

LA GENESIS DE "GAUDIUM ET SPES"

Mons. Marcos McGrath, c. s. c.

La gestación de la Constitución Gaudium et Spes requirió un verdadero cambio de mentalidad en muchos Padres Conciliares. El autor del artículo, uno de los principales miembros de la Comisión encargada de su redacción, nos describe lo que él mismo observó de cerca. Hablar del mundo y de los problemas de hoy, ¿no era abandonar el método teológico y el enfoque doctrinal propio de un Concilio? ¿No era dejar lo eterno por lo transitorio? Era ésta la dificultad más clara y conscientemente expresada. Pero había otras, del orden de las estructuras mentales y hábitos de pensar. ¿Cómo conjugar la afirmación de valores morales permanentes y de un orden jurídico estable con la movilidad de mil "situaciones" imprevistas que caracteriza al mundo de hoy? La necesidad de hacerlo se fue imponiendo a todos. Primero en asuntos más internos de la Iglesia, como la Liturgia; luego en la idea misma de la Revelación divina, sobre la que los estudios bíblicos recientes arrojan nueva luz. Advirtieron así los Padres conciliares que "cambiar" la manera de proponer la doctrina no era abandonar el fondo mismo de la Palabra de Dios; sino que, por el contrario, la fidelidad a la Revelación se oponía al inmovilismo en las formulaciones. De allí brotó un nuevo enfoque del "mundo" en su relación con la Iglesia, y un nuevo lenguaje, del que la Constitución Gaudium et Spes es el primer gran ensayo, después de las grandes encíclicas de Juan XXIII.

La mayor parte de la publicidad que se dio a la Constitución Pastoral sobre "La Iglesia en el Mundo Hoy" durante su debate en el Concilio y después de su publicación se concentró en un pequeño número de asuntos concretos discutidos en la segunda parte. Tal como dijo un Obispo inglés: "la píldora y la bomba".

Un documento único

Nadie duda de la urgencia de estos y otros asuntos concretos; y sin embargo el hecho de que se haya concentrado la atención sobre ellos, ha distraído a muchos del significado más amplio y duradero de este peculiar documento conciliar.

Hay, en efecto, una peculiaridad que el lector atento debe descubrir si quiere apreciar **Gaudium et Spes**.

El documento es único en su longitud, mayor

que la de cualquier otro documento conciliar en la historia de la Iglesia; mayor aún que la producción total de cualquier otro Concilio, con la excepción del de Trento.

El estilo del documento es único. Tratándose de asuntos y circunstancias modernas, sus primeros borradores fueron redactados en francés, la lengua moderna más común entre los Padres y expertos conciliares. Cuando sus autores elaboraron más tarde la versión latina, siguieron el sabio consejo del Cardenal Bea: preocuparse ante todo de la claridad y la inteligibilidad del texto más bien que de la fraseología y vocabulario clásico latino, lo que llevaría a menudo a paráfrasis muy largas. Así las expresiones fueron tomadas directamente las lenguas modernas para describir situaciones e ideas modernas.

El documento se dirige a todos los hombres. Ninguna Encíclica papal lo había hecho hasta Pa-

cem in Terris del Papa Juan XXIII. Ningún Concilio tampoco lo había hecho en un documento de principal importancia.

Estos aspectos algo exteriores nos introducen en la peculiaridad más fundamental del documento.

Un nuevo método

Nunca antes un Concilio había abordado los aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera tan extensa y sistemática. Y no fue tarea fácil comenzar a hacerlo aun cuando los Padres del Concilio lo pedían con insistencia, hacia el fin de la primera sesión; ni siquiera después que los siete cardenales del "Consejo de Coordinación" establecido por el Papa Juan antes del término de esta primera sesión, instruyeron a la Comisión mixta (las Comisiones de la Doctrina y del Apostolado Laico que trabajaban juntas) para que lo hicieran, e indicaron las líneas generales que debía seguir este documento. Los tradicionalistas miraban la propuesta con recelo y con cierto desdén jocoso. Pensaban seguramente que los asuntos temporales transitorios no eran dignos de un Concilio. Aún los así llamados teólogos progresistas, que se ocupaban por entonces en pulir brillantemente la nueva visión de la Iglesia en la constitución dogmática **Lumen Gentium** se rebelaban contra todo lo que pudiera parecer una consideración empírica del mundo. Insistían en que el Concilio debía proceder de acuerdo con el método teológico aceptado, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal. Aunque la comisión mixta compuesta por más de 40 Obispos y un gran número de expertos dedicó a este Esquema parte de dos largas reuniones entre la primera y la segunda sesión del Concilio, no pudo sin embargo llegar a ningún resultado satisfactorio. El Consejo de Presidencia establecido por el Papa Paulo VI al comienzo de la segunda sesión rechazó los borradores propuestos. La razón era obvia. En una tumultuosa discusión entre los miembros y expertos de la Comisión mixta en noviembre de 1965 se hizo evidente que la singularidad del documento pesaba aún sobre la comisión. Mientras una minoría mostraba un marcado desinterés por el documento, los otros se hallaban profundamente divididos acerca del enfoque que habría que darle. Algunos argumentaban con gran fuerza por un enfo-

que exclusivamente doctrinal. Otros señalaban las dos grandes Encíclicas sociales del Papa Juan y defendían que sólo se lograría interesar al mundo comenzando por los problemas que lo afectan; era éste el único camino para apreciar sus problemas y entrar en diálogo con él: tal era —decían ellos— la finalidad evidente del documento propuesto.

Esta discusión, confusa y frustradora en ese instante, fue enormemente útil. Por primera vez todos vieron claramente la originalidad del Esquema XIII, como se le llamó entonces por falta de otro título aceptado, (signo de la ambigüedad que se mantuvo casi hasta el final). Había que proyectar un nuevo método para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, el que el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución y continuar el diálogo con el mundo que ella ha comenzado.

Subyacente a toda esta cuestión metodológica se hallaba la tremenda comprobación expresada por varios Padres conciliares y resumida por el Obispo Monseñor Guano al presentar el Esquema XIII para su discusión al comienzo de la tercera sesión del Concilio: muchas de las tendencias más vitales de la civilización y cultura moderna eran o bien hostiles (comunismo) o bien fundamentalmente indiferentes para con la Iglesia y por cierto para con cualquier perspectiva religiosa. El primer título asignado al nuevo esquema, "la presencia activa de la Iglesia en el mundo", manifestaba esta inquietud.

De la inmovilidad al "cambio progresivo"

Además de muchas otras razones históricas, científicas o filosóficas para este estado de cosas, la culpa se debía en parte a cierto "moralismo" y "juridicismo" con los cuales la Iglesia a través de sus representantes enfocaba a menudo los problemas del mundo. "Moralismo", en este contexto, significaría la tendencia a juzgar las situaciones humanas y sociales de acuerdo con principios morales abstractos, sin la preocupación suficiente de verificar estos principios por medio de un constante retorno a las fuentes de la Revelación, de manera que los principios y su formulación quedaban demasiado encuadrados en esquemas de pensamientos y en situaciones no vigentes. "Moralismo" significa también una insuficiente investigación de las nuevas

“circunstancias morales”, es decir en las dimensiones presentes de los problemas humanos y sociales estudiados en sí mismos, antes de pasar a la aplicación de juicios morales. Esta suerte de moralismo a priori conducía por sí mismo fácilmente a la formulación de posiciones superficialmente establecidas, inflexibles e incuestionables. Se hablaba de “juridicismo” y “legalismo” para describir esta inmovilidad de las posiciones de la Iglesia en materia de fe y moral. Hay que entender bien este punto, no sea que la crítica católica caiga demasiado fácilmente en el exceso opuesto de un relativismo o de una “ética de situación” que sacrificaría los verdaderos principios de la revelación y la doctrina tradicional y definida.

El problema del “cambio progresivo” —sea en la fe y moral, sea en la disciplina y la pastoral— afectó profundamente cada uno de los debates conciliares. De acuerdo con la invitación del Papa Juan, los obispos se habían reunido “para promover e incrementar la fe católica y una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano, y asimismo para adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades de nuestro tiempo”.¹ “Aggiornamento” significa cambiar para adaptarse. ¿Pero cambiar qué? ¿Y en qué medida? ¿Y según qué normas?

En su discurso inaugural, el Papa Juan propuso que el Concilio no gastara su tiempo en condenar los errores del momento, los que se condenaban a sí mismos, sino más bien procurara ayudar al hombre moderno en sus preguntas, con la gracia y la doctrina de Nuestro Señor. Tocó aquí una nota que afectaría una buena parte de la discusión futura:

Si la tarea principal del Concilio fuera discutir un u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los Padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y que tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad, transmitidas con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los Concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y

con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera cómo se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral.²



La referencia a “la manera de investigar y de proponer la doctrina” que “requieren nuestros tiempos” es un punto importante y decidor. Se le podría utilizar tal vez para justificar un descuido de las fórmulas filosóficas tradicionales usadas por los grandes Concilios del pasado en sus definiciones de doctrinas fundamentales. Paulo VI advirtió del peligro en uno de sus discursos al Concilio. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy, en el capítulo sobre la cultura de la segunda parte, repite los elementos básicos y más generales de la afirmación del Papa Juan:

Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la Fe —o sea sus verdades—, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido.³

El penúltimo borrador de este capítulo pide a los teólogos que miren con mayor atención en sus propios trabajos hacia los métodos de investigación y de exposición desarrollados en nuestro tiempo. Esto dio lugar a un largo debate de la Comisión mixta. Se debía llegar a una decisión cuando quedaban sólo unos pocos días para la promul-

¹ Encíclica *Ad Petri Cathedram*, 29 junio 1959.

² Discurso del 11 octubre 1962, N.º 14.

³ *Gaudium et Spes*, N.º 62.

gación de esta Constitución y para el fin del Concilio. Algunos temían todavía que la referencia pudiera ser interpretada en un sentido contrario al sistema y a la terminología de las formulaciones tradicionales de la doctrina. Hallándose incapaz para aquietar este temor, la Comisión decidió omitir la referencia directa a los métodos de investigación y de exposición. Sin embargo, todo este número (62) de la Constitución está lleno de referencias al acercamiento de la teología con las diversas manifestaciones de la ciencia y de la cultura de hoy: un acercamiento que se presenta como necesario y ventajoso para ambos.

La liturgia

El primer punto que se presentó a los Padres conciliares para que aplicaran el "cambio progresivo" fue por cierto la liturgia. Era el campo en que se reconocía con más claridad la necesidad de un *aggiornamento* pastoral. Fue una elección afortunada. El "signo de contradicción" fue la autorización de la lengua vernacular, —sobre este solo punto se pronunciaron más de 80 discursos en el Aula Conciliar. Al comienzo del debate, un importante miembro de la Curia se refirió a los que proponían la lengua vernacular, tratándolos de "novatores"— término reservado en los círculos teológicos para designar a los primeros reformadores protestantes. Lo hizo con la evidente confianza de que el baluarte del latín no podía ni debía caer. Es probable que la mayoría de los obispos, al comienzo del Concilio pensaban lo mismo. Pero cuando fueron oyendo uno tras otro los testimonios que venían de todas partes del mundo, su opinión y su disposición cambiaron. Se hizo de pronto evidente que la "participación activa" de los creyentes —finalidad declarada de la reforma litúrgica— era realmente imposible si la mayoría no podía entender lo que estaban diciendo o lo que se les estaba diciendo en la liturgia. Los muros de la oposición comenzaron a derrumbarse. El Papa Juan había dicho: "Por la primera vez en la historia los Padres conciliares pertenecen en realidad a todos los pueblos y naciones, cada uno de ellos trae la contribución de su inteligencia y de su experiencia..." Así sucedió en efecto con la experiencia pastoral de la liturgia.⁴

El derrumbe del muro del latín afectó profundamente al Concilio. Probó la posibilidad de que algunas cosas cambiaran; hizo evidente lo deseable que era el que también cambiaran otras. La introducción de la lengua vernacular fue sólo una medida disciplinaria. Sin embargo había detrás de ella firmes principios teológicos que se armonizaban admirablemente con la experiencia de la liturgia. El ejercicio pleno del sacerdocio común de los seglares requería su participación inteligente en la liturgia. Los "signos" de la liturgia, entre los cuales se encuentra la lengua litúrgica, pierden su valor propio si dejan de "significar", es decir si ya no son comprensibles para aquellos a quienes se dirigen. Estos principios establecían la necesidad de una variedad y adaptabilidad de la liturgia —de edad en edad, y de lugar en lugar—.

Una parte de la oposición contra la lengua vernacular provenía del miedo de un cambio incontrolado que pudiera terminar en un caos. Este miedo no carecía completamente de fundamento. No sería y no ha sido fácil combinar la necesidad de alguna experimentación con la necesidad de mantener la autoridad y la unidad orgánica en materias que tocan tan de cerca a la misión divina de la Iglesia. Los más competentes expositores de la reforma litúrgica fueron los primeros en reconocer la necesidad de un control jerárquico de las innovaciones; y este control quedó consignado claramente en la Constitución de la liturgia. Pero permanece el hecho, como lo escribió Newman, que "vivir es cambiar, y que haber vivido mucho es haber cambiado mucho". Si el cambio implica riesgo, ciertamente el mayor de los riesgos es resistir a todo cambio. Sería falso decir que ésta ha sido la actitud de la Iglesia o de la Santa Sede hasta antes del Concilio —especialmente en el campo litúrgico, donde desde el tiempo de Pío XII en adelante han sido introducidos cambios notables. Sin embargo, la atmósfera de cambios y de experimentación que era necesaria para el "aggiornamento" total del Concilio planteó los serios problemas de un adecuado control jerárquico.

La Revelación

La discusión acerca de las fuentes o la fuente de la Revelación trasladó trágicamente el problema del cambio hacia el área más sagrada de la doctrina: la Revelación. La necesidad del cambio no

⁴ Radiomensaje al mundo, 11 septiembre 1962.

era aquí evidente. Es cierto que la mayoría de los Padres conciliares, poco versados en las finuras de los problemas teológicos, fueron al principio espectadores asombrados del debate que se desarrollaba delante de ellos. Ellos también durante su tiempo de seminario habían estudiado la tesis (cf. por ej. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, T. I, N° 1071) que interpretaba al Primer Concilio Vaticano (cf. Dz., 1788) en el sentido explícito de "dos fuentes de Revelación", es decir, la Escritura y la Tradición. Estas tesis habían llegado a ser de hecho, en la mentalidad popular aun de los clérigos, la marca distintiva de la posición católica frente a la posición protestante acerca de la Revelación. Pero a medida que la discusión continuaba en el aula conciliar y que los obispos gastaban sus horas libres oyendo conferencias y leyendo monografías sobre el tema, comenzaron a darse cuenta de que algo cambiaba. El retorno a las fuentes, especialmente a la Escritura misma, había producido en los más vigorosos sectores de la teología católica una manera diferente de presentar el antiguo problema del progreso doctrinal. Los reformadores protestantes habían acusado a la Iglesia romana de alterar la revelación de la Escritura. La Iglesia y sus teólogos durante siglos habían respondido a esta acusación de varias maneras. Básicamente, afirmaban todos que la Escritura requería interpretación. Había que leerla a la luz de la Tradición apostólica, que es también Revelación; y a la luz de la Tradición de la Iglesia constituida por su autoridad de Magisterio a lo largo de los siglos. Sin embargo, ¿cómo conectar dogmas definidos recientemente, por ejemplo la Inmaculada Concepción, con la Revelación? Estos dogmas deben encontrarse de alguna manera allí. Pero, ¿cómo? y ¿dónde? Sin entrar en las finuras de este complicado debate, es obvio que la **formulación del problema** en la mayoría de los manuales, especialmente desde la renovación de la neo-escolástica que comenzó alrededor de 1840, había sido realizada de manera escolástica: "Quomodo una veritas in alia continetur?" (¿cómo se contiene una verdad en otra?). De ahí el esfuerzo hecho para comparar las doctrinas definidas, tal como son ahora formuladas en la Iglesia, con la Escritura, para decidir si se las encuentra reveladas como tal en la Escritura, en caso de que se descubra que ellas están allí contenidas formalmente (explícita o implícitamente) o virtualmente. Si la Iglesia debiera, pues, definir las como **dogmas**, lo que significa afir-

mar que estas verdades están contenidas como tales (explícita o implícitamente) en la Revelación, entonces habría que decir que estas verdades estaban ya en la Tradición Apostólica. A muchos, y especialmente a los protestantes, les podría parecer completamente incomprensible y gratuito el asignar esas verdades a aquella Tradición. Esta era la preocupación de todos los líderes ecuménicos en el Concilio.

Pero había algo más fundamental: los principales escrituristas entre los Padres del Concilio y sus teólogos señalaban que la formulación del problema era insostenible. La revelación de la Sagrada Escritura no nos llega, decían una y otra vez, como una serie de proposiciones aisladas, a las que se pudiera aplicar el análisis de la lógica escolástica del "quomodo continetur"; aplicar este análisis sería violentar la Escritura.

Los resultados de esta discusión son bien conocidos. No se resolvió el problema principal. Frente a los muchos argumentos aducidos, la gran mayoría del Concilio representada por ambas tendencias juzgó que el punto no estaba aún suficientemente maduro. Un Concilio debe proponer sólo lo que es aceptado en la Iglesia claramente como doctrina común.

Pero el documento final sobre la "Divina Revelación" muestra el efecto de este debate. La Revelación escrita y oral, que había sido presentada en el esquema anterior como una comunicación intelectual de verdades, es ahora expuesta más ampliamente como la "historia de la salvación" dada a conocer al hombre progresivamente "por hechos y palabras íntimamente trabados entre sí, de suerte que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salvación manifiestan y corroboran la doctrina y las cosas significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio en aquéllas contenido"⁵.

Este enfoque más existencial del hecho y de la comunicación de la revelación abrió el camino para una descripción positiva del progreso doctrinal, la primera que se encuentra en un documento Conciliar⁶. La afirmación fue simple y clara:

Esta tradición, que viene de los apóstoles, progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo, como

⁵ Cap. I, N° 2.

⁶ El párrafo de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I sobre la Fe católica es esencialmente negativo; pone un límite a las posibilidades de progreso doctrinal. Tal es el sentido obvio del canon de Vicente de Lerins citado por el Concilio, y tal es el sentido que el Concilio tenía manifiestamente en mente. Cf. M. McGrath, *The Vatican Council's Teaching on the Evolution of Dogma*, Roma, 1957.

quiera que crece la inteligencia lo mismo de las cosas que de las palabras transmitidas, ora por la contemplación y estudio de los creyentes que las meditan en su corazón (cf. Lc. 2, 19.51), ora por la íntima inteligencia que experimentan de las cosas espirituales, ora por la predicación de quienes, a par de la sucesión del episcopado, recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, que la Iglesia, en el correr de los siglos, tiende a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se consumen las palabras de Dios.⁷

Se presenta la fe como una respuesta activa de los creyentes, bajo la acción del Espíritu Santo, "lo mismo a las cosas que a las palabras transmitidas". El "sensus fidelium" (el sentido de la fe en todos los creyentes) aparece como el factor importante de esta respuesta (a través del estudio, de la contemplación, de la inclinación afectiva y de la experiencia espiritual); y, bajo la guía del magisterio autorizado de la Iglesia, él conduce hacia "la plenitud de la verdad divina".

Lo inmutable y lo variable en la Iglesia

Nos hemos demorado tal vez demasiado en estas consideraciones. Pero son esenciales para entender el método desarrollado en el "Esquema XIII".

El hecho del cambio disciplinario y pastoral se hizo sentir primero fuertemente en la liturgia. Llegó a ser evidente que estos cambios eran exigidos no sólo por motivos prácticos sino también por poderosos principios teológicos. Durante la primera gran discusión acerca de "la fuente de la revelación", se cayó en la cuenta que los avances en la teología requerían que se recurriera con más cautela a los enfoques ofrecidos por los manuales teológicos usados comúnmente en las generaciones recién pasadas: y esto aún cuando estos manuales escolares trataban de algunas cuestiones fundamentales de teología.

Todo esto comenzó a separar a los ojos de los Padres conciliares lo que era inmutable en la vida y doctrina de la Iglesia de lo que debía cambiar para permanecer vivo y fuerte. El texto de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* citado más arriba establecía por primera vez el valor positivo del cambio en la doctrina y en la teología. "Cambio" no puede significar aquí abandono de la revelación. Por el contrario, se refiere a una comprensión cada vez mayor adquirida progresivamente en la Iglesia y por ella, bajo el magisterio. De ahí que fidelidad doctrinal no significa inmovilidad, sino dinamismo di-

rigido hacia "la plenitud de la verdad divina". El mismo documento recalca la necesidad de que este movimiento hacia adelante sea constantemente verificado por un retorno a las fuentes de la revelación, sobre todo la Escritura que es "el alma de la Sagrada Teología"⁸. Se urge a los exégetas y "otros estudiosos de la sagrada teología" a que continúen su tarea de investigación "bajo la vigilancia del sagrado magisterio" y con lealtad para con el "sentido de la Iglesia".

Irradiación sobre el Concilio entero

Mientras el debate acerca del texto sobre la Revelación manifestaba la necesidad de un progreso en la comprensión que la Iglesia tiene de la Palabra de Dios, los Padres Conciliares trabajaban en infundir el mismo espíritu en los diversos "esquemas" que les habían sido sometidos. El Cardenal Suenens tuvo una intervención decisiva hacia el final de la primera sesión conciliar. En ella sugirió que se considerara a la Iglesia en una doble perspectiva: *ad extra* y *ad intra*⁹, es decir, en su relación con el mundo y en su vida interna propia. Esta distinción proveyó a todo el debate futuro del doble punto de referencia que necesitaría. Sirvió para determinar cuáles entre los "esquemas" propuestos anteriormente debían ser discutidos primero. Y no sólo eso. Sirvió también para señalar el espíritu y el método con que había que abordarlos. El Concilio encaró el problema de adaptar la Iglesia a su tarea en el mundo del presente: de ahí la necesidad de considerar este mundo con atención. Sin embargo, plenamente consciente de que la Iglesia es una sociedad "dada por Dios" y no puramente "hecha por los hombres", el Concilio "volvió a las fuentes" para adquirir una conciencia aun más clara de su misión enraizada en la Trinidad y dirigida hacia la parusía en y por el Señor.

De esta manera las Constituciones acerca de la Iglesia y acerca de la Iglesia en el mundo de hoy aparecieron cada vez con más claridad como los dos polos del Concilio. Por la misma razón, la constitución dogmática sobre la Iglesia refleja a cada instante una aguda conciencia del pueblo, las ideas, los movimientos y los problemas del mundo de

⁷ Cf. Cap. VI, N.º 24.

⁹ Es interesante notar que Juan XXIII había descrito la finalidad del Concilio de la misma manera y hasta en los mismos términos en su Mensaje al mundo del 11 de septiembre de 1962, o sea un mes antes de que principiara el Concilio. Asimismo, en el aula conciliar dos de los más íntimos colaboradores del Papa, los cardenales Lercaro y Montini, se levantaron prontamente en defensa de la proposición del Cardenal Suenens.

⁸ Constitución *Dei Verbum*, N.º 8.

hoy¹⁰; y, por otra parte, la constitución pastoral acerca de la Iglesia en el mundo de hoy contiene dos partes principales, la primera sobre todo doctrinal, la segunda más pastoral, pero ambas ensambladas en un bloque compacto. Así lo expresó la nota explicativa de la Comisión: "Se llama Constitución "pastoral" porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda, intención doctrinal"; "aunque consta de dos partes —agrega la Comisión—, tiene intrínseca unidad" (*unum quid tamen efficit*)".

Estas consideraciones nos remiten a la originalidad del Esquema XIII. Pero ella aparece en una nueva perspectiva. La originalidad de este documento no es un elemento aislado del Concilio. Su terreno de cultivo fue el corazón mismo del Concilio. El Arzobispo Mons. Garrone haría notar en una conferencia de prensa que tuvo cuando la Constitución estuvo lista para su votación final, que éste es el documento conciliar que logra con más precisión lo que el Papa Juan deseaba del Concilio; de hecho se podría decir que "es el único esquema expresamente deseado por Juan XXIII". Y continuaba:

"Es la prolongación de la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia y el hecho de colocar a la Iglesia en situación de diálogo, realista y verdadero con el mundo constituye todo un éxito. En *Lumen Gentium* la Iglesia se preparó a hablar con el mundo. Se hace cada vez más evidente que el camino recorrido entre *Lumen Gentium* y esta Constitución es el que va de la preparación para la acción a la misma acción".

Habría sido imposible llevar a cabo el Esquema al comenzar el Concilio. Aun cuando ya se había encomendado oficialmente su redacción, no adquirió su forma propia sino lentamente. En realidad creció junto con el Concilio. Los miembros de la Comisión mixta responsable de su redacción, especialmente los más activos, eran bien conscientes del hecho. Casi 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 sólo 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.

Un enfoque nuevo: empírico-teológico

Esta maduración gradual del Esquema XIII en el espíritu del Concilio se manifiesta en varios fenómenos. Los diversos documentos que tocaban aspectos del orden temporal promulgados antes del Esquema XIII o con poca referencia a él (por ejemplo, los decretos sobre los Medios de Comunicación Social y sobre la Educación Cristiana), aunque actualizados en algunos aspectos, sin embargo no participan fundamentalmente en el enfoque del Esquema XIII. De la misma manera, la edición final del documento, muy mejorada con respecto a todos los borradores anteriores, es aún desigual y no completamente coherente. Todos los que trabajaron de cerca en el texto podrían demostrar el hecho con varios ejemplos concretos. Pero se nota especialmente en un punto: el enfoque a la vez empírico y teológico de los asuntos temporales que había sido establecido como el método general de la Constitución, no logra definirse completamente en los capítulos de la segunda parte que tratan de algunas áreas específicas de lo temporal como la cultura, el orden socio-económico, etc. Cada capítulo comienza con una rápida descripción de la situación concreta del área en discusión, imitando así el método general del esquema; pero la transición hacia la aplicación de juicios morales y doctrinales es a menudo difícil y algo incómoda.

Quizás convenga que definamos ahora antes de terminar lo que entendemos por este "método general": es decir, el enfoque a la vez empírico y teológico. La sesión de noviembre de 1963 de la Comisión plenaria mixta planteó el problema. ¿Debía comenzar el esquema por una descripción concreta del mundo, o más bien por una proclamación de los principios de fe de los que se derivaría la actitud de la Iglesia frente a los problemas temporales?

El Papa Juan había hablado a menudo de la novedad de tantas situaciones e ideas que requerían una adaptación en la misma estructura de la Iglesia, si ella quería llegar al mundo, sanarlo, ayudarlo.¹¹ Hemos visto ya cómo el debate conciliar recaló el hecho de un mundo nuevo lleno de nuevas situaciones. La vastedad misma de este mundo,

¹⁰ Por ejemplo: la teología pastoral de la colegialidad; de los fundamentos bíblicos, a la altura de los estudios bíblicos actuales; de la espiritualidad laical y de un efectivo apostolado de los laicos; de la "autonomía" de los laicos en el campo temporal; del ecumenismo.

¹¹ Cf. por ejemplo, su Epístola Apostólica del 28 de abril 1962, N.º 9; su Radiomensaje al mundo, 11 septiembre 1962, N.º 8 y 10; y por cierto su discurso inaugural, 11 octubre 1962.

representado por primera vez en un Concilio de la Iglesia, provocó la creación de una sub-comisión especial encargada de asegurar, mediante consultas hechas a los obispos y expertos del mundo "no-europeo", que el Esquema XIII no limitaría su visión al conocido mundo europeo. Los líderes del ecumenismo en el Concilio acentuaron la necesidad de escuchar a nuestros "hermanos separados", de tratar de entender lo que ellos estaban diciendo a su manera, a menudo tan diferente de nuestro lenguaje teológico habitual, y de expresar nuestras creencias de un modo que fuera lo más comprensible que se pudiera para ellos. El Papa Paulo habló, en su discurso inaugural al comienzo de la segunda sesión el 29 de septiembre de 1965, acerca del puente que hay que echar hacia el mundo. El Obispo Mons. Guano, al presentar el Esquema XIII a la Tercera Sesión del Concilio, insistió en que un abismo separa a la Iglesia del mundo de hoy, con el fin de aclarar la importancia de este esquema como puente, o, en términos más usuales, como instrumento de diálogo. El mismo Papa Paulo elaboró esta noción de diálogo en su encíclica *Ecclesiam Suam*. Subrayó lo que los líderes del ecumenismo habían ya señalado como indispensable para el diálogo entre cristianos, es decir, la necesidad de escuchar y de entender el pensamiento y las necesidades del mundo.

Todo esto ayudó a aclarar la necesidad de entender los problemas temporales en sus dimensiones propias si la Iglesia quería dialogar sobre ellos. Era una "captatio benevolentiae" necesaria. Resultaba fundamental para poder apreciar de manera genuina los problemas humanos y sociales sobre los cuales se debía proyectar la luz del Evangelio. Más fundamentalmente aún: era necesario para poder captar con exactitud la obra de Dios en la creación: y esto no sólo en el comienzo de las cosas, sino también en su "aquí y ahora", y en la figura del mundo que cambia rápidamente al dirigirse hacia el futuro.

La "exposición introductoria" del Esquema XIII dio el tono. La referencia hecha al comenzar cada capítulo de la segunda parte y aún de la parte primera o "doctrinal" del esquema al estado actual de las ideas y situaciones, desarrolla esta noción.

Esto es lo que he llamado tal vez de manera poco apta el enfoque empírico. Nosotros los obispos, sacerdotes y jefes laicos activos hemos sentido desde mucho tiempo la necesidad de este enfoque cada vez que hemos debido encarar al mundo de hoy para una decisión pastoral auténtica. Esto explica el gran valor del trabajo de nuestros sociólogos religiosos para los esfuerzos pastorales de hoy. No se disminuye con esto la importancia de nuestro esfuerzo propiamente teológico, de nuestro retorno constante a las fuentes de la revelación, de nuestra preocupación cuidadosa por la corrección de la doctrina, guiados por el magisterio de la Iglesia.

Hacia el "aggiornamento" pastoral

El Concilio reconoció la necesidad de este mismo enfoque para su gran **aggiornamento** pastoral. El Papa Juan deseaba un concilio pastoral. En los textos arriba citados de su discurso inaugural él había señalado la dirección de este enfoque que partió de la Constitución dogmática sobre **la Iglesia** y se desarrolló decididamente en la Constitución pastoral sobre **la Iglesia en el mundo de hoy**.

El nudo de todo el problema es la importancia de la religión cristiana para el orden temporal. El Corazón de la Constitución sobre **la Iglesia en el mundo de hoy** es el capítulo III de la 1ª Parte donde se discute audazmente esta importancia. Al redactar este capítulo, la Comisión se negó explícitamente a adoptar la explicación o posición de cualquier teólogo católico, por muy competente o popular que fuera. Procuró expresar claramente la fe común de la Iglesia, basada en la Revelación. Es la primera vez que un Concilio pisó este campo de la hoy llamada "teología de los valores terrestres". En la medida en que la Iglesia camine "hacia la plenitud de la verdad divina" este capítulo será desarrollado por muchos pensadores cristianos y su mensaje se hará más explícito en la conciencia de la Iglesia. Pero se comenzó bien la tarea.

La Constitución es muy modesta en su conclusión. Reconoce que no ha hecho sino comenzar esta nueva forma de diálogo con el mundo de hoy, y hace un llamado para que en todas partes los creyentes lo lleven adelante, bajo la guía de sus pastores.