

CONTENIDO

PRÓLOGO.....	11	
Notas.....	19	
CAPÍTULO I		
¿POR QUÉ PENSAR LA FE?.....	21	
Vocación teológica de la Iglesia.....	22	
Vocación teológica de la Iglesia y evangelización.....	25	
La emergencia teológica de la pastoral.....	27	
En el proyecto de Antón Graf.....	28	
En el proyecto de Kart Rahner.....	31	
En el planteo de <i>Gaudium et Spes</i>	33	
Notas.....	36	
CAPÍTULO II		
CONDICIONES EXISTENCIALES		
Y PRO-EXISTENCIALES DE CREDIBILIDAD		
DEL CRISTIANISMO.....		41
Condiciones ex-istenciales de credibilidad.....	44	
Sobre la índole evangélica y personal		
del dogma cristiano.....	44	
Sobre el carácter histórico-escatológico		
del dogma cristiano.....	49	

Sobre el carácter orgánico del dogma cristiano	51
Condiciones pro-existenciales de credibilidad	52
A modo de conclusión provisoria	57
Notas	64

CAPÍTULO III

ABSOLUTEZ Y RELATIVIDAD DEL CRISTIANISMO.....69

Sobre los términos	70
Verdadera y mala absolutez	72
Absolutez del cristianismo	75
Hipótesis conclusiva: la absoluta relatividad del cristianismo.....	80
Notas	81

CAPÍTULO IV

HORIZONTE HISTÓRICO-CONCRETO Y ECLESIAL-UNIVERSAL DE UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS 85 |

Tres datos de un balance promisorio	86
El horizonte histórico-concreto de una teología de los signos de los tiempos	91
El horizonte eclesial-universal de una teología de los signos de los tiempos	96
Notas	101

CAPÍTULO V

MUNDO E IGLESIA ESPERANZA EN UNA COMUNIÓN CATÓLICA.....105

Más acá de la diferencia: "Iglesia y mundo" según Y. Congar ..	109
Hipótesis provisoria	114
A modo de conclusión	123
Notas	125

CAPÍTULO VI

VIDA Y MUERTE: UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL.....129

Vivir: ser aconteciendo	132
Vivir y morir	134
Vivos ante la muerte	137
La muerte y Dios	141
La muerte de Jesús	146
Vida y muerte	151
Notas	153

CAPÍTULO VII

FELICIDAD SEGÚN LA ESPERANZA.....159

Acotaciones introductorias	160
La disociación entre salvación y felicidad	163
¿Hacia una teología de la felicidad?	167
Notas	174

ANEXO 1

FORMACIÓN ACADÉMICA Y DINAMISMO TEOLÓGICO DE LA CATOLICIDAD.

AGRADECIMIENTOS 179

Formación académica 179

El dinamismo teológico de la catolicidad 182

ANEXO 2

PUBLICACIONES DE JUAN NOEMI 187

PRÓLOGO

El Centro Teológico Manuel Larraín tiene como tarea principal, en la pluralidad de sus iniciativas, la de ayudar a discernir los signos de los tiempos en América Latina. Una de esas iniciativas está constituida por un equipo de investigación que se ha hecho cargo de la invitación lanzada por el concilio Vaticano II: “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). Juan Noemi pertenece al Centro desde su constitución, en calidad de fundador del mismo. Pero la inclusión de sus trabajos en esta colección tiene una razón más honda. En su tarea como intelectual cristiano profundamente comprometido con su época, la temática de este Centro no es de ninguna manera marginal u ocasional en su biografía. Como él mismo reconoce, y es sencillo de verificar, esta perspectiva acompaña todo su itinerario intelectual, desde sus inicios, con su trabajo doctoral presentado en la década del setenta en la Universidad de Münster, Alemania¹. Noemi recuerda en la introducción a dicho trabajo, que lo significativo de *Gaudium et Spes* reside en el haber señalado la centralidad de una cuestión: el presente no puede ser considerado como mera situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico. Aunque con ciertas limitaciones que hay que advertir, conforme al vocabulario teológico tradicional, esto equivalía a reconocerle al presente el rango de

ANEXO 1	
FORMACIÓN ACADÉMICA Y DINAMISMO TEOLÓGICO DE LA CATOLICIDAD.	
AGRADECIMIENTOS	179

Formación académica.....	179
El dinamismo teológico de la catolicidad.....	182

ANEXO 2	
PUBLICACIONES DE JUAN NOEMI.....	187

PRÓLOGO

El Centro Teológico Manuel Larraín tiene como tarea principal, en la pluralidad de sus iniciativas, la de ayudar a discernir los signos de los tiempos en América Latina. Una de esas iniciativas está constituida por un equipo de investigación que se ha hecho cargo de la invitación lanzada por el concilio Vaticano II: “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). Juan Noemi pertenece al Centro desde su constitución, en calidad de fundador del mismo. Pero la inclusión de sus trabajos en esta colección tiene una razón más honda. En su tarea como intelectual cristiano profundamente comprometido con su época, la temática de este Centro no es de ninguna manera marginal u ocasional en su biografía. Como él mismo reconoce, y es sencillo de verificar, esta perspectiva acompaña todo su itinerario intelectual, desde sus inicios, con su trabajo doctoral presentado en la década del setenta en la Universidad de Münster, Alemania¹. Noemi recuerda en la introducción a dicho trabajo, que lo significativo de *Gaudium et Spes* reside en el haber señalado la centralidad de una cuestión: el presente no puede ser considerado como mera situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico. Aunque con ciertas limitaciones que hay que advertir, conforme al vocabulario teológico tradicional, esto equivalía a reconocerle al presente el rango de

“lugar teológico”, espacio de una posible palabra de Dios en la historia, análoga a la de la Biblia y en intrínseca vinculación con ella, que abra nuevos horizontes de comprensión e impulse a nuevos compromisos ético-políticos. No es que la historia no fuera vista ya, anteriormente, como *topos* o lugar sin cuyos conocimientos no pueden construirse razones teológicas. Bastaría referirse a los decisivos estudios del teólogo Melchor Cano, con su célebre obra *De locis theologicis* (publicada en 1563) dedicada al tema de las fuentes del saber teológico, para encontrar una sistematización explícita en este sentido. Sin embargo, particularmente a partir del Concilio y en el subsiguiente desarrollo teológico, se ha recogido esta idea en un sentido profundo y de mayor alcance; no ya solo como la historia documentada, cuyo conocimiento de los hechos del pasado se identifica con las “fuentes históricas”, sino más bien, como la historia vivida, narrada y críticamente interpretada, siempre mediada por una cultura y una memoria colectiva. Con ello, la teología concretó una específica recepción de la conciencia histórica, un cambio epocal en la experiencia fundamental de la realidad², tal como ya se había producido en las ciencias humanas a partir del siglo XIX³. Este renovado punto de vista ha tenido enormes repercusiones en la historia de la teología latinoamericana del posconcilio. En ese marco, puede decirse que la biografía intelectual de J. Noemí, en su conjunto y con sus características particulares, constituye un momento en la recepción latinoamericana del evento conciliar, especialmente, en el decisivo pasaje de *Gaudium et Spes* citado. Un aspecto del significado que tiene esta afirmación quiero ponerlo de manifiesto con la siguiente reflexión.

Ningún razonamiento que, justamente, ponga de relieve lo inadecuado de una “hermenéutica de la discontinuidad

y de la ruptura” en la interpretación del Vaticano II, podrá desconocer el salto cualitativo que representó este documento emblemático, *Gaudium et Spes*; constituyó claramente a los ojos de los mismos padres conciliares una “nueva clase de doctrina conciliar”, según las autorizadas palabras del entonces cardenal de Viena, F. König, en los intensos debates que tuvieron lugar en las semanas finales del Concilio⁴. Es interesante constatar, también, que un antiguo decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (entre 1959 y 1961), Marcos McGrath, obispo auxiliar de la arquidiócesis de Panamá en la época del Concilio, en tanto presidente de la subcomisión que se ocupaba del tema signo de los tiempos, fue el encargado de presentar a la asamblea conciliar el informe oficial correspondiente a la parte introductoria del texto, donde precisamente se encuentra el número aludido más arriba (GS 4). McGrath advertía entonces, setiembre de 1965, que si el “método es algo nuevo”, el “propio documento es la principal novedad”⁵. Estas observaciones pueden corroborarse al revisar el listado de desafíos que la asamblea conciliar debió afrontar y resolver en un corto arco de tiempo, si no quería ver naufragar el esquema de la futura Constitución. Una de las principales dificultades consistió en perfilar claramente los destinatarios: ¿el texto hablaría solo a los cristianos, como lo habían hecho siempre los documentos conciliares en la historia de la Iglesia, o se ampliaría el escenario a todos los hombres de buena voluntad? De allí la siguiente cuestión: el punto de referencia en orden a organizar el discurso, ¿vendría dado por argumentos meramente racionales o se acudiría a argumentos específicos de la revelación bíblica? Y, conforme a la respuesta que se obtuviera de esta última, otra pregunta importante radicaba en la naturaleza del método a seguir en el desarrollo de los

temas: ¿sería inductivo, a partir de un análisis de los fenómenos histórico-sociales o, más bien deductivo, a partir de un corpus definido de doctrina? Como se advierte en la lectura de los debates, los padres conciliares fueron bien conscientes del problema: tenían que redactar un documento para el que no existía un modelo anterior⁶. Desde esta perspectiva se comprende, por ejemplo, la solicitud reiterada por varios padres conciliares, particularmente alemanes, de sugerir una postergación del asunto: enviar el tratamiento a una comisión posconciliar. La expresión más nítida de todos estos desafíos puede verificarse en la discusión mediante la cual, con la votación del 4 de diciembre de 1965, quedó definitivamente aceptado el inédito título de “Constitución pastoral”, rechazándose una serie de denominaciones que “degradaban” la categoría de esta novedad (declaración, carta, mensaje, instrucción). ¿Cómo es que, entonces, estas dos palabras aparecían juntas, “constitución” y “pastoral”, siendo que siempre fueron tratadas por separado, en forma paralela? “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. Como ha advertido el teólogo canadiense, G. Routhier, el Concilio no solo se hallaba situado ante cuestiones nuevas, sino que las mismas maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En la “intrínseca unidad” entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en *Gaudium et Spes*, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente. Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo⁷.

Es posible verificar que esta nueva forma de pensar se ha plasmado, en cierta medida, en la misma Constitución y, de esta manera, ha indicado el camino a recorrer. Pongo de relieve aquí dos ámbitos: el primero, referido a la antropología; el segundo, a la comprensión de la Iglesia en su relación con el mundo. Analizando el capítulo primero de la primera parte, sobre “la dignidad de la persona humana” (GS 12-22), P. Hünermann formula esta observación: “Si comparamos todo esto con antropologías teológicas anteriores, nos sorprenderá el impresionante avance logrado aquí en la imagen que se ofrece del ser humano. Anteriormente había sido habitual el desarrollar una antropología sobre la base de principios teológicos y filosóficos, pero aquí los principios y los aspectos empíricos de la persona se hallan combinados en una nueva unidad. Como resultado, la teología adquiere una profundidad enteramente nueva”⁸. Un análisis de la manera concreta cómo el texto afronta temas diversos e importantes, como la libertad, el pecado, la conciencia moral o el fenómeno de la muerte permitiría verificar lo afirmado.

Una segunda indicación de un camino a recorrer puede advertirse cuando, en el marco del capítulo cuarto de la primera parte, en GS 44 se reflexiona sobre la “ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno”. Se trata de un pasaje importante para una renovada concepción de la Iglesia en medio de la sociedad, para su misma credibilidad, para una nueva forma pensar. Allí se afirma que “La Iglesia, por disponer de una estructura social visible... puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social humana, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad (*profundius cognoscendam*) esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta (*melius*

exprimendam) y para adaptarla con mayor acierto (*felicius accommodandam*) a nuestros tiempos”. Se advierte aquí que la historia, esto es, “la evolución de la vida social humana”, no es presentada como destinataria o beneficiaria de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad, es percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el evangelio de Jesús⁹. Antes del Concilio, la confrontación con la sociedad era cuestión, principalmente, de la doctrina social católica, caracterizada esta por un enfoque metafísico-ontológico y un procedimiento deductivo. Por el contrario, se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad¹⁰. No obstante lo afirmado, no debe desconocerse que, como lo muestra el estudio de las opiniones de los mismos protagonistas del Concilio, los resultados referidos al significado exacto de la noción de signos de los tiempos (que va desde una lectura prevalentemente fenomenológica, como McGrath, a otra que destaca más la dimensión teológica subrayando la consistencia específica de los acontecimientos en la historia, como Chenu) han de ser valorados con detenimiento¹¹. En este sentido pueden entenderse las ponderadas anotaciones de G. Ruggieri, la noción misma de signos de los tiempos no habría sido aclarada por el mismo Concilio, ni tampoco los presupuestos hermenéuticos que conducirían al reconocimiento explícito del carácter no extrínseco de la historia humana respecto a la realidad de la Iglesia, tal como se presenta en el número arriba citado de *Gaudium et Spes*. La dimensión propia de la historia es afirmada, pero no explicada¹². Por una parte,

pensando en el trabajo conciliar, esto es plenamente comprensible conforme al relato del mismo M. McGrath: los miembros de la Comisión responsable de su redacción “al final de la última semana de trabajo hubieran deseado más tiempo: no tanto por la enormidad de un trabajo para el que disponían de solo unas cuantas semanas, sino porque se daban cuenta que el espíritu, el método y el contenido del documento iban enfocándose gradualmente —y que era muy difícil acelerar este proceso”¹³. Por otra, podría apreciarse que, pocos años después del Vaticano II, la Conferencia latinoamericana de Medellín (1968) concretó un paso adelante, al menos desde el punto de vista de la explicitación, al afirmar que “los ‘signos de los tiempos’... constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (VII, 13).

Con todas las limitaciones que puedan advertirse, el “topos” sociedad aludido en GS 44 adquirió visibilidad y relevancia en el posconcilio tanto en la teología política europea como en la teología de la liberación latinoamericana. La obediencia a la autoridad de los que sufren, las víctimas, en la primera, y la irrupción del pobre y su correlativa opción preferencial, en la segunda, constituyen lugares, sujetos emergentes y comunidades lingüísticas concretas, desde donde fluye una lucidez, una determinada capacidad de ver, que, conforme a la providencia de Dios, no proviene de otra fuente; dichas perspectivas, una vez asumidas, capacitan para pensar de otra manera. Es la fuerza “subversiva”, subversora también del ver y del pensar, que proviene del sufrimiento evocado¹⁴. Incluso, la misma reforma estructural de la Iglesia, tarea siempre inacabada y hoy sentida por muchos como clave para la credibilidad de la Iglesia en sociedades plurales y democráticas, también encuentra en la perspectiva abierta por *Gaudium et Spes*, una “topología” estimulante, es decir,

un lugar desde donde provienen luces para una renovada comprensión y actuación de la fe, desde donde Dios “habla”, y así, ilumina e invita. Desde las víctimas y los pobres, se diría más bien que Dios “grita” y reclama. Uno puede preguntarse qué transformaciones se producirían si la Iglesia, sujeto teológico colectivo, se hiciera cargo de estos puntos de vista. Puesto que “establecer cualquier punto de referencia como ‘lugar teológico’, significa al mismo tiempo declarar el carácter constitutivo que él tiene para la experiencia de la fe cristiana”¹⁵.

A partir de estas perspectivas, que acabo de insinuar, puede advertirse un significado peculiar en la obra de Juan Noemi, también en el texto que aquí se presenta. Se sitúa en la línea de la interpretación de Erik Borgman que él mismo cita con agrado: “la revolución de la *Gaudium et Spes* sigue siendo la revolución que la Iglesia y la teología necesitan”¹⁰.

CARLOS SCHICKENDANTZ

Notas:

- ¹ *Interpretación teológica del presente. Introducción al pensamiento de P. Tillich*, Santiago de Chile 1976, 11.
- ² Cf. P. Hünermann, “Il concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo”, en G. Canobbio (ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Milano 2002, 325-357, 330-334.
- ³ Cf. P. Hünermann, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona 2006, 210-214, 308; G. Ruggieri, “La storia come luogo teologico”, *Laurentianum* 35 (1994) 319-337, 321; M. Seckler, “Loca theologici”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg i.Br. 2006, 1014-1016.
- ⁴ Citado en G. Routhier, “Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba”, en G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*, Salamanca 2008, 59-177, 141.
- ⁵ *Relatio pro “expositione introductiva”*, (23.09.1965), *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, IV/2, 391-394, 391.
- ⁶ Cf. P. Hünermann, “Las semanas finales del Concilio”, en G. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, 331-434, 382.
- ⁷ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*”, en P. Hünermann - B.-J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg i.Br. 2005, 581-886, 688.
- ⁸ P. Hünermann, “Las semanas finales del Concilio”, 383.
- ⁹ Cf. GS 44, 2: “Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada”.
- ¹⁰ Cf. P. Hünermann, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, 292.
- ¹¹ Cf. M. D. Chenu, “Les signes des temps”, *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1965) 29-39; M. McGrath, “La génesis de “*Gaudium et Spes*””, *Mensaje* 153 (1966) 495-502.
- ¹² Cf. G. Ruggieri, “La teologia dei “*signa dei temporis*”: acquisizione e compiti”, en G. Canobbio, *Teologia e storia*, 33-77, 41-49.
- ¹³ M. McGrath, “La génesis de “*Gaudium et Spes*””, 501 (cursiva mía).

