Globethics Repository



El Concilio Vaticano II como estilo [Vatican Council II as a style]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Routhier, Gilles
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-04 11:02:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221284

IGLESIA VIVA nº 227, julio-septiembre 2006.
www.iglesiaviva.org

El Concilio Vaticano II como estilo[1]

Gilles Routhier*

La figura de los concilios ha evolucionado enormemente en el trancurso de los dos últimos milenios y son varios los historiadores que han tratado de establecer una tipología de ellos (particularmente Hefele, Fouilloux, Alberigo, Schatz, Beinert, Routhier[2], etcétera). Se distinguen a menudo tres o cuatro formas diferentes de concilios, aunque no es fácil establecer una tipología perfectamente coherente: los concilios imperiales de la Iglesia antigua (o concilios doctrinales); los concilios de la cristiandad de la Edad Media o los concilios generales de Occidente, los concilios defensores de la unidad y los concilios de la Iglesia católica de la época moderna. Por otro lado, si es común afirmar que el concilio Vaticano II representa un caso especial en la historia de los concilios, a menudo no se logra definir positivamente aquello que le caracteriza. Se dice que no es un concilio doctrinal, sino pastoral; que no fue convocado a causa de alguna herejía particular que amenazaba la Iglesia, como recordaba Juan XXIII en su discurso de apertura; o que no pronunció ningún anatema. Tantas maneras de caracterizarlo negativamente muestran, no obstante,

1 Título inspirado por un artículo de C. Theobald, «Le christianisme comme style», *Recherches de science religieuse*, 85/4, 1997, p.589-600.

2 K.J. von Hefele presenta ocho tipos de concilio (*Histoire des conciles d'après les documents originaux,* Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 4-8). É. Fouilloux, por su parte, presenta cuatro tipos («La phase antépréparatoire (1959-1960)», en G. Alberigo, dir., *Histoire du concile Vatican II 1959-1965,* vol. I, Paris, Cerf, 1997, p. 85-87). G. Alberigo abordó la cuestión en varias ocasiones, particularmente en su introducción a la publicación de los decretos conciliares (*Les conciles œcuméniques,* vol. I, *L'histoire,* Paris, Cerf, 1999). K. Schatz elabora igualmente una tipología de los concilios en la introducción a su obra *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1999. En cuanto a W. Beinert, presenta una tipología en su artículo «Concile» del *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p.244. Finalmente cabe acudir a mi artículo «Il concilio ecumenico o generale» en G. Alberigo, G. Ruggieri et R. Rusconi, *Il Cristianesimo. Grande Atlante,* vol. II, Torino, UTET, 2006, p.584-586.

* *Universidad Laval (Québec)*

que con el Vaticano II se está en presencia de algo nuevo y lo nuevo, en la época de Mc'Luhan, no es sólo el mensaje (el enunciado o lo que es dicho), también lo es la manera de decirlo o el acto y la forma de enunciación. En este sentido, el adagio de Mc'Luhan vale también para el concilio: *The medium is the message* y, si se pudo decir que "El estilo es el hombre"[3], también cabe traducirse como "El estilo es el concilio".

Si, a la luz de los concilios del segundo milenio, se quisiera destacar algunas características del Vaticano II, cabría anotar positivamente que, como ningún otro concilio anterior, el Vaticano II alcanzó un enorme eco en los medios de comunicación que trasladaban al mundo entero los debates del concilio, transmitiendo no sólo su enseñanza, sino contribuyendo poderosamente a presentar una figura de la Iglesia —como lugar de debate y de discusión— y, por elevación, a magnificar el acontecimiento. La presencia mediática de la Iglesia iba a forjar por mucho tiempo la imagen de ella, pero también iba a determinar, por una parte, la manera de hablar, facilitando la toma de contacto de los obispos con sus fieles y, más ampliamente, con los hombres y mujeres del mundo entero con quienes el concilio pretendía entrar en diálogo. Además, la diversidad cultural y social del mundo entero, representada por el abigarrado episcopado que participaba en el concilio, así como la invitación hecha a delegados fraternales (los observadores no católicos) iba a permitir a la Iglesia reencontrar su catolicidad, como se decía en aquella época. Esto iba a tener consecuencias importantes: ya no era posible pretender hablar de manera universal desde las perspectivas occidentales ni convertir en callejón sin salida la dimensión ecuménica de las cuestiones abordadas. En este sentido, el Vaticano II se desmarcaba de los concilios generales de Occidente, los concilios de cristiandad o los de la época moderna que habían marcado el segundo milenio[4]. En fin, la participación de auditores laicos iba también a caracterizar al Vaticano II que, aun débilmente, conseguía diseñar la figura del pueblo de Dios. La voz de los Padres conciliares debía testimoniar la fe de su Iglesia y también lograr hablar para sus fieles.

Hoy los debates en general —o demasiado exclusivamente— se enfocan a la enseñanza del Vaticano II, su interpretación y su recepción, y sin duda prestan poca atención al estilo de sus documentos o al estilo del propio concilio, que no sólo expresa su originalidad y testimonia su proyecto, sino que también permite asumir su sentido propiciando una interpretación coherente. Al mismo tiempo, los historiadores no dejan de llamar la atención sobre el acontecimiento lo que, inmediatamente, remite al estilo del concilio, por lo que me pregunto si, en resumidas cuentas, el debate actual no se dirige hacia dos posturas hermenéuticas enraizadas en pers-

3 George-Louis Leclerc de Buffon, *Discours d'investiture à l'Académie française*.

4 En el concilio Vaticano II, los Padres conciliares provenían de 116 naciones: 849 de Europa occidental (31,6%), 601 de América latina (22,33%), 332 de América del Norte (12,36%), 250 del África negra (9,3%), 174 del bloque comunista, 95 del mundo árabe (3,53%), 256 del mundo asiático y 70 de Oceanía (12,1%). Esta diversidad es incomparable con los concilios precedentes.

pectivas o tradiciones disciplinarias diversas: la historia y la teología, la primera más atenta al acontecimiento y la segunda más marcada por la hermenéutica de los textos y no siempre bastante atenta a su contexto histórico. Sin embargo, como es el caso de la enseñanza social de la Iglesia, los análisis temáticos o de contenido merecerían ir acompañados por análisis estilísticos o retóricos que también tienen algo importante que decir, tanto respecto a los motivos del locutor como de su actitud.

En efecto, el desarrollo de la enseñanza social de la Iglesia se divide en dos grandes períodos. El primero, inaugurado por León XIII y continuado por Pío XI, termina con Pío XII. El segundo, contemporáneo de los trabajos conciliares, es inaugurado por la encíclica *Mater et magistra* y más claramente con *Pacem in terris* (11 de abril de 1963). El haber estrenado cuatro características afianza el criterio generalizado de que constituyen un nuevo período de la enseñanza social de la Iglesia: la modificación del destinatario (que incluye en lo sucesivo a todos los fieles —y no simplemente los obispos— y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad), lo que supone no tan sólo alargar la lista de destinatarios, sino ofrecer otra visión de la Iglesia situándola de manera diferente en el mundo contemporáneo; la evolución del método, con la introducción del discernimiento de los signos de los tiempos; una aproximación más empírica y una formulación de la proposición cristiana en un estilo menos escolástico, pero más evangélico; y por fin la distinción operada entre los sistemas, las personas y los movimientos, lo que permite entrever desde una nueva base las relaciones entre católicos y no católicos en el ámbito social, económico y político.

El concilio Vaticano II marca una evolución significativa de la Iglesia católica en su manera de concebir el ejercicio del magisterio

Este cambio de estilo en el magisterio pontificio acompaña y estimula[5] el propio cambio de estilo que se observa en la elaboración de los decretos conciliares, siendo importante examinarlo de cerca, ya que será todo lo que se quiera salvo un simple ornamento exterior, un elemento decorativo desligable de los enunciados o del pensamiento que se expresa. En suma, nuestra hipótesis es que el concilio Vaticano II marca una evolución significativa de la Iglesia católica en su manera de concebir el ejercicio del magisterio y de contemplar el estatuto de la doctrina. Esta evolución es tributaria a la vez de una nueva conciencia de la relación de la Iglesia con el mundo, lo que implica definir una nueva actitud respecto a la familia humana[6], en particular las personas que no pertenecen a la Iglesia, y una nueva mirada a las realidades del mundo, con una conciencia más clara de su referencia viva y dinámica a la Palabra de Dios lo que llevará, más allá

5 Véase el estudio de G. Turbanti «La recezione comparata delle Encicliche "Pacem in Terris" e "Ecclesiam Suam"», en *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti,* 04/IV/2 (2004), p.111-140.

6 Esta actitud se resume en *Gaudium et spes* en tres nociones: solidaridad, diálogo y servicio.

de las formulaciones de escuela ya acuñadas, a profundizar con renovado esfuerzo en la Palabra de Dios para sacar de este tesoro lo nuevo y lo viejo. Esto lleva a no considerar el concilio como un lugar donde se instaura un debate entre los Padres conciliares reunidos en asamblea y en búsqueda de un consenso en la fe, sino a comprender la actividad conciliar como un diálogo constante con el mundo y la familia humana, con el cuerpo eclesiástico al que se le reconoce la infalibilidad *in credendo*, y con la Palabra de Dios transmitida en las Escrituras, entronizada al inicio de cada sesión y proclamada en la liturgia que inaugura los trabajos de cada mañana. Acontecimiento neumático o pentecostal, el concilio es redescubierto —ya que se trata de un redescubrimiento más que de una novedad— como acto de discernimiento o acto interpretativo, que pone en juego la atención a las cuestiones del tiempo presente y a las aspiraciones que trabajan la humanidad, la escucha de la Palabra transmitida por la tradición viva y, por último, el conjunto del pueblo de Dios.

I. Estudiar el concilio Vaticano II como estilo

Hay unas formas demasiado superficiales de abordar el estilo de los documentos conciliares, particularmente aquella que consiste en contar el número de líneas de sus actas[7]. Un estilo difuso y prolijo, escribía Balthasar, quien, leyendo los documentos promulgados por el Vaticano II, observaba que "había allí elementos bastante dispares, numerosas repeticiones, cosas divergentes, algunas magníficas; pero también diletantismo, particularmente en *Gaudium et spes*"[8]. Esta crítica se hacía eco de las hechas por los obispos alemanes al esquema XIII, en el debate de la cuarta sesión. Para ellos todo era "poesía". Sin embargo, junto a *Dignitatis humanae, Gaudium et spes* es el texto conciliar de mayor resonancia entre nuestros contemporáneos, incluso más allá de los círculos católicos. Esto se debe tanto a su estilo como a los problemas tratados, pues en su elaboración partidarios y opositores eran sensibles al estilo del documento y planteaban el fondo de la cuestión revistiéndolo con el *modus loquendi,* cuestión violentamente discutida en el momento de la redacción de la constitución en la que se presentía todo lo que ella iba a implicar.

Otros han resaltado el estilo del concilio privilegiando el enfoque literario o lingüístico[9] o los análisis sincrónicos —poco practicados por los teólogos— que muestran sin embargo, cuando se llevan a cabo, que no son

7 37.727 líneas para el conjunto de los concilios, de las que sólo al Vaticano II le corresponden 12.179 líneas; el concilio que más se le aproxima es el de Trento, cuyas actas abarcan 5.637 líneas.

8 *À propos de mon œuvre. Traversée,* Bruxelles, Lessius, 2002, p.104 (original alemán, *Mein Werk,* Johannes Verlag, 2000).

9 Philippe Bordeyne ofrece un buen ejemplo en *L'homme et son angoisse. La théologie morale de 'Gaudium et spes',* Paris, Cerf (Cogitatio fidei 240), 2004. Bordeyne procede primero a un "análisis literario" del tema de la angustia en la constitución pastoral antes de realizar un "análisis lingüístico".

las tesis de la minoría las que estructuran y organizan los textos en su conjunto, aunque materialmente se las pueda reencontrar en el texto[10]. Por su parte, los estudios del vocabulario de los textos conciliares[11] manifiestan que el concilio Vaticano II goza de un léxico propio, lo cual permite hablar de su originalidad y distinguirlo de otros concilios. Esta aproximación lexicográfica y comparativa, pese a sus límites[12], pone en evidencia el carácter propio del Vaticano II en relación a los concilios que le precedieron[13], originalidad no sólo de orden temático, sino también estilístico o lingüístico. De hecho, si el estudio del vocabulario es indicativo de la aparición de nuevas temáticas (la de la cultura en particular) o de la desaparición de determinadas actitudes (la ausencia de la expresión "anathema sit"), la elección de las palabras (el paso de la *potestas* al *munus*, del *sacerdos* al *presbyter*, limitándome a estos ejemplos) hace patente la riqueza de su enseñanza. El vocabulario del Vaticano II evidencia su carácter "fuera de serie", es decir, su no alineación con los concilios del segundo milenio.

El vocabulario de los textos conciliares manifiesta que el concilio Vaticano II goza de un léxico propio y original, que lo distingue de concilios anteriores

El análisis retórico es otra forma de abordar el estilo del Vaticano II. En este sentido, la propuesta de Jhon W. O'Malley me parece la más original[14]. Para él, aunque "el concilio pasa de un tema a otro" y contiene enunciados no siempre fácilmente armonizables entre sí, no es por eso una mezcla confusa de ideas. Sus documentos "son sumamente coherentes unos con otros —sobre todo si se considera el importante número de personas implicadas en su redacción y el deficiente procedimiento utilizado—, y forman un conjunto religioso coherente"[15]. Para O'Malley, lo que contribuye a la coherencia de conjunto del cuerpo conciliar, es ante todo el estilo. En

10 Sometí el texto de *Lumen gentium* a dos personas formadas en los análisis sincrónicos de textos y extrañas a la historia del concilio. De manera asombrosa, ambas mostraron que la categoría de "pueblo de Dios" era la que estructura el texto.

11 Véase en particular los estudios de CÉTEDOC y los diversos *indices verborum* elaborados por este centro, en particular el *Thesaurus conciliorum oecumenicorum et generalium ecclesiae catholicae* que permite la comparación entre el léxico de distintos concilios a lo largo de los dos milenios.

12 Ver Y. Congar, «L'Église en cartes. À propos du traitement informatique des textes de Vatican I», en *Le concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ,* Paris, Beauchesne, 1984, p.73-78.

13 Véanse en este sentido los ensayos de L. Sartori («Il linguaggio del Vaticano II», en ATI, *Il linguaggio teologico oggi,* Milano, 1969, p.233-264) y de S. Scatena («La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla Editio typica», en J. Doré y A. Melloni, dir., *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II,* Bologna, Il Mulino, 2000, 53-97).

14 Ver John W. O'Malley, «Erasmus and Vatican II: interpreting the Council», en A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri y M. Toschi, *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo,* Bologna, Il Mulino, 1996, p.195-212. También «Vatican II: Historical Pespectives on its Uniqueness and Interpretation», en L. Richard, D. Harrington, J. O'Malley (ed.), *Vatican II. The Unfinished Agenda. A Look to the Future,* New York, 1987, p.22-32.

15 «Erasmus and Vatican II…», p.197.

efecto, "esta totalidad está producida y se encarna por y en el estilo del discurso adoptado por el concilio, estilo que se hizo cada vez más evidente a medida que el concilio progresaba, culminando en *Gaudium et spes.* En otras palabras, el concilio posee una retórica única en sí misma" (Id). Esta retórica, emparentada con el estilo del discurso utilizado por los Padres de la Iglesia en sus sermones, comentarios y tratados de teología, distingue los textos del Vaticano II de los textos conciliares precedentes. Así, más que en las distintas ideas desarrolladas, al abandonar concretamente el característico lenguaje técnico y jurídico de los concilios precedentes y del neo-escolasticismo, es como el Vaticano II define su propio carácter y llega a destacar, en la tradición conciliar, como un conjunto coherente. De principio a fin, los dieciséis documentos del Vaticano II representan una nueva manera de hacer teología y de proponer la enseñanza católica, una manera caracterizada por la vuelta a las fuentes (Escritura y Patrística), cierta reserva a la hora de definir y pronunciarse sobre todas las cuestiones, una tendencia a moderar la proliferación de prescripciones, una actitud de diálogo (horizontal) en lugar del modo vertical de enunciación. Es, pues, en su programa retórico más que en los enunciados mismos donde los textos conciliares se distinguen y manifiestan su coherencia. Esta retórica característica es para O'Malley el elemento que define mejor el cuerpo conciliar.

II. La elaboración de un nuevo estilo a lo largo de los trabajos conciliares

Introduciendo la noción de estilo, no proyectamos a posteriori un elemento extraño a los debates conciliares. En efecto, ya en las reacciones a los primeros esquemas incluso antes de la apertura del concilio, pero de manera más firme y explícita en el discurso inaugural de Juan XXIII y, posteriormente, en los debates sobre la revelación y *De Ecclesia* en la primera sesión y sobre todo en la elaboración de la Constitución *Gaudium et spes*, la cuestión del "estilo" iba a ser replanteada y reflexionada continuamente. Me esforzaré, pues, aquí en comentar algunos jalones de esa reflexión sobre el estilo del concilio en ocasión de los tres momentos citados, acompañado por la reflexión de un Padre conciliar, el cardenal Léger.

El cardenal Léger y la crítica de un estilo superado

Me refiero, primero, a la *Súplica* que el cardenal Léger dirigía a Juan XXIII antes de la apertura del concilio[16]. Al término de los trabajos de la

16 Esta *Súplica* fue rubricada también por otros seis cardenales europeos: Frings, Döpfner, König, Alfrink, Suenens y Liénart. Publiqué el texto en *Mémoires de Vatican II* (Montréal, Fides, 1997, p.93-113); también he presentado un estudio sobre ella en «Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II» (*Revue d'histoire de l'Église de France,* LXXX, 1994, p.281-302).

Comisión central preparatoria y al examinar los siete esquemas enviados a los obispos del mundo entero en el verano de 1962, Léger se sintió consternado. No encontraba nada en estos esquemas que fuera digno de un concilio o susceptible de encontrar audiencia entre sus contemporáneos. Para él, como escribía al cardenal Frings, "el enfoque cargado de negatividad y la preocupación por condenar errores ponen de relieve aún más la debilidad del pensamiento positivo"[17]. Esta conclusión se imponía particularmente ante el análisis de *De Deposito fidei pure custodiendo*. Las tres páginas que sintetizaban el examen detallado de sus expertos, criticaban especialmente la mentalidad que recorre todo el documento, cuyas materias parecen organizadas con arreglo a los errores que se pretende condenar. Léger manifiesta también una enorme decepción —si no un fuerte desaliento— ante la "preocupación dominante" que se desprendía de estos esquemas: "defender el depósito revelado contra los errores que lo amenazarían". Aun concediendo que tal defensa pueda parecer a veces útil, subraya que "la preocupación por reprobar los errores no debería ser, como aparece en estos esquemas, la óptica de fondo"[18]. Según este análisis, tal perspectiva aboca a consecuencias lastimosas, porque no permite un encuentro fructífero entre la Iglesia y sus contemporáneos y "conduce a presentar al mundo una visión global del mensaje cristiano que no es la más auténtica"[19], consagrando de ese modo el fracaso del diálogo entre la Iglesia y el mundo, el abusivo recurso a las condenas y la caza de errores que comprometen este proyecto, y acentuando todavía más la distancia entre el discurso eclesiástico y la mentalidad contemporánea al rechazar de muchas maneras las aspiraciones de nuestros contemporáneos. Esta perspectiva no hace justicia a la finalidad del Concilio, porque acaba describiendo la actitud de la Iglesia como una "actitud de rechazo", "de temor", "de puesta en guardia" y "de condena"[20]. En general, es el reinado de la sospecha. Se juzga "desde arriba"[21] y "no es raro que se empleen palabras despreciativas o que se achaquen malas intenciones a quienes se equivocan, deformando o esquematizando hasta tal punto su pensamiento que su descripción le despoja de su verdadero sentido y preocupación. […] Lo que se encuentra desgraciadamente demasiado a menudo, es esta actitud de rechazo global, una incapacidad de ver desde dentro el pensamiento del otro para descubrir en él la inquietud profunda, la preocupación noble y, a veces escondidas bajo el error, riquezas verda-

17 Carta de Léger a Frings, 31 agosto 1962, p. 2. (Fonds conciliaire A. Naud: 66).

18 El estudio de *De Deposito fidei pure custodiendo* (p. 1 del documento crítico), llevó a los analistas de Montreal a concluir que, en 44 páginas, el esquema enumeraba más de 50 errores a condenar.

19 Crítica de los esquemas *De Deposito fidei pure custodiendo* y de *De Ordine Morali christiano*, 7 páginas (Fonds A. Naud: 461).

20 Súplica, p. 1.

21 Ibid.

22 Súplica, p. 4.

deras"[22].

Por haberse dejado llevar a perseguir errores, los redactores "describieron de tal manera el mensaje cristiano, sobre todo en los esquemas sobre el orden moral, que apenas se le reconoce, privándole, además, de todo atractivo para los no cristianos"[23]. Hay a la vez un "error de perspectiva" que traiciona el Evangelio tanto en la "manera de hacer", como también en las intenciones perseguidas, particularmente al descuidar la predominante y mayor de sus enseñanzas: el tema del amor[24]. Así se llega a la severa conclusión de que "estos esquemas presentan falsamente el Evangelio", no en el sentido de que "enseñan algo contrario al Evangelio", pero sí en el de que no se encuentra allí ni la intención o espíritu del Evangelio, ni su contenido esencial: la caridad. En efecto, "para quien lee el Evangelio, no es así como aparece el orden moral cristiano. Las preocupaciones dominantes del Evangelio no son las de estos esquemas"[25]. Se concluye, pues, que "el esquema sobre el orden moral cristiano parece no sólo incompleto, sino en cierto sentido falso"[26]. También, "sin cambios profundos, estos esquemas no sólo no harían ningún bien a la Iglesia, sino que la dañarían y no servirían de manera alguna para su prestigio. No ayudarían en nada al esfuerzo de rejuvenecimiento de la Iglesia y de su puesta al día, tan necesaria en el orden del pensamiento teológico como en otros"[27].

El atrincheramiento en la fortaleza incita a la pereza intelectual y a una falta de vigor de pensamiento teológico (Cardenal Léger a Juan XXIII)

Todo esto impele a Léger a distanciarse de una forma de dirigirse a los fieles y al mundo contemporáneo que consiste en aislarse en la fortaleza-Iglesia, adoptando una postura defensiva. En efecto, "varios esquemas consideran a la Iglesia como una institución asediada que el Concilio debe defender, sin ver en ella a la depositaria luminosa de la Salvación que hay que difundir"[28]. En este contexto, "la doctrina de la Iglesia se propone casi exclusivamente como un depósito[29] a conservar y muy poco como la verdad a propagar"[30]. Los esquemas tienden a proponer "un magisterio de seguridad y de conservación más que un magisterio cuya primera responsabilidad es anunciar el Evangelio"[31]. Este atrincheramiento en la fortaleza incita a la pereza intelectual y a "una falta de vigor de pensamiento teo-

23 Súplica, p. 2.
24 Súplica p. 2. Ver igualmente p. 3.
25 Súplica, p. 1.
26 Id.
27 Súplica, p. 7.
28 Súplica, p. 8.
29 La Súplica utiliza en tres ocasiones este concepto de "depósito", con el objeto de mostrar en cada una de ellas la tensión entre la fidelidad al depósito y la fidelidad al destinatario.
30 Súplica, p. 9.
31 Id.
32 Id.

lógico"[32]. Así, "los esquemas no tienen aliento" y "retienen cautivas, mediante toda suerte de reticencias, un estilo rebuscado o un abuso de juridicismo[33], las más cálidas verdades del Evangelio y de la doctrina cristiana"[34]. Mejor que renovar los enfoques, "se cree […] que bastará con repetir con más insistencia, sin profundizar en la doctrina, fórmulas que [el mundo actual] ya no consigue entender"[35]. Se piensa que basta con "formular puestas en guardia"[36], dispensándose "demasiado fácilmente de un conocimiento experimental de las realidades que se quieren cristianizar"[37]. La debilidad de estos esquemas y su "pobreza de pensamiento y de expresión"[38] obedece al hecho de que se renuncia a la "crítica rigurosa" y a que no se afronten "los problemas del mundo"[39].

Al no dialogar con mujeres y hombres contemporáneos, se les rechaza fuera de la Iglesia, a menudo con desprecio, sin que ninguna de sus preocupaciones encuentre acogida en la Iglesia. Nada de lo que comportan es realmente asumido. Todo esto ensancha el abismo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo pues, globalmente, el recurso repetido a las condenas "da una visión inexacta de la Iglesia frente a las demandas contemporáneas"[40].

La propuesta de un estilo nuevo

Todas estas críticas conducían a un juicio muy severo de los primeros esquemas que Léger no podía suscribir, dejando que el Vaticano II adoptara unas perspectivas suscitadas por un espíritu que se mostraba incapaz de realizar la profunda iniciativa de diálogo con el mundo contemporáneo y de renovación de la Iglesia que el papa había propuesto al Concilio. En efecto, "la actitud que revelan estos esquemas, si fuera sancionada por el Concilio, cavaría más profundo todavía el abismo que ya separa cierta enseñanza de la Iglesia del pensamiento vivo de nuestro tiempo. Al contrario, ¡qué deseable sería que este pensamiento encuentre en la Iglesia la acogida que esas aspiraciones ciegas buscan en vano!"[41]. Ante este hecho, había que proponer una forma más adecuada de presentar el mensaje cristiano.

Léger apela, pues, a "una nueva redacción de varios esquemas", redacción que sería esta vez "la obra de un pensamiento teológico contempo-

33 El juridicismo se denuncia en varias ocasiones. Así, en las páginas 6, 8, 9 y 10.
34 Súplica, p. 10.
35 Súplica, p. 8.
36 Súplica, 10.
37 Id.
38 Id.
39 Súplica, p. 9.
40 Súplica, p. 1.
41 Súplica, p. 4.
42 Súplica, p. 11.

ráneo"[42] y que trataría "en los términos que convienen a nuestro tiempo, los problemas de los hombres actuales"[43]. En efecto, para él, el "mensaje" o el "depósito" debía formularse en términos "adaptados" a los destinatarios[44], siendo la "preocupación dominante" de los analistas de Montreal ver cómo el Concilio se dirige a sus "contemporáneos"[45], preocupación patente en cada uno de los párrafos[46] de las cinco primeras páginas de la *Súplica*.

La mirada "misionera"[47] o "pastoral"[48] del concilio exigía otra presentación de la enseñanza de la Iglesia, porque lo que allí se trataba suponía salir al encuentro de las "esperanzas", las "expectativas", las "necesidades" de los hombres y mujeres de nuestro tiempo[49]. Una nueva situación histórica exige una formulación nueva de la doctrina eterna, proporcionada "al genio propio de cada generación de la historia y de cada familia de los pueblos"[50], mejor que la simple repetición o apego inútil a "cosas de otra edad"[51]. Hacía falta, como lo había hecho el Señor mismo, vincular los modos de expresión "a los tiempos y a los lugares" donde se vive[52]. Esta mirada pastoral o misionera exigía también ciertas actitudes: "el respeto a todos, incluso a quienes están equivocados o comparten sólo parcialmente la verdad"[53]; "una actitud profundamente benévola hacia todos los valores humanos auténticos"[54] y "una actitud acogedora de toda verdad, de dondequiera que venga", sea de "grandes culturas no cristianas", de las ciencias y "técnicas nuevas de nuestro tiempo", de los "valores cristianos conservados entre nuestros hermanos separados" o de "auténticos valores religiosos escondidos en el corazón de algunas religiones no cristia-

43 Id. En la p. 6 se decía: "que se exponga, según los términos de nuestro tiempo […] los problemas de nuestro tiempo".

44 La Súplica hablará de "auditorios" o " capacidades receptivas de los sujetos " o de la atención "a lo que pueden comprender los hombres, a sus esperanzas, a sus necesidades". Súplica, p. 3.

45 El término es utilizado dos veces en los primeros párrafos del análisis identificando la "defensa contra los errores" como la preocupación dominante en los esquemas. Cf. *Juicio sobre los esquemas…*, p. 1.

46 Entre los dos primeros parágrafos y el último.

47 Se aclara en las páginas 3 y 4 donde los términos "misionero" y "misión" aparecen en cuatro ocasiones. Ver también la p. 8, donde se opone preocupación misionera y enfoque jurídico de las cuestiones.

48 El término aparece en las p. 3, 6, 8. La "preocupación apostólica" (2 veces en el texto) expresa la misma idea. Además, es este "sentido profundo de responsabilidad pastoral" el que "afectó" a Monseñor Baggio, delegado apostólico de Canadá, a quien Léger había transmitido la Súplica. Reconocía en él un documento verdaderamente "apostólico". *Carta de S. Baggio a Léger*, el 19 de octubre de 1962, p. 1 (Fondo A. Naud: 72).

49 Los tres términos (6 ocasiones) se encuentran en los dos párrafos introductorios.

50 Súplica, p. 2.

51 Súplica, p. 5.

52 Ver Súplica, p. 2.

53 Súplica, p. 6. Ver también p. 8.

54 Súplica, p. 5.

55 Súplica, p. 6. Más arriba se pedía "que se acogieran bien los valores particulares de nuestro tiempo" (ibid., p. 5-6). La actitud de acogida se extiende también a quienes están en la Iglesia, particularmente las "diferentes escuelas de teología o de espiritualidad" (p.6).

nas"[55]. Estas actitudes de respeto y de acogida, que se podrían sintetizar en la "solicitud con respecto a los hombres"[56], debían asimismo sugerir que el concilio se abstuviera de pronunciar anatemas[57]. Lo que debía caracterizar el estilo del concilio es "una actitud de simpatía, de apertura, de participación en un esfuerzo inmenso y leal de búsqueda, de deseo de asimilar y de perfeccionar mediante la aportación del pensamiento cristiano todo un caudal de auténtico enriquecimiento"[58]. En lugar de despreciar lo que venía del mundo contemporáneo, la Iglesia debía almacenar "todas las riquezas de este mundo".

Para lograrlo, había que modificar en profundidad la perspectiva que orientaba la redacción de los esquemas, porque "suprimir abusos, asegurar la defensa de la Iglesia contra los peligros que la amenazan, no expresaría plenamente […] lo que debe ser una verdadera renovación de la Iglesia"[59]. Había, pues, que proponer otra "manera de hacer"[60] o "una presentación totalmente diferente del pensamiento de la Iglesia"[61]. Esta nueva manera encuentra tres puntos de apoyo: reencontrarse con la "inquietud", la "preocupación" y las "aspiraciones"[62] de nuestros contemporáneos para construir teniendo como base sus preocupaciones; apoyarse en las aportaciones del pensamiento contemporáneo; respetar el pensamiento del otro y hacer justicia a cuanto se encuentra allí de verdad e ir más lejos a partir de esta verdad. "Más que condenar todo en bloque o de tensar —no sin deformarlo a veces— el pensamiento de la Iglesia, deberíamos estudiar la inquietud de nuestros contemporáneos, mostrándonos ávidos de descubrir en su pensamiento los valores verdaderos que son a veces, posiblemente, valores auténticamente cristianos que entre nosotros mismos han sido demasiado olvidados"[63].

En suma, se pensaba que la Iglesia no posee toda la verdad y que ésta puede ser enriquecida por el pensamiento contemporáneo. Incluso se debe sacar provecho "del progreso de la reflexión filosófica y teológica"[64] y no dar la espalda a esas contribuciones. Se trata de "asimilarlas", de "perfeccionarlas" y de fecundarlas por "la aportación del pensamiento cris-

56 Léger lo convertirá en una norma de la renovación. Ver Súplica, p. 4.

57 Súplica, p. 8.

58 Ibid.

59 Súplica, p. 5.

60 La expresión se refiere a dos citas de la página 1.

61 Súplica, p. 2. Una fórmula casi idéntica se encuentra en p. 4: "presentar de forma totalmente distinta el orden moral cristiano". El tema de la presentación al mundo vuelve a aparecer cuatro veces en las dos primeras páginas.

62 Solamente en la página 4 reaparece en dos ocasiones el término "aspiraciones" de nuestros contemporáneos. Lo mismo respecto a la expresión "inquietud de nuestros contemporáneos".

63 Súplica, p. 4.

64 Súplica, p. 2.

65 Ver Súplica, p. 1.

tiano" siempre en búsqueda[65], "más que de juzgarlas desde arriba olvidando los motivos más bellos y las adquisiciones más ciertas…"[66]. Entre "los rasgos más válidos del pensamiento de nuestra época y una de las adquisiciones más susceptibles de ser recibidas y asimiladas por el pensamiento cristiano", se encuentra "ese sentido de lo concreto y de lo individual, ese sentido de la historicidad de los seres y hasta de doctrinas –en sus justos límites–, en fin, ese sentido del misterio necesario para un pensamiento verdaderamente cristiano"[67]. Se quiebra así la seguridad propia de las "afirmaciones rotundas y sin matices sobre la objetividad y el carácter absoluto de nuestro conocimiento"[68].

Lo que aquí se valora, es la actitud de modestia de la que debe dar muestras la Iglesia en su enseñanza. No sólo debe enriquecerse con las aportaciones de otros, sino que debe ser consciente "de los límites exactos en los cuales la Iglesia tiene competencia para pronunciarse"[69]. De tal modo nada empujaría, a priori, a una colisión entre el pensamiento cristiano y el pensamiento contemporáneo. Se trata de adoptar una actitud distinta de la condena. El diálogo es posible y el enriquecimiento mutuo parece constituir el horizonte de un encuentro verdadero. De hecho, los grandes temas cristianos, ¿no están "en el mismo centro de lo mejor del pensamiento contemporáneo?"[70]. Más aún, la presentación de la enseñanza de la Iglesia debería ayudar a pensar que el mensaje cristiano puede "satisfacer a las preocupaciones, a las aspiraciones y a las necesidades de nuestro tiempo"[71].

El discurso inaugural de Juan XXIII

El pensamiento del cardenal Léger, que se apoyaba en las declaraciones de Juan XXIII, es asombrosamente cercano al desarrollo del discurso inaugural del papa, tan comentado, pero que continúa siendo, sin embargo, un hito capital en la reflexión sobre el estilo que debía adoptar el concilio que se abría. No se trata, simplemente, de un episodio pasajero del concilio, una palabra circunstancial destinada al olvido, sino de una reflexión que sería reasumida sin cesar por los Padres conciliares en los debates de la primera sesión, en particular en el dedicado a la revelación y en el breve debate sobre *De Ecclesia,* antes de considerarse de nuevo en *Gaudium et spes.*

De este discurso inaugural, se destaca sobre todo el pasaje que propone una orientación concreta al concilio que se inauguraba:

> «Hace falta —se decía en él— que esta doctrina cierta e inmu-

66 Súplica, p. 4.
67 Súplica, p. 5.
68 Súplica, p. 4-5.
69 Súplica, p. 5.
70 Súplica, p. 2.
71 Súplica, p. 2.

> table, que debe ser respetada fielmente, sea profundizada y presentada de modo que responda a las exigencias de nuestra época. En efecto, una cosa es el depósito mismo de la fe […] y otra la forma cómo estas verdades son enunciadas, conservando no obstante un mismo sentido y alcance. Habrá que dar mucha importancia a esta forma y trabajar pacientemente, si es necesario, en su elaboración; y se deberá recurrir a un modo de presentar que corresponda mejor a un magisterio de carácter prevalentemente pastoral»[72].

No obstante, la reflexión de Juan XXIII sobre el estilo que debía adoptar el concilio y sobre el modo de presentación de la doctrina abarcaba mucho más. De una parte, sugiere que, para reprimir los errores, la Iglesia debería preferir "recurrir al remedio de la misericordia, más que blandir las armas de la severidad. Ella considera que, más que condenando, se remedian mejor las necesidades de nuestra época mostrando la validez de las riquezas de su doctrina". Es importante ver las consecuencias, en el plano del estilo y de la construcción del discurso, de este rechazo al recurso de anatemas, como se dice en otro pasaje del discurso. De hecho, el estilo corriente en documentos conciliares de los siglos precedentes, que a menudo acudían a la formulación del anatema, se encuentra aquí profundamente modificado y el método de trabajo del concilio, revolucionado. En adelante ya no se tratará de formular tan precisamente como sea posible los errores que hay que condenar, ni de pronunciarse sobre los enunciados incriminados, sino de elaborar un discurso apto para anunciar el evangelio, un discurso construido a partir del examen de las fuentes. Proponer la doctrina en toda su riqueza significa decir que se abandona una teología de controversia o de oposición y que la exposición no partirá de las posturas a refutar, sino de la doctrina que se pretende promover con amplitud. Por otra parte, el papa conviene en que "es necesario ante todo que la Iglesia jamás aparte su mirada del patrimonio sagrado de la verdad recibida de los antiguos. Pero, al mismo tiempo, tiene que mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida que abren nuevas vías al apostolado católico". Es una manera diferente —respecto al concilio Vaticano I— de concebir el magisterio "extraordinario" de la Iglesia, un magisterio ante todo pastoral y preocupado, por encima de todo, por la recepción de la enseñanza (o por la adhesión amorosa de todos a la doctrina cristiana) y no simplemente por su transmisión repetitiva. Este magisterio de carácter pastoral, si se apoya en las fuentes, se interesa también por las demandas del tiempo presente, por las cuestiones del

72 El original italiano es algo diferente de la versión oficial publicada en *Acta*. Transcribo una versión francesa a partir de la edición crítica (en *Fede e tradizione profezia,* Brescia, Paideia editrice, 1984, p.268-269): "Hace falta que esta doctrina auténtica sea estudiada y expuesta según los métodos de búsqueda y la presentación usada por el pensamiento moderno. Porque una es la sustancia del depósito de la fe, otra la formulación con la que se la reviste; y hay que tener en cuenta esta distinción —con la paciencia necesaria— midiendo todo según las formas y las proposiciones de un magisterio de carácter sobre todo pastoral".

mundo moderno, por las angustias, por las aspiraciones y por las alegrías del tiempo presente. De resultas, la historia y la experiencia no son descalificadas en provecho de un enfoque ahistórico de las cuestiones. En fin, según el designio de Dios, la finalidad del magisterio pastoral es la unidad de la familia humana, lo que también implica el diálogo fraternal con otros cristianos y con todas las personas de buena voluntad[73].

La proposición de Juan XXIII está en perfecta sintonía con el mensaje de los Padres conciliares a la humanidad que se discutiría algunos días más tarde. Primer documento sometido al examen del Concilio, este texto no previsto en el orden del día del concilio (y que no había sido preparado por los órganos oficiales responsables sino por un grupo de teólogos y de obispos decepcionados por los resultados de los trabajos preparatorios y por el tono de los esquemas que procedían de ellos) contribuyó ciertamente a la formación de la conciencia de la asamblea. Es significativo que este documento que expresa la solidaridad de la Iglesia con la humanidad, adopte un tono pastoral que se adapta muy bien al propuesto por Juan XXIII, rompiendo al mismo tiempo con el estilo utilizado en los *schemata* y tan a menudo desautorizado. En suma, el "Mensaje a todos los hombres" lanza verdaderamente el concilio Vaticano II, pudiendo en cierto modo servir de epígrafe a los documentos conciliares. Colocado como frontispicio, marca la tónica y, como en la obertura de una ópera, en él se encuentran no sólo los grandes temas de la obra entera, sino también el estilo.

La discusión de De fontibus *y* De Ecclesia *en la primera sesión*

Es interesante observar que, en sus *relationes* introductorias a los debates sobre los esquemas *De fontibus revelationis* y *De Ecclesia*, el cardenal Ottaviani presenta lúcidamente la objeción principal que iba a hacerse a los esquemas.

En el primer caso, declarará: "*Vos audietis multos loqui de defectu toni pastoralis in schemate proposito*" (*AS* I/III, 27)[74], para añadir días más tarde: "*expecto audire solitas litanias Patrum Conciliarium: non est oecumenicum, est scholasticum; non est pastorale, est negativum et alia huiusmodi*" (*AS* I/IV, 121). En ambos casos, presiente que la objeción principal se basará no en el contenido, sino en el estilo de los documentos, estando ambas cuestiones vinculadas de modo natural.

El Secretario del Santo Oficio no podía ser mejor adivino. Ya en el verano de 1962, ante el envío de los siete primeros esquemas varios Padres

73 Sobre el discurso inaugural, véase C. Theobald, «Le concile et la 'forme pastorale' de la doctrine», en *Histoire des dogmes,* vol. 4, *La Parole du Salut,* Paris, Desclée,

74 Ottaviani tenía esta idea del estilo apropiado para un texto conciliar: "*Sed notandum est Concilium loqui concinnate, lucide, breviter et non ad modum praedicationis, non ad modum litterae pastoralis alicuius episcopi, nec etiam ad modum litterarum encyclicarum Summi Pontificis. Stylus conciliaris est iam signatus a praxi saeculorum*".

habían criticado duramente la ausencia de estilo pastoral en los esquemas preparados por la comisión teológica[75], en particular en *De fontibus*[76], como era el caso del cardenal Léger, pero no únicamente él. Según G. Ruggieri, fue durante la semana del debate sobre *De fontibus* (14-21 de noviembre) cuando "el concilio define su objetivo en los términos que le había propuesto Juan XXIII" y "se produce un giro decisivo para el futuro del concilio"[77]. Al menos, esta discusión fue ocasión de un debate en profundidad sobre el estilo del concilio y el estatuto de la doctrina. Esto se comprueba si se considera que 22 intervenciones hacen una referencia explícita al discurso inaugural de Juan XXIII y que otras 11 reproducen el contenido sin referirse a ello explícitamente. En sentido opuesto, 22 intervenciones defienden la concepción "escolástica" de la doctrina, instrumentalizando algunas de ellas el discurso pontificio. En suma, el debate se refiere no tanto a puntos particulares de la doctrina como al modo de proponerla. Como escribirá Ruggieri, "los principales contenidos específicos del debate (…) son como muestras de problemas más vastos, principalmente el de la misma finalidad del concilio"[78]. Esto queda ilustrado de nuevo por la intervención del cardenal Léger acerca de *De fontibus*, proponiendo, en conclusión, que el texto del esquema "fuera redactado de nuevo por teólogos y exegetas de escuelas diversas […] y que se tuviera siempre en cuenta las opiniones y los deseos de los hermanos cristianos separados". Entre los motivos que justifican esta toma de postura subraya que:

> "Fundar un texto conciliar sobre el temor a los errores es contrario al deseo manifestado por el Papa Juan XXIII de que este concilio proceda de un espíritu positivo de renovación […] siendo evidente que la mentalidad que prevalece es la de inquietud y miedo frente a los errores... Ciertamente hay que prevenirse contra los errores; pero éstos no deben ofuscar a la Iglesia. Porque nada favorece tanto las influencias nefastas que se quieren combatir, como una actitud negativa que inmoviliza a los católicos en la pasividad, frena y debilita una acción

75 A excepción del referente a la liturgia, cuyo estilo pastoral Frings subrayaba en su intervención: "*Hoc schema commendatur per linguam qua utitur vere plenam spiritu Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, linguam modestam et vere pastoralem*" (*AS* I/I, p.309), lo que contrastaba con otros esquemas, como veremos.

76 G. Ruggieri en las observaciones a la nota 5 de su artículo «La discussione sullo schema constitutionis dogmaticae de Fontibus revelationis durante la I sessione del Concilio Vaticano II», en E. Fouilloux, dir., *Vatican II commence… Approches francophones,* Leuven, Bibliotheek van Faculteit der Godgeleerdheid, 1993, p.316. Se encuentran estas observaciones en *AD App.,* p.69-350.

77 «Le premier conflit doctrinal», en G. Alberigo, dir., *Histoire du concile Vatican II 1959-1965,* vol. II, *La formation de la conscience conciliaire,* Paris, Cerf, 1998, p.300 et 282. Del mismo, véase también «La lotta per la pastoralità della dottrina: la recezione della 'Gaudet Mater Ecclesia' nel primo periodo del Concilio Vaticano II», en W. Weiss, *Zeugnis und Dialog. Die Katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil,* Würzburg, Echter, 1996, p.118-137.

78 Id., p.303. Véase toda la sección «Discussion du 'De Fontibus': le choix conciliaire pour la pastoralité de la doctrine».

> eficaz. Sobre cualquier cuestión la Iglesia puede hablar con serenidad, sin agresividad, con confianza y optimismo y sin perder por ello ninguna parcela de la verdad"[79].

En plena discusión sobre *De fontibus,* Monseñor E. de Smedt reflexiona sobre el estilo que se debe adoptar. Reconociendo que "*redigere schemata in stylo oecumenico non est res facilis*", lamentaba, sin embargo, que el *modus loquendi* utilizado "*a non-catholicis difficile intelliguntur. Hic dicendum est quod modus scholasticus, seu methodus quasi scholaris, constituit pro non-catholicis magnam difficultatem… Idem dicendum de abstracto et pure notionali modo loquendi, qui ab Orientalibus non intelligitur. E contra, modus biblicus et patristicus loquendi ex seipso multas vitat et praevenit difficultates, confusiones et praeiudicia…*"[80].

La breve discusión *in aula* sobre *De Ecclesia* en el curso de la primera sesión es del mismo orden. Conocemos la firme postura de monseñor De Smedt. A su juicio, el esquema es "*deficiens in spiritu eocumenico, et ex alia parte, aliena a modo quo doctrina [de Ecclesia] a Concilio [ipsis] doctoribus et praedicatoribus fidei praesentanda est*". En su opinión, el esquema está contaminado a causa de su propio estilo que cede al *triumphalismus, clericalismus et iuridicismus*[81]. Este recurso a un enfoque demasiado jurídico ya había sido puesto de relieve por el cardenal Liénart[82] mientras que otros Padres lamentaban su carácter apologético, escolástico, no ecuménico y "no pastoral"[83]. Además se sugiere que su elaboración, si quiere distanciarse de la teología de los manuales que valora el derecho como disciplina y las nociones jurídicas como instrumento conceptual, debe renovarse partiendo de las fuentes bíblicas[84] y patrísticas[85] y beneficiarse de las aportaciones del pensamiento oriental (Hakim). A título de ejemplo, monseñor Boillon lamenta que la exposición sobre el Cuerpo de Cristo se haga a partir de la perspectiva de Bellarmino, ya abandonada, que no se identifica con la de los Padres ni con la de Tomás de Aquino. De la teología paulina, añade, se asumen sólo los elementos externos y sociales, pero no suficientemente los elementos soteriológicos y cristológicos (p. 427).

Fue durante la larga y tumultuosa elaboración de *Gaudium et spes* cuando la reflexión sobre el estilo se hizo más profunda

No hay que equivocarse; el cambio de estilo no acontece sin conse-

79 *AS* I/III, 41-42.

80 *AS* I/III, p. 184.

81 Véase *AS* I/IV, 142-143.

82 Id., p.126.

83 Véanse las intervenciones de algunos de los Padres: D'Avack, *AS* I/IV, 148-150; van Cauwelaert, 156-158; Bea, 227-230 y Blanchet, 233-235.

84 Véase en particular monseñor Charue, p.432-434.

85 Véanse las intervenciones de los cardenales Döpfner, 184; Frings, 218-220 y Bea, 229; y de monseñor Hakim, 359 y Volk, 386-389.

cuencias en el plano del contenido. La vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, la toma en consideración de las perspectivas orientales y un planteamiento menos jurídico de la Iglesia conducirán a aprehender la Iglesia como "misterio" y "*veluti sacramentum*" —arraigado en el misterio trinitario y en el designio universal de salvación— más bien que como sociedad jerárquica y no igualitaria, una Iglesia reducida a sus aspectos visibles y exteriores. Se llega así a reflexionar sobre el carácter epifánico de la Iglesia más que limitarse a considerarla como medio de salvación. Además, el distanciamiento de las categorías jurídicas conducirá a pensar en las relaciones entre los cristianos desde una perspectiva distinta a la ofrecida por el concepto de *potestas*; o permitirá al concilio emanciparse de la problemática de los "miembros de la Iglesia" para pensar en la relación con los cristianos de otra confesión y con los no cristianos. En fin, la adopción de la perspectiva ecuménica lleva inmediatamente a ofrecer una solución a una pertenencia a la Iglesia que no sea sólo jurídica. Vemos, pues, cómo interactúan las cuestiones del "estilo" y del contenido que no se pueden aislar la una de la otra.

El cambio de estilo en la redacción de *De Ecclesia* suscitó cierta perplejidad entre la "minoría". En sus observaciones escritas, Marcel Lefebvre y Dom Prou (dos miembros del *coetus internationalis patrum*) y algunos otros combaten el estilo del nuevo esquema, considerado como "simplemente descriptivo", que juzgan insuficiente. Creen que hay que volver a "definiciones" estrictas y proponer nociones adecuadas[86]. En el mismo sentido, monseñor Carli propone que se vuelva a la noción de "naturaleza" de la Iglesia mejor que hablar de su "misterio"[87]. Todos estos opositores de la nueva redacción quieren que se acentúe el carácter de sociedad jerárquica que corresponde a la naturaleza misma de la Iglesia. Los debates de la segunda sesión irán en el mismo sentido. Es decir, el cambio de estilo que induce a la adopción de una nueva perspectiva (más comunional y menos jurídica habría dicho Acerbi) constituye, tanto como los enunciados particulares, el elemento que determinará la división de los espíritus.

La elaboración de Gaudium et spes

Sin duda, fue durante la larga y tumultuosa elaboración de *Gaudium et spes* cuando la reflexión sobre el estilo se hizo más profunda. Como subrayaba monseñor M. McGrath en la presentación de la Constitución pastoral, su "gestación no fue fácil".

> "Los tradicionalistas miraban con malos ojos este proyecto, con un divertido desdén. Era evidente para ellos que asuntos tan terrenales no eran dignos de un Concilio. Hasta los teólogos llamados progresistas, que ya se aprestaban a renovar brillantemente la definición de la Iglesia en la Constitución

86 Véase *AS* II/I, 647.
87 *Id.,* 630.

> dogmática *Lumen gentium*, se sublevaban contra todo lo que podía parecerse a un análisis empírico del mundo. Afirmaban con firmeza que un Concilio debía proceder según el método teológico más seguro, es decir partiendo de los principios de la revelación de donde se deducen las normas de fe y de moral. En una discusión tumultuosa entre los miembros y los expertos de la Comisión mixta a fines de noviembre de 1963 resultó evidente que el carácter excepcional del documento desorientaba a la Comisión. Mientras que una minoría daba pruebas de una indiferencia ostentosa hacia el documento, otros estaban profundamente divididos sobre el método a seguir. Algunos defendían con fuerza una redacción exclusivamente doctrinal. Otros se referían a las dos grande encíclicas sociales del papa Juan y afirmaban que sólo hablando de los problemas del mundo se podía pretender interesar al mundo, apreciar sus problemas y entrar en diálogo con él… Esta discusión, confusa y penosa en aquel momento, fue extremadamente fructífera. Por primera vez, el carácter único del 'Esquema XIII' […], se mostró claramente a todos. Para este documento de un tipo nuevo, había que inventar un nuevo método. Es este método nuevo, lentamente elaborado e vacilante hasta en el último borrador de la Constitución, el que el lector debe captar si quiere interpretar correctamente la Constitución, y mantener con el mundo el diálogo que aquella inaugura"[88].

Hay pues, a lo largo de la redacción –tantas veces rehecha– de esta constitución, una reflexión sobre el *modus loquendi* o sobre el método que hay que usar para hablar a nuestros contemporáneos sin caer en las trampas del "juridicismo" y del "moralismo", retomando los términos del obispo de Panamá. En esta perspectiva, "ciertos Padres y expertos deseaban que el documento, si quería encontrar audiencia entre los hombres de hoy, siguiera el ejemplo de las Encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris,* empleando un estilo y argumentos accesibles a todos y por consiguiente emanados de la moral natural"[89]. El caso es que no hay que tener en cuenta sólo las referencias a las encíclicas sociales de Juan XXIII consideradas como modelo a imitar o a la *Ecclesiam suam* de Pablo VI por sus indicaciones para proseguir el diálogo, sino también el discurso de apertura de Juan XXIII invitando a considerar las realidades del mundo actual tanto como la revelación. Reencontramos también la consonancia con las proposiciones de Léger cuando invitaba a acoger toda verdad, dondequiera que se encuentre.

Este diálogo exige a la Iglesia que escuche la Palabra de Dios revelada en Cristo, pero también que permanezca atenta a las condiciones reales del mundo actual, a sus angustias y esperanzas, en espíritu de íntima soli-

88 *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps,* tome II, Paris, Cerf, 1967, p.18-19.

89 R. Tucci, «Introduction historique et doctrinale de la constitution pastorale», dans *Ibid.,* p.56.

daridad con el género humano y con la intención de discernir 'los signos de los tiempos'. Se debería además poner de relieve que, por Iglesia, principalmente hay que entender el pueblo de Dios, todo él y no solamente la jerarquía. Uno de los puntos esenciales a tratar debería ser el fundamento del respeto religioso de la Iglesia a los valores humanos auténticos, allí donde se encuentren, entendidos como don y obra de Dios, incluso desarrollados más allá de los límites visibles de la Iglesia[90].

En una etapa de esta reflexión, en la reunión de Zurich (febrero de 1964), se llegó a describir un tanto la particularidad de este documento, que debía ser "ni estricta ni únicamente doctrinal, y mucho menos disciplinar o jurídico, sino realmente pastoral, expresado en un lenguaje más adecuado a la forma de pensar de los hombres de hoy" (P. 61). Para la Iglesia, como dirá monseñor Guano, relator en el momento de la presentación del documento a los Padres para su discusión en la tercera sesión, se trataba de encontrar el medio "de intensificar su coloquio con todos los hombres, con el fin de conocer las condiciones y los problemas del mundo, y de dar a conocer a la humanidad el pensamiento de la Iglesia concerniente a estas condiciones y a las orientaciones y problemas más importantes de nuestro tiempo"[91]. Esto suponía, como dirá más tarde, la búsqueda de un nuevo estilo: "*Quod tandem ad stylum et linguam attinet, ad hoc tendendum est, ut maxime accomodata sint modo sentiendi et loquendi hominum nostri temporis, quin diminuatur puritas et plenitudo nuntii evangelici*".

Conclusión

Después de las encíclicas de Juan XXIII, el concilio Vaticano II marca un cambio en la manera de ejercer el *munus docendi* que, de hecho, acompaña a la profundización de la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma, de su relación con los otros y de su misión, en el designio de Dios. Acompaña también a un ahondamiento del estatuto de la doctrina y de las mediaciones en juego a raíz de su formulación y de su proposición. Dos citas conciliares, que apelan a la experiencia histórica, iluminan nuestra reflexión. La primera está tomada del número 8 de *Dei Verbum:*

> "Esta Tradición que viene de los Apóstoles se desarrolla en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: aumenta en efecto la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las guardan en su corazón; ya por la percepción profunda de las realidades espirituales que experimentan; ya por la proclamación de quienes con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad".

90 Id., p.58.

91 Véase la *Relatio super Schema De Ecclesia in mundo hujus temporis, AS* III/V, p.205.

La segunda pertenece al número 44 (que habría que citar por entero) de *Gaudium et spes,* titulado "Ayuda que la Iglesia recibe del mundo de hoy":

> "La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, las riquezas escondidas en las culturas diversas que permiten conocer mejor al hombre mismo y abren nuevas vías a la verdad, son igualmente útiles a la Iglesia".

Estas dos citas conciernen bien a nuestro tema y abren ventanas al pensamiento. Se afirma en ellas, por una parte, que, conforme a ciertas modalidades, la percepción de las cosas y de las palabras transmitidas puede acrecentarse; y, por otra parte, que la experiencia de los siglos, las ciencias y las riquezas de la cultura pueden abrir nuevas vías a la verdad. La Escritura y la tradición no son, pues, las solas instancias de la reflexión cuando se trata de elaborar un discurso doctrinal. La experiencia, la riqueza de las culturas y la reflexión pueden acrecentar las percepciones de las palabras transmitidas. Como se verá, la Iglesia siempre está llamada a leer los "signos de los tiempos" y, mejor aún, a asociarse a las alegrías, las esperanzas, las penas y las angustias de este tiempo, realidades estructurantes tanto de la enseñanza conciliar sobre la Iglesia en el mundo de hoy como de la *Declaración sobre la libertad religiosa* donde, en su conclusión[92], se encuentra la misma expresión.

La Iglesia siempre está llamada a leer los "signos de los tiempos" y, mejor aún, a asociarse a las alegrías, las esperanzas, las penas y las angustias de cada tiempo y cada lugar

Es interesante, por otra parte, examinar de cerca la estructura de la *Declaración sobre la libertad religiosa*, insertada entre dos referencias (en la introducción y en la conclusión) a la situación presente del mundo y de las sociedades, si bien ambas referencias a los tiempos actuales (*hac nostra aetate*), constituyen el marco en cuyo interior se despliega la Declaración.

> "La dignidad de la persona humana es, en nuestro tiempo (*hac nostra aetate*) el objeto de una conciencia cada vez más clara [Juan XXIII, *Pacem in terris*]; cada vez aumenta el número de quienes reivindican para el hombre la posibilidad de actuar en virtud de su propio criterio y de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia de su deber. Piden igualmente que se delimite jurídicamente el ejercicio de la autoridad de los poderes públicos, con el fin de que el ámbito de la verdadera libertad, se trate de personas o de asociaciones, no se restrinja demasiado. Esta exigencia de libertad en la sociedad humana se refiere sobre todo a lo que

92 "Saludando con alegría los venturosos signos de este tiempo, pero denunciando con tristeza estos hechos deplorables, el sagrado Concilio exhorta a los católicos y ruega a todos los hombres que examinen con toda atención hasta qué punto es necesaria la libertad religiosa, sobre todo en las presentes condiciones de la familia humana" (*Dignitatis Humanae,* 15).

> es privativo del espíritu humano, y, en primer lugar, a lo que concierne al ejercicio libre de la religión en la sociedad. Secundando con diligencia estas aspiraciones (*apetitiones*) y con el fin de declarar hasta qué punto son conformes con la verdad y con la justicia, este Concilio Vaticano investiga la tradición sagrada y la doctrina de la Iglesia, de donde saca a luz lo nuevo, siempre coherente con lo antiguo" (*DH*, art. 1).

Este planteamiento que apela a los deseos (*apetitiones*) de nuestro tiempo (*nostra aetate*), remitiendo a la encíclica de Juan XXIII y a su evocación de los signos de los tiempos, encuentra un paralelismo exacto en la conclusión, dónde se vuelve a hablar del tiempo presente (*praesentis aetatis* y *praesenti*) aludiendo de nuevo a las aspiraciones (o los deseos: *optare*) del hombre contemporáneo para remitirse finalmente a los signos de los tiempos:

> "Es evidente que hoy (*praesentis aetatis*) el hombre desea (*optare*) poder profesar libremente la religión, en privado y en público; mucho más, que la libertad religiosa ya es proclamada en la inmensa mayoría de las Constituciones como un derecho civil y que es reconocida solemnemente en documentos internacionales.
>
> Pero no faltan regímenes, donde, aunque la libertad de culto religioso sea reconocida en la Constitución, los poderes públicos mismos se esfuerzan por apartar a los ciudadanos de profesar la religión y en hacer extremadamente difícil e insegura la vida de las comunidades religiosas.
>
> Saludando con alegría los signos favorables que ofrece nuestro tiempo (*huius temporis signa*), pero denunciando con tristeza estos hechos deplorables, el santo Concilio pide a los católicos y ruega a todos los hombres que examinen con toda atención hasta qué punto la libertad religiosa es necesaria, sobre todo en las presentes condiciones (*praesenti*) de la familia humana.
>
> Es manifiesto, en efecto, que los pueblos hoy día tienden hacia la unidad; que poblaciones diferentes de diversa cultura y religión se ligan con lazos cada vez más estrechos; que se acrecienta la conciencia de la responsabilidad personal de cada uno. Por consiguiente, para que se instauren y se consoliden las relaciones pacíficas y la concordia en la humanidad, es necesario que en cualquier lugar, la libertad religiosa sea sancionada por una garantía jurídica eficaz y que sean respetados los deberes y los derechos supremos de los hombres para desarrollar libremente la vida religiosa en la sociedad" (Art. 15).

El párrafo introductorio, que orienta la atención del lector hacia las aspiraciones de nuestro tiempo antes de remitir a la tradición sagrada y a la santa doctrina de la Iglesia, no deja de sorprender, sobre todo sabiendo hasta qué punto el recurso a la Escritura es problemático en esta Declaración. No obstante, ello es perfectamente coherente con el debate plan-

teado entre la referencia a la doctrina y a la tradición, y la referencia a la experiencia y a las esperanzas del mundo actual.

Lo que hoy es motivo de discusión respecto a esta etapa de la recepción del Vaticano II, no es la fidelidad material a los enunciados del concilio, sino la fidelidad a la postura enunciadora adoptada por los Padres conciliares. Es, quizá, lo que hoy se critica más. Por contra, como vimos, un desplazamiento en la postura enunciadora tiene repercusiones sobre los enunciados mismos o sobre el valor de los contenidos. Además, lo que era la fuerza del Vaticano II fue también su talón de Aquiles. Es más fácil, en efecto, pervertir una enseñanza no formulada en términos jurídicos o bajo categorías escolásticas, pero que había adoptado una retórica más próxima a la practicada en la patrística[93]. En suma, como la "nueva teología" que había roto con el estilo de la teología de manuales o neoescolástica para alimentarse en las fuentes patrísticas, bíblicas y litúrgicas –como lo hacía también por entonces la renovación catequética–, el Vaticano II, en un esfuerzo de vuelta a las fuentes, de escucha de las aspiraciones y de las necesidades del mundo y de diálogo fraternal con los cristianos no católicos, los creyentes de otras religiones y todos los hombres y mujeres de buena voluntad, inauguraba una nueva manera de proponer la doctrina y de anunciar el Evangelio. Esta nueva manera –puesto que el estilo es a la vez un método de trabajo, una postura enunciadora y una forma literaria– suponía una tarea enorme para la Iglesia llamada a otra manera de pensarse a sí misma en el mundo y en el designio de Dios, lo mismo que a pensar de otro modo las relaciones entre los bautizados, todos ellos miembros del pueblo de Dios. Esto iba a privilegiar las nociones de diálogo, de participación, de colaboración, de escucha y de solidaridad. En su ensayo titulado *Intellectual solidarity,* definido como la búsqueda, mediante un ejercicio intelectual, de una visión común de la vida buena en una sociedad pluralista en la que diversos discursos se entrecruzan, David Hollenbach piensa que el Vaticano II —*Gaudium et spes* en particular— es un bello ejemplo en este sentido[94]. Para acabar, es quizá por su "estilo" cómo el concilio Vaticano II se desmarca plenamente de una manera de pensar que había caracterizado al catolicismo de siglos precedentes. Sin duda es por esto por lo que se habló, a este respecto, del fin de la Contrarreforma o del fin de la era constantiniana.

93 Véase la segunda parte del reciente artículo de J. W. O'Malley, «Vatican II: Did Anything Happen?», *Theological Studies,* 67 (2006), sp. p.17-33, que insiste en las formas literarias utilizadas en el Vaticano II y en el vocabulario característico de este concilio.

94 «Intellectual Solidarity», en *The Common Good. Christian Ethics,* Cambrige University Press, 2002, p.137-170.