, Estella, 1965, 75-83, 76. Texto citado por Schickendantz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, 101. Retomaré este tema más adelante.

⁹ Sus textos serán citados como *Escritos Teológico-Pastorales I-II* a partir de la siguiente edición: Virginia R. Azcuy; Carlos M. Galli; Marcelo González (Com. Teol. Ed.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología, 2006 y Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño; Carlos M. Galli (Com. Teol. Ed.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape/Facultad de Teología, 2007.

tiempo”.¹⁰ A partir de la Trinidad, la Iglesia se constituye como signo e instrumento histórico de salvación, lo que luego –en el número 14a del capítulo II de LG– se expresará con el concepto de mediadora, unida al Único Mediador.

Como recuerda Lucio Gera, las dos categorías fundamentales de este primer capítulo de la constitución sobre la Iglesia son *misterio* e *historia*, aunque de la segunda no aparece ninguna explicación en el texto conciliar ni en las *Relationes* de la Comisión Teológica.¹¹ De acuerdo a las *Relationes*, “el vocablo *misterio* no indica simplemente algo incognoscible y abstruso, sino que, como es hoy reconocido por muchos, designa la realidad divina trascendente y salvífica que se revela y manifiesta de algún modo sensible”.¹² De manera breve, cabe entender que el “misterio es la salvación”,¹³ el designio salvífico de Dios que se vuelve a la humanidad y se revela a ella; de la Iglesia puede decirse que es misterio en cuanto comunidad de salvados que lo revela. La historia, por su parte, se concibe como un proceso de crecimiento: “la historia de la Iglesia universal es historia *santa* porque es participación, en el tiempo, del misterio de Dios; pero es *historia* porque es participación progresiva del misterio”.¹⁴ Según Gera, la intención de exponer la materia según un orden histórico en el capítulo I, se manifiesta especialmente en el párrafo 5, construido conforme a la descripción sucesiva de las etapas de la Iglesia católica: la de su comienzo con la intervención de Cristo que la funda y la de la misión del Espíritu, en Pentecostés.¹⁵

El número 5 de *Lumen Gentium* abre la segunda sección del capítulo I (LG 5-7), referida a la revelación de la Iglesia en Cristo y el Espíritu a partir de la Sagrada Escritura; dicha sección está precedida por una exposición trinitaria salvífica (2-4) y seguida por una sistematización sobre la Iglesia como comunidad y sociedad (8). En su conjunto, la segunda sección asume algunas expresiones bíblicas, de carácter metafórico, como un modo de acercarse a la naturaleza mística de la Iglesia, sin la pretensión de una definición.¹⁶ El número 5, cuya redacción sigue un orden temporal, se concentra en el tema del *reino de Dios*, explicitado en dos sentidos: uno cristológico, al afirmar que “el misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación” (5a) y otro eclesiológico, ya que “la Iglesia (...) recibe la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios” (5b). El primer subpárrafo recorre los pasajes sinópticos que testimonian el anuncio del mensaje del Reino por parte de Cristo (cf. Mc 1,15; Mt 4,17, entre otros) y expresa que “este Reino se manifiesta a la humanidad en las palabras, en

¹⁰ Bruno Forte, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, 72.

¹¹ Cf. Lucio Gera, “El misterio de la Iglesia”, en: *Escritos Teológico-Pastorales I*, 249-310, 249-250.258. Este texto fue editado originalmente en uno de los primeros comentarios a la Constitución Dogmática sobre la Iglesia en la región: Ricardo Ferrara; Lucio Gera; otros, *Lumen Gentium. Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1966, 45-106.

¹² *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1964, *Relationes*, n1, 18. Citado por Gera.

¹³ Gera, “El misterio de la Iglesia”, 251.

¹⁴ Gera, “El misterio de la Iglesia”, 258.

¹⁵ Cf. Gera, “El misterio de la Iglesia”, 259-260.

¹⁶ El tema se encontraba problematizado por entonces, como lo muestra Gera al citar la obra de Y. Congar, “Peut-on définir l’Église?”, en: *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques*, Col. Unam Sanctam, Paris, Du Cerf, 1963, 21-44. Texto traducido como: “¿Puede definirse la Iglesia? Destino y valor de cuatro nociones que se ofrecen a hacerlo”, en: *Santa Iglesia*, Barcelona, Editorial Estela, 1965, 23-44.

las obras y en la presencia de Cristo” (5a). Al concluir el subpárrafo, se marca un énfasis en Cristo: “pero, ante todo, el Reino se manifiesta en la propia persona de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, que vino *a servir y a dar su vida en rescate por muchos* (Mc 10,45)” (5a). Según Philips, la persona de Cristo casi se identifica con el reino; Cristo es designado como al que viene para salvar y liberar.¹⁷

El segundo subpárrafo está dedicado a explicar las relaciones Iglesia-Reino, que podrían entenderse en la línea de las relaciones Iglesia-Cristo;¹⁸ este subpárrafo se orienta a distinguir entre la Iglesia en su realidad histórica y el Reino en su condición escatológica.¹⁹ A su vez, un tema que está sólo mencionado en este texto, la Iglesia es portadora del Reino *por el don y la acción del Espíritu* en ella: “Jesús, después de sufrir la muerte en cruz (...) apareció constituido Señor, Cristo y Sacerdote para siempre (cf. Hch 2,36; Heb 5,6; 7,17-21) y derramó sobre sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cf. Hch 2,33)” (LG 5b). Es en la fuerza del Espíritu que la Iglesia “constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra” (5b); “la Iglesia, o el reino de Cristo presente ya en misterio, crece visiblemente en el mundo *por el poder de Dios*” (LG 3).²⁰ De este modo, junto al orden temporal del párrafo 5, se desarrolla una dinámica de crecimiento, que va de lo pequeño y lo germinal hacia una plenitud y madurez definitiva. Con palabras de Forte, “la Iglesia no es el Reino de Dios en su forma completa; pero es su comienzo en la tierra, el germen que fecunda la historia, la levadura que crece hacia la realización prometida”.²¹

En un horizonte místico y trinitario, el párrafo 5 de *Lumen Gentium* introduce un acercamiento a la Iglesia como Reino de Dios –sin identificarse plenamente con él, sino como su comienzo y manifestación en la historia–. Cabe preguntarse, entonces, ¿cuáles son los “signos” del Reino y “qué” manifiestan acerca del Reino?²² El texto conciliar es claro: los signos son la palabra, las obras y la presencia terrena de Cristo; será importante pensar su manifestación en la Iglesia y luego, con ocasión de *Gaudium et spes*, su manifestación en la historia. Vamos por partes: la *palabra* involucra el momento del concepto, imagen o voz significativa –el mensaje de Jesús sobre el Reino en tanto signo manifestativo del mismo– y el contenido o realidad significada, hablada y escuchada –la palabra como el mismo Reino, como en la parábola de la semilla de Mc 4,14–. Por eso el primer subpárrafo afirma: “los que escuchan con fe y se unen al pequeño rebaño de Cristo (cf. Lc 12,32) han acogido el Reino” (LG 5a); así se pone de relieve la interioridad mística del Reino, en cuanto realidad que nace de la voluntad de Dios y de la libre acogida humana –personal y comunitaria–.²³ *Obras-milagros* son otros signos salvíficos del Reino, que manifiestan el poder y la soberanía de Dios a través de Cristo. Finalmente, la *persona* de Cristo en la historia es la que

¹⁷ Cf. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 121.

¹⁸ Sobre la fórmula del magisterio de Juan Pablo II, Iglesia como “sacramento del reino”, en relación con la de Iglesia como “sacramento de Cristo” (LG 1), volveré más abajo.

¹⁹ En el ámbito católico, la obra pionera de R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (1959) fue iniciadora de una nueva visión teológica que no identificaba Iglesia y Reino, como fue frecuente en los medioevales desde San Agustín.

²⁰ La cursiva es agregada.

²¹ Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 118.

²² Cf. Gera, “El misterio de la Iglesia”, 282-291. Sigo aquí la reflexión teológica del autor.

²³ Cf. Gera, “El misterio de la Iglesia”, 283.

manifiesta el Reino; el Reino se hace visible en la cruz y en la redención.²⁴ Pero si se trata de explicar cómo actúa Dios en la historia, cómo se manifiesta su Reino, cabe destacar cuáles son las funciones del Espíritu en esta acción salvífica en la historia humana: mientras que Cristo se reveló en signos y palabras, en su propia carne –desde la exterioridad–; el Espíritu se manifiesta en los corazones –desde la interioridad– enseñando el sentido de los signos.²⁵ La acción del Espíritu es puesta en relación con Cristo muerto y resucitado: “después de sufrir su muerte de cruz y de resucitar (...) derramó su Espíritu” (5b); “Cristo hace lo *exterior* de la Iglesia (...) y el Espíritu *completa* esa obra, otorgando lo interior”.²⁶

Las relaciones de la Iglesia y el reino de Dios también pueden expresarse en clave misionera según las fórmulas presentes en otros documentos: “la Iglesia pretende una sola cosa: que venga el reino de Dios y se instaure la salvación de todo el género humano” (GS 45); “la Iglesia ha nacido con la finalidad de propagar el reino de Dios” (AA 2).²⁷ El Reino de Dios, que ya está presente *misteriosamente* en este mundo (cf. GS 39), hace patente la realidad de la Iglesia como “sacramento del reino”. Esto significa que la Iglesia es “su signo vivo y visible, impregnado de la realidad ya iniciada, aunque no presente todavía del todo, del reino inaugurado por Cristo”.²⁸ Bruno Forte agrega que “hay una acción del Espíritu y una presencia de valores evangélicos más allá de los límites visibles de la Iglesia, que pueden ser considerados como momentos del Reino iniciado, que ha de venir plenamente”.²⁹ En palabras de Pié-Ninot, “la dimensión sacramental expresa adecuadamente la subordinación de la Iglesia al Reino”.³⁰

2. Ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual (GS 44)

“fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad” (LG 8b)

Como *back-ground* histórico de *Gaudium et spes*, Jan Grootaers recuerda que “la tradición propia de la Iglesia católica, después del fracaso de la cristiandad medieval, tomó al mundo como contraste valorativo; la Constitución marca un «giro» definitivo con respecto a ese pasado y es, por tanto, mucho más un «giro», y, consiguientemente, un nuevo punto de partida, que un «documento doctrinal»

²⁴ De manera magistral, Gera lo resume así: “La *palabra* comprende el signo manifestante y la realidad manifestada: el Reino se extiende mediante la predicación y es la Palabra interiormente recibida. Manifestación íntima de Dios trascendente al hombre, presencia de la Trinidad en la creatura: el Reino es equivalente al Misterio de Dios”. Gera, “El misterio de la Iglesia”, 284.

²⁵ Ciertamente no ha de oponerse aquí el registro exterior e interior; en el texto conciliar, incluso, se atribuyen a Cristo ciertas funciones y efectos que presentan cierta coincidencia con el Espíritu.

²⁶ Gera, “El misterio de la Iglesia”, 289. Nos encontramos aquí en el horizonte de una “cristología pneumatológica” que tanto ha sido impulsada por Y. Congar y reclamada por J. Noemi para el desarrollo de una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Retomaré este punto.

²⁷ Cf. Pié-Ninot, *Eclesiología*, 229-230.

²⁸ Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 119. Este aspecto encuentra un mayor desarrollo en el capítulo VII de *Lumen Gentium* dedicado a la escatología y al testimonio de los santos (LG 50).

²⁹ Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 119. Este tema ha sido desarrollado en *Redemptoris Missio* 20.

³⁰ Pié-Ninot, *Eclesiología*, 231.

de la Iglesia docente”.³¹ El capítulo IV de la primera parte de *Gaudium et spes*, sobre la función de la Iglesia en el mundo actual, “vuelve a tomar el título general de la misma Constitución *De Ecclesia in mundo huius temporis*, yuxtaponiéndole *De munere* (de la misión)” y examina “la razón profunda, consustancial, de la relación entre el pueblo de Dios y el género humano”.³² Sobre él expresa Chenu que, quienes lo rechazaron, “eran refractarios a una concepción renacida y renovada del misterio de la Encarnación de Cristo en su dimensión total: recapitulación de la empresa humana y de la historia en la economía de la redención”.³³ La perspectiva cristológica recorre toda la constitución dando a la historia humana su perspectiva escatológica de plenitud:³⁴ “El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se hizo carne de modo que, siendo Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas” (GS 45b). La función de la Iglesia en la historia, como cuerpo de Cristo, es operar esta recapitulación por la fuerza del Espíritu, que anima a la familia humana a “hacer más humana su propia vida y a someter toda la tierra a este fin” (LG 38). Lo que la Iglesia puede aportar al género humano “deriva del hecho de que la Iglesia es el «sacramento universal de salvación»” (GS 45a); la Iglesia es sacramento de Cristo, quien es “el fin de la historia humana, el punto en el que convergen los deseos de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de sus aspiraciones” (45b), *el alfa y la omega* (cf. Ap 22,12-13).

Este capítulo, cuya ubicación en *Gaudium et spes* es significativa, desarrolla una enseñanza ya contenida en *Lumen Gentium* sobre las relaciones de “diálogo mutuo” entre la Iglesia y el mundo (GS 40a) que resulta clave en la comprensión de la constitución pastoral.³⁵ Retomando los fundamentos dogmáticos de la eclesiología, el capítulo se abre enunciando los ejes centrales de la exposición: la Iglesia de la Trinidad, fundada en el tiempo, está presente en medio de la ciudad terrena (40b), en conexión con LG 2-4 y AG 2-5; la Iglesia cree que puede contribuir a humanizar más la familia humana (GS 40c) –anticipando los párrafos 41-43– y está persuadida de que el mundo “puede ayudarla mucho y de muchas formas en la preparación del Evangelio” (40d) –que es un anuncio del

³¹ Jan Grootaers, “Ruptura y presencia en «Gaudium et spes»”, en: Y. M.-J. Congar; M. Peuchmaurd, *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et spes*, Tomo III: Reflexiones y perspectivas, Madrid, Taurus, 1970, 53-80, 53.

³² Marie-Dominique Chenu, “La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo”, en: Guillermo Baraúna (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución “Gaudium et spes” del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Madrid, Studium Ediciones, 1967, 379-399. Este capítulo, que fue el resultado de una larga elaboración y que no figuraba en el proyecto inicial, fue elaborado entre las últimas dos sesiones conciliares. Cf. Roberto Tucci, “Introducción histórica y doctrinal a la Constitución Pastoral”, en: Y. M.-J. Congar; M. Peuchmaurd, *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et spes*, Tomo II: Comentarios, Madrid, Taurus, 1970, 37-155.

³³ Chenu, “La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo”, 382. Seguiré, en este punto, el estudio de Gera al cumplirse los 30 años de *Gaudium et spes*: Lucio Gera, “La correlación entre la cristología y la antropología en la Constitución Pastoral Gaudium et spes”, en: *Escritos Teológico-Pastorales II*, 441-479.

³⁴ Cf. GS 22: Cristo el Hombre Nuevo, al final de la sección I (12-22); GS 32: el Verbo encarnado y la solidaridad humana, al cierre de la sección II (23-32); GS 38: el perfeccionamiento de la actividad humana en el misterio pascual y GS 39: la tierra nueva y el nuevo cielo, como dos párrafos asociados al concluir la tercera sección (33-39); y GS 45: Cristo, alfa y omega.

³⁵ La referencia a Pablo VI en el tema del diálogo es expresa: *Ecclesiam suam* III; aunque desde la *tercera redacción* del texto, a comienzos de 1964, se acentuaría la idea de solidaridad y una formulación de las relaciones Iglesia y mundo en perspectiva positiva y optimista.

desarrollo del 44-. Los párrafos que siguen explican la dinámica de esta mutua ayuda: de la Iglesia al mundo, a cada persona, a la sociedad y a la actividad humana (41-43) y del mundo a la Iglesia (44). La dimensión misionera de toda la Iglesia “tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre” (AG 2; cf. LG 17). “Esta misión continúa y desarrolla en el curso de la historia la misión del propio Cristo (...) impulsada por el Espíritu Santo” (AG 5); la razón última de esta actividad misionera es la voluntad salvífica universal expresada en 1Tim 2,4-5: *Dios quiere que todos se salven* (cf. AG 7). Por eso, aunque “fuera de su estructura visible [de la Iglesia] pueden encontrarse elementos de santificación y de verdad” (LG 8b), el anuncio del Evangelio de salvación es un deber para todo el Pueblo de Dios (cf. 17; AG 1).

Con todo, lo realmente novedoso en el capítulo IV de la primera parte de GS es lo que se encuentra expresado en el último de sus párrafos sobre *la ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual*: “de la misma manera que interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia, también la propia Iglesia sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la humanidad” (GS 44a). Esta última expresión, *ita ipsa Ecclesia non ignorat, quantum ex humani generis historia et evolutione acceperit*, representa dos caras de la misma medalla: el reconocimiento positivo de la historia y la evolución del género humano y de lo mucho que la Iglesia ha recibido de ella. Para explicar lo que la Iglesia recibe de la historia y de la evolución de la vida social humana, se hace referencia específicamente al intercambio entre la Iglesia y las culturas con la finalidad de adaptar el Evangelio para que esté al alcance de la comprensión de todos –el tema viene de LG 13b-. Eclesialmente hablando, esta auto-comprensión se sitúa en las antípodas de una Iglesia *societas perfecta* que está muy por encima de las (imperfectas) sociedades temporales; al reconocer lo que ha recibido, la Iglesia sigue la actitud del mundo que la reconoce y plantea una relación recíproca. Ahora se sostiene que “la Iglesia, sobre todo en nuestro tiempo, (...) necesita, de modo peculiar, la ayuda de aquellos que viviendo en el mundo, conocen a fondo las diferentes instituciones y disciplinas y comprenden su mentalidad, sea que se trate de creyentes o no creyentes” (44b).³⁶ Se destaca la necesidad que tiene la Iglesia de aprender “una predicación acomodada de la palabra revelada (...) como ley de toda evangelización” (44b).

Para comprender lo que está en juego, en el Concilio y en particular en *Gaudium et spes*, sirven las palabras de Yves Congar –ya anticipadas antes–: “la Iglesia ha querido ser para el mundo, y para el mundo tal como es hoy”; en su actitud pastoral, ella está llamada a “escuchar al mundo y a aprender –por tanto a recibir– algo de él”; “en lenguaje más técnico, esto significa que la historia o la experiencia humana es para ella un «lugar teológico», una fuente de la que debe sacar elementos para su conocimiento y para la palabra que ha de pronunciar”.³⁷ Para Schickendantz, se trata de un paso importante para la renovada concepción de la Iglesia en la sociedad, para su credibilidad y una nueva forma de pensar;

³⁶ El texto recuerda inmediatamente otro párrafo de *Lumen Gentium* en el cual se afirma que *quienes buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de Dios, hacer su voluntad según lo que les dice su conciencia, pueden alcanzar la salvación* (cf. LG 16).

³⁷ Yves M.-J. Congar, “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II”, en: Congar; Peuchmaurd, *La Iglesia en el mundo de hoy III*, 17-45, 33.34s.

porque la historia emerge como “lugar teológico”, una fuente a partir de la cual se puede hacer teología y profundizar el Evangelio.³⁸ Precisamente por esta razón es que, en el párrafo 44 de GS se exhorta a discernir la historia:

“Corresponde a todo el Pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la Verdad revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente”. (44b)

El lenguaje y las expresiones de este fragmento se acercan mucho a los de otros párrafos en los cuales se hace referencia a “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4) y a “discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos (...) cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios” (11), si bien en el párrafo 44 –por los debates ya señalados– no aparece explícitamente la fórmula *signa temporum*. Una comparación entre los tres párrafos, no obstante, deja en claro la novedad de éste último en lo relativo a la positividad y la densidad teológica de la historia: “el Concilio le reconoce un valor propio, que no es reducible a su papel de medio para la realización de los bienes sobrenaturales”.³⁹ Lo temporal, que ha sido reconocido como mucho más histórico, cósmico y social, no está subordinado a lo espiritual, sino que está destinado a realizarse plenamente como mundo en la perspectiva del Reino de Dios. La misión de la Iglesia en relación con los signos de los tiempos se expresa con los verbos “escrutar” (GS 4a), “interpretar” (GS 4a; 44b), “discernir” (GS 4e; 11a; 44b), “juzgar” (GS 11b), “auscultar” (GS 44b). En este envío, el Pueblo de Dios “cree que es guiado por el Espíritu del Señor” (GS 11) y cuenta con su ayuda (cf. 44b), para responder a los interrogantes humanos y a las aspiraciones más profundas, muchas veces dramáticas, y para que la Verdad revelada sea mejor percibida, comprendida y expresada (cf. 4a; 44b).

Recapitulando, la Iglesia está al servicio del Reino de Dios, como sacramento de este reino en la historia, está llamada a anunciar el Evangelio de la salvación a toda la humanidad. A su vez, mientras la Iglesia peregrina en la historia, por el camino de la humildad y la pobreza (LG 8c; AG 5b), aprende de la historia y discierne sus acontecimientos los signos de Dios (GS 44; 11). ¿Cómo actúa Dios en la historia? Por medio de Cristo y por la fuerza de su Espíritu, en la Iglesia y más allá de su estructura visible; en la Palabra, en la Eucaristía y en la evolución de la historia humana, manifestándose en los signos de los tiempos. La Iglesia no es sólo principio del Reino, sino que está llamada a convertirse a él –según la expresión de Ignacio Ellacuría–; se reconoce como *Ecclesia semper reformanda*.⁴⁰

³⁸ Cf. Schickendantz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, 104.101ss. El autor asume los aportes de Turbanti y Ruggieri, en este sentido.

³⁹ Congar, “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II”, 36.

⁴⁰ La expresión, presente en LG 8c, que reemplaza a la fórmula “Iglesia pecadora”, quiere destacar la condición histórica, inacabada, de la Iglesia peregrina. Para J. da Cruz Policarpo, hablar de signos de los tiempos es reconocer que la Iglesia, como institución de salvación, tiene algo que aprender del tiempo. Es reconocer la historicidad del mundo y la historicidad de la Iglesia, la cual, siendo distinta de él, está con él comprometida en un mismo dinamismo histórico. Cf. Angel Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid, BAC, 1977, 778.

II. De los signos de los tiempos a su discernimiento teológico

1. La expresión *signa temporum*

Que el pueblo de Dios extienda por todo el mundo
el Reino de Cristo, Señor y escrutador de los siglos
(AG 1c)

El significado de la noción *signos de los tiempos* se fue clarificando a partir de su uso en el magisterio por parte de Juan XXIII, Pablo VI y los documentos del Concilio Vaticano II, sobre todo de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.⁴¹ La historia redaccional de la expresión *signa temporum* está estrechamente ligada a las discusiones sobre la *expositio introductiva* –propuesta por G. Philips entre marzo y abril de 1965– y al método inductivo; que la misma sólo haya quedado en el párrafo 4 de la constitución, pone en evidencia el tenor del debate. Para salvar su inclusión, en la presentación final en el aula conciliar, McGrath –en función de relator– se ve obligado a aclarar que su uso no era en un “sentido técnico, sino general”, en un sentido empírico, en referencia a hechos importantes que caracterizan una época.⁴²

Con respecto al significado de esta expresión, vale la pena recordar algunas formulaciones de M.-D. Chenu a poco de concluir el Concilio: “los teólogos de este tiempo encontrarán una gozosa complacencia en captar la luz deslumbrante que la expresión *signos de los tiempos* introduce en la inteligencia de la economía cristiana, para detectar al hilo de la historia la presencia de la Palabra de Dios”.⁴³ La expresión pone a la historia en relación con Dios: *tempus signum et vox est*, decía la primera redacción del texto conciliar, es decir, toma de conciencia que hace que el hecho se convierta en signo.⁴⁴ En cuanto categoría teológica,

“signa temporum es algo que se sitúa en esa categoría de signos que emanan de las realidades de la historia. Este carácter específico los diferencia de los «naturales», que provienen de la naturaleza de las cosas (...) y de los «convencionales», que proceden de una iniciativa humana (gestos, lenguaje, cifras); se inscriben en los *hechos*, en los *acontecimientos*, que poseen en virtud de su contextura y de su contexto humano, una «significación» que sobrepasa y envuelve su materialidad. Todo lo cual nos puede hacer prever que, en el dominio de la teología, los signos de los tiempos no llegarán a ver registrado su papel funcional más que en la medida que el

⁴¹ La expresión se encuentra en la Bula de Convocatoria al Concilio, Const. apost. *Humanae salutis* del 25 de diciembre de 1961 (AAS 54 [1962] 5-13). Para una historia detallada de la expresión y sus avatares durante las discusiones conciliares, puede verse Schickendantz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, 85-109.

⁴² Cf. Sobre las críticas que recibió el uso de la expresión, ver Norman Tanner, “La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)”, en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen IV: La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intercesión*, Salamanca/Leuven, Sígueme/Peeters, 2007, 251-356, 254ss; Schickendantz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, 98.100.

⁴³ M.-D. Chenu, “Los signos de los tiempos”, en: Congar; Peuchmaurd, *La Iglesia en el mundo de hoy II*, 253-278, 253. Paul Valadier cuestionó el entusiasmo de esta afirmación de Chenu y enfatizó que “Dios no se presenta fuera de la libertad humana, y en este sentido, solamente el hombre es lugar de la revelación de Dios (...). No buscaremos signos de Dios en la historia, pero intentaremos discernir en los acontecimientos de nuestra actualidad *a qué solicita la libertad divina a nuestra libertad humana*”. “¿Signos de los tiempos, signos de Dios?”, *Criterio* 1646 (1972) 328-333, 332.333.

⁴⁴ Cf. Chenu, “Los signos de los tiempos” [original de 1967], 261.

cristianismo se conciba como una «economía» en el tiempo, y no, ante todo, como un conjunto de conceptos dentro de una doctrina temporal”.⁴⁵

Para Chenu, distinguiéndose de los signos naturales y convencionales, los signos de los tiempos son hechos o acontecimientos, pero no cualquier hecho sino aquellos que poseen una particular significatividad. Con ellos se relaciona la propuesta del método inductivo en *Gaudium et spes* y, unida a él, la búsqueda de una teología “concreta e histórica, centrada en la historia de la salvación” –según la expresión de Pablo VI en la audiencia del 17 de octubre de 1963–. Una teología como *interpretatio temporis*, como luego veremos según Peter Hünermann.

Siguiendo el sentido abierto por las enseñanzas del Vaticano II, me he propuesto ensayar una formulación algo más elaborada.⁴⁶ Los signos de los tiempos son *acontecimientos significativos* que marcan la historia por su generalización y frecuencia, desencadenan conciencia y conmoción, esperanza y orientación en una época, creando un consenso o asentimiento básico universal –entre creyentes y no-creyentes– frente a las necesidades y las aspiraciones que caracterizan la historia humana.⁴⁷ Son fenómenos históricos extendidos en todo un ciclo de vida colectiva, que captan progresivamente una generación, un pueblo, una cultura o civilización, y adquieren el valor de *signos históricos* porque impactan e interpelan a la libertad humana dando una señal hacia formas de existencia más justas y más dignas. Los signos de los tiempos no son hechos aislados, sino generalizados; no son historias personales, sino procesos históricos; no son signos naturales o convencionales, sino signos históricos.⁴⁸

Su carácter significativo no está sobreañadido a causa de la ideología, el subjetivismo o el moralismo de quienes los leen, sino que está encarnado y se manifiesta de forma clara, patente e indiscutible en la realidad histórica. La significatividad de los signos del tiempo está presente en la densidad histórica de los acontecimientos y en la apelación a la conciencia y al cambio que se dirige a la libertad de los diversos actores históricos. Algunos criterios para *identificar o distinguir* los signos de los tiempos pueden ser: su tipicidad o modo característico de marcar la época, sus indicios de tiempos mejores, el consenso colectivo que suscitan y su profundidad e irreversibilidad.⁴⁹ En el ámbito de los signos de los tiempos y su identificación, la teología necesita aprender y dejarse aportar por la mediación de las ciencias humanas, las ciencias sociales y

⁴⁵ Chenu, “Los signos de los tiempos” [1967], 259.

⁴⁶ Este intento es fruto de lecturas y conversaciones en el marco del programa Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos del Centro Teológico Manuel Larraín. Para una síntesis conceptual ver Virginia R. Azcuy, “El Espíritu y los signos de *estos* tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 601-212, 602s.

⁴⁷ Cf. Rino Fisichella, “Los signos de los tiempos en el contexto contemporáneo”, *Medellín* 65 (1991) 55-71; Rino Fisichella, voz “Signos de los tiempos”, en: R. Fisichella; R. Latourelle (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 1992, 1360-1368; G. Gennari, voz “Signos de los tiempos”, en: Stefan de Fiores; Tulio Goffi (eds.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, San Pablo, 1991, 1758-1779.

⁴⁸ Cf. Marie-Dominique Chenu, “Los signos de los tiempos” [1965], en: C. Schickendantz (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba, EDUCC, 2005, 83-101, 90.

⁴⁹ Cf. Miguel A. Fiorito; Daniel Gil, “Signos de los tiempos, signos de Dios. Apuntes para una teología, una espiritualidad y una pastoral de los signos de los tiempos”, *Stromata* 32 (1976) 3-95; Xavier Quinzá, “Leer los signos de los tiempos”, *Razón y fe* 212 (1985) 377-386, 378.

eventualmente por medio del saber cultural popular,⁵⁰ tanto para reconocer como para describir los fenómenos característicos de una época o generación.

Ahora bien, los signos de los tiempos como acontecimientos significativos exigen un *desciframiento*, una *interpretación*.⁵¹ Hablar de signos de los tiempos supone la existencia de un sujeto intérprete, que en nuestro caso es la comunidad eclesial, un *sujeto creyente* en diálogo con su época –un sujeto teológico o interdisciplinario, con sentido académico, pastoral y/o espiritual– que se dispone a aprender del tiempo presente y asume la tarea de discernir sus signos (cf. GS 4,11).⁵² Se plantea el desafío de una *interpretación creyente* de los acontecimientos históricos, una interpretación más global y universal del mensaje salvífico a partir de las marcas de la época; se intenta desentrañar en los signos del tiempo su sentido latente y oculto más allá de su objetividad real, su fuerza apelativa *para la libertad humana y para la misión evangelizadora*. Como todo discernimiento, la interpretación de los signos de los tiempos no está exenta de dificultades y tentaciones; entre ellas, una de las más frecuentes es el hecho de “anexionar a Dios a nuestros propios conflictos y a nuestras posiciones personales, con la consecuencia de declinar fácilmente responsabilidades propias en el secreto del plan divino y de no asumir los riesgos inherentes a la decisión humana”.⁵³ En este sentido, el discernir *a la luz del Evangelio* representa una mediación indispensable para dar lugar a los criterios de la salvación.

El discernimiento de los acontecimientos, exigencias y deseos del tiempo presente es una tarea de todo el Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu (cf. GS 11; 44). La *interpretación creyente* de los signos de los tiempos intenta descubrir, más allá de la objetividad real de los fenómenos históricos, la interrogación que plantean a la libertad humana y a la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio, la interpelación de su Espíritu. El servicio de la teología ayuda a discernir los signos de Dios *en* los signos de los tiempos, sabiendo que la vida de Cristo es *el* signo de los tiempos que abre la inteligencia de toda la historia y constituye el criterio fundamental (cf. Mt 16,3; Lc 12,54-56).⁵⁴ Para los cristianos, *el* criterio por excelencia de lo que se entiende por Dios, por el hombre y por el mundo, es la persona de Jesucristo y el advenimiento de su reino; Jesucristo es *el* signo de los tiempos, en singular, a cuya luz se disciernen *los* signos de los tiempos, en plural.⁵⁵ Jesucristo es “*el Signo de los signos*, quien

⁵⁰ Cf. Fiorito; Gil, “Signos de los tiempos, signos de Dios”, 60ss.

⁵¹ Cf. Valadier, “¿Signos de los tiempos, signos de Dios?”, 330.

⁵² Según la expresión de Comblin, *los hechos se transforman en signos por la fe*. Cf. José Comblin, “Signos de los tiempos”, *Concilium* 312 (2005) 87-100.

⁵³ Antón, *La Iglesia de Cristo*, 780.

⁵⁴ Cf. Valadier, “¿Signos de los tiempos, signos de Dios?”, 332.

⁵⁵ Cf. Sander, “Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, 142. Corresponde a una teología de los signos de los tiempos la difícil tarea de esclarecer una criteriología que permita distinguir cuáles son estos signos de la presencia salvífica de Dios o de su negación. Al respecto, se puede ver Eduardo Silva, “Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, en: Virginia R. Azcuy; Carlos Schickendantz; Eduardo Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 173-208.

hace inteligible a los ojos de fe los signos de Dios”.⁵⁶ En realidad, su Espíritu ilumina los ojos de la fe para percibir a Cristo y descifrarlo en los tiempos, es decir, para comprender cómo el Dios de Jesucristo apela nuestra libertad en medio de los sucesos de la historia. Interpretar los signos de los tiempos tiene como objetivo “saber qué hacer en el momento actual para que se realicen los tiempos anunciados por Jesús”.⁵⁷ La lectura de los signos de los tiempos que pide el Vaticano II a la Iglesia implica establecer una relación constitutiva entre el anuncio del Evangelio y la condición histórica de los/as destinatarios/as, que sea capaz de integrar el desafío del respeto a su alteridad y el mandato de hacer audible el Evangelio.⁵⁸ Al decir de Chenu, se trata de *escuchar la Palabra al hilo de la historia*, es decir, escucharla como Palabra dicha a la humanidad y acogida por ella –si no es rechazada– para la salvación universal.

2. La tarea teológica del discernimiento de la historia

“El Pueblo de Dios procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de su presencia” (GS 11)

Lo escrito por Marie-Dominique Chenu al concluir el Vaticano II resultó profético para América Latina: “la expresión [signos de los tiempos] tiende hoy día, de manera bastante sensacional, a convertirse en una de las categorías fundamentales de la teología emergente, para definir particularmente las relaciones de la Iglesia y del mundo”.⁵⁹ No es posible recordar aquí, el proceso recorrido en la II Conferencia de Medellín bajo la guía de Pablo VI;⁶⁰ pero sí mencionar que el dilema o punto crítico entonces no estuvo tanto en el discernimiento del signo distintivo de aquellos tiempos:⁶¹ el subdesarrollo, sino en el discernimiento de la aspiración a la justicia y los caminos para lograrla como impulsos del Espíritu. Se exigía una sabiduría hecha de experiencia histórica, una prudencia política o sabiduría pastoral, que pudiera llegar a un juicio práctico sobre las decisiones oportunas. Se podría agregar, con Gera, que era necesaria una actitud eclesial *pastoral*, es decir, una apertura a la realidad, un determinado modo de comportamiento con respecto a la realidad humana e histórica, que no fuera puramente doctrinal ni solamente empírica.⁶² En definitiva, hacía falta una actitud abierta a la interpelación de la libertad.

De modo semejante, para Juan Noemi, la tarea de una teología de los signos de *estos* tiempos requiere afrontar una primera dificultad: no se trata sólo de asumir el desafío de la historia como lugar teológico –propuesto por *Gaudium et spes*– sino de superar, a la vez, la insuficiencia metodológica consistente en

⁵⁶ Carlos M. Galli, “Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos”, en: Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 247-252, 250.

⁵⁷ José Comblin, “Signos de los tiempos”, *Concilium* 312 (2005) 527-540, 532.

⁵⁸ Cf. Christoph Theobald, “Lire les signes de temps”, *Études* 406 (2007) 197-212.

⁵⁹ Chenu, “Los signos de los tiempos” [1965], 85.

⁶⁰ Para ello ver Virginia R. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín”, *Teología* 107 (2012) 125-150; “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, *Teología* 110 (2013) 111-138.

⁶¹ Cf. Lucio Gera, “Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas”, en: *Escritos Teológico-Pastorales II*, 869-890, 888s. El texto original fue publicado en *Teología* 87 (2005).

⁶² Cf. Lucio Gera, “La Iglesia y el mundo”, en: *Escritos Teológico-Pastorales I*, 311-318.

yuxtaponer el diagnóstico empírico sobre el presente uno teológico.⁶³ Una lectura teológica de los signos de los tiempos presupone que Dios interviene y actúa en la historia, es decir, no disocia la historia de salvación de la historia universal, sino que busca lo teológico *en* lo histórico. La teología de los signos de los tiempos es, de este modo, una teología de la historia, una *interpretatio temporis* pues la acción de Dios acontece en la historia y la teología procura descubrir la acción/pasión del Dios de Jesucristo por medio de su Espíritu.⁶⁴ La teología asume la función hermenéutica de descubrir el sentido divino oculto en los acontecimientos históricos considerados signos de los tiempos, busca desentrañar ese sentido *entre* otros sentidos y *en* los sentidos que la misma realidad tiene; toda realidad, cualquier realidad humana, es portadora de sentido divino, tiene sentido en el camino del varón y la mujer hacia Dios. Del mismo modo determinados signos, en lugar de dar testimonio de Dios, son un obstáculo para su acción y deben ser denunciados para no apartarnos del querer de Dios para la vida humana, por constituir una negación del plan de salvación.

En lectura interpretativa de los signos bajo la guía del Espíritu –como es el intento del Centro Teológico Manuel Larraín desde su constitución–, el sujeto (quienes) y el objeto (signos) de la acción reflexiva es plural. La tarea de descubrir la significación teológica de los acontecimientos se enriquece cuando es asumida por todos los bautizados/as y es fruto del diálogo entre disciplinas para auscultar con mayor rigurosidad las diversas facetas de los fenómenos históricos. Laicos y pastores, mujeres y varones, teólogos “de a pie” y profesionales, reciben la sabiduría del Espíritu para orientar cristianamente la vida. Con respecto al objeto, se puede hablar de una multiplicidad de signos; una teología basada en esta pluralidad de signos necesita imaginar y elaborar sus propias cartografías, ya que la pregunta por los signos de *estos* tiempos resulta difícil de abarcar, impone prioridades, opciones y etapas, localizaciones concretas. Una ayuda teórica para despejar el camino es, sin duda, el desarrollo de H.-J. Sander sobre la “topología plural” de los signos de los tiempos, los *distintos*-lugares de la *una* manifestación salvífica de Dios en la historia.⁶⁵ Los signos de los tiempos señalan una exigencia de pluralidad en el lugar de Dios en la historia que pueda conjugar los *muchos* signos del tiempo y la *una* historia de la salvación. Se vuelve necesario –como señala Noemi– profundizar “la fe en la presencia y guía del Espíritu en la historia como supuesto fundamental de una teología de la historia que, sin embargo, apenas se ha articulado suficientemente al menos en el occidente cristiano”.⁶⁶ En la práctica, la universalidad de la “topología plural” de los signos invita a estudios locales que son necesariamente parciales; una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos manifiesta la dimensión espacial, del lugar o los lugares en que sitúa su lectura y busca además acotarse a fenómenos concretos. La teología de los signos de *estos*

⁶³ Cf. Juan Noemi, “En búsqueda de una teología de los «signos de los tiempos»”, en: Fernando Berríos; Jorge Costadoat; Diego García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, 83-98, 85.

⁶⁴ Cf. Peter Hünemann, “La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*”, en: José Oscar Beozzo; Peter Hünemann; Carlos Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba, EDUCC, 2006, 17-59.

⁶⁵ Cf. Sander, “Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, 134-147.

⁶⁶ Noemi, “En la búsqueda de una teología de los «signos de los tiempos»”, 93. Subrayado mío.

tiempos pide, de este modo, no sólo un discernimiento de las marcas de una época, sino también una necesaria ubicación topológica y una interpretación situada, mostrando así su parentesco con las teologías contextuales. Con razón señala Eduardo Silva que la teología latinoamericana y contextual evidencia su carácter provisorio, pero al mismo tiempo manifiesta la terquedad de una teología que no está dispuesta a dar la espalda a la realidad y que, precisamente en su provisionalidad, funda el vigor de su vigencia.⁶⁷

Sintetizando, la expresión *signa temporum* –como tantas otras fórmulas nuevas que sólo entraron una vez o ninguna en los documentos finales del Concilio Vaticano II– representa un cambio de paradigma en las relaciones de la Iglesia con el mundo actual. La Iglesia que peregrina en la historia con la vocación y misión de ser sacramento universal de salvación, quiere aprender de la evolución de la historia humana. Por el camino de Cristo, Señor y escrutador de los tiempos, ella debe escrutar los signos del tiempo; en esta tarea, el Pueblo de Dios, sobre todo sus obispos y teólogos/as, reciben el mandato de discernir los tiempos para que la Palabra sea mejor percibida, comprendida y expresada.

3. Breve conclusión provisional

“Corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4)

La recepción del Concilio Vaticano II implica un proceso de aceptación de sus enseñanzas y al mismo tiempo una llamada de renovación para poner en práctica lo explicitado en ellas del anuncio evangélico. Como explica Lucio Gera,

“No se trata pues, solamente, de repetir citas, sino de reproducir las actitudes conciliares; este acto de *volver a producirlas* en lo íntimo de cada uno es un acto creador y original, mediante el cual lo rehacemos en nosotros mismos expandiéndolo hacia la realidad que nos circunda. (...) Una de las actitudes conciliares –tal vez la más definitiva, universal y englobante– ha sido la preocupación *pastoral*. El Concilio Vaticano II ha querido ser un Concilio pastoral”.⁶⁸

La actitud pastoral o la pastoralidad representa una clave fundamental para comprender la acción salvífica de Dios en la historia y para orientar la misión eclesial evangelizadora como servicio a la humanidad. El giro salvífico del Concilio Vaticano II parece estar, precisamente, en esta actitud de diálogo, servicio y solidaridad con la historia humana. “La Iglesia cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro” (GS 10b) y, por ello, necesita aprender de la historia, de las otras disciplinas, del saber popular y profundizar la relación constitutiva entre el anuncio del Evangelio y la condición histórica de sus destinatarios/as. En definitiva, leer los signos de estos tiempos exige una libertad disponible para dejarse interpelar y conocimiento de la historia para hacer audible el Evangelio y renovar la fe.

⁶⁷ Cf. Eduardo Silva, “Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio”, *Teología y Vida* L (2009) 41-58, 57.

⁶⁸ Gera, “La Iglesia y el mundo”, 311. Ya en diciembre de 1962, Chenu señalaba que “el aspecto pastoral se ha convertido en el criterio fundamental utilizado en la formulación y en la presentación de la verdad”. Giuseppe Alberigo, “La transición hacia una nueva era”, en: *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V: Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*, Salamanca/Leuven, Sígueme/Peeters, 2008, 509-569, 516.