

La Autoridad y las autoridades. La hermenéutica teológica del Vaticano II

Agostino Marchetto

Secretario del Pontificio Consejo para los Emigrantes

En la introducción del libro, me estoy refiriendo a “La autoridad y las autoridades. La hermenéutica teológica del Vaticano II” publicado por Gilles Routhier/Guy Jobin (eds.), los redactores afirman que Juan XXIII y Hans Georg Gadamer tienen algo en común, y este volumen suyo sobre la autoridad y las autoridades en la hermenéutica postconciliar lo evidencia. Se trata de «la pertenencia de la hermenéutica a una tradición de la interpretación». También Jürgen Habermas es interpelado: «La autoridad es entonces un concepto que se declina en varias acepciones. En resumen los intérpretes de los textos conciliares se han confrontado con las mismas cuestiones planteadas en el curso de las discusiones en el aula conciliar, dejando trazas en los relativos textos».

Esto significa “una discusión sobre la autoridad de la Escritura, de la Tradición, del Magisterio, del *sensus fidelium*, de la conciencia, de la fe, del Papa, del Colegio episcopal, de las Conferencias episcopales, de la experiencia, de la práctica, y así sucesivamente. Y los intérpretes son reenviados a una discusión nunca concluida sobre los “lugares teológicos” y su jerarquización”. De cualquier manera «es difícil no tener consideración del rol normativo del Magisterio, un actor importante de la hermenéutica postconciliar». En cualquier caso, «el trabajo teológico de nuestro grupo — concluyen los editores — hace manifiesto que la hermenéutica del Vaticano II, como todo *dossier* hermenéutico, pertenece al orden de la “*discusión infinita*”». Entonces, ¿cómo resolvemos el problema de la justa recepción que finalmente debe ser fundada sobre una correcta hermenéutica? ¿Lo reenviamos a las calendas griegas? En la imposibilidad de dar cuenta aquí de todas las ponencias de la obra, nos limitaremos a la de Gilles Routhier y Lieven Boeve, iniciando por éste último, en la primera parte titulada «Revelación, verdad y autoridad».

Al principio reporta la afirmación de Joseph Ratzinger para quien “la verdadera recepción del Vaticano II no ha iniciado todavía”. El sucesivo punto de cristalización es «el teólogo Ratzinger y la verdadera relación entre revelación, salvación y verdad (que “interfieren estrechamente”)». En

efecto «la Iglesia vigila para que la Verdad permanezca y no vaya a la deriva con la corriente del tiempo». Ratzinger ve también «un conflicto de principio entre la fe cristiana y los fundamentos del pensamiento moderno». En este punto el autor hace una observación la cual deseamos referir: «no existe ninguna diferencia fundamental entre las opciones tomadas por Ratzinger al inicio de su actividad teológica y las que ahora defiende» (p.28). Después Boeve expone brevemente algunos principios básicos de la posición teológica ratzingeriana, en siete puntos, relativos a la Revelación, Tradición, Verdad e historia. Reporto algunos: la Iglesia es la garantía de que a través del tiempo la verdad permanece verdad; La sucesión apostólica es la forma de la Tradición, la Tradición es el contenido de la sucesión; aun cuando la verdad de la fe tiene un carácter de eternidad, su figura histórica, por el contrario, está continuamente condicionada por el espacio y el tiempo.

Es así que esta verdad conoce un desarrollo histórico en la Tradición; el cristianismo es en realidad la síntesis realizada en Jesucristo de la fe de Israel y del espíritu griego; la ortodoxia resta el cuadro indispensable para una legítima orto-praxis; la teoría sin praxis queda evidentemente vana y olvida el núcleo de la fe cristiana: el amor que proviene de la gracia.

Sigue, en el desarrollo, «un conflicto acerca de la interpretación del Concilio», que causa en Ratzinger un malestar creciente por la modernidad siempre más radical, que amenaza la misma esencia de la fe cristiana. La apertura al mundo moderno, movimiento característico del Concilio, no puede en efecto ser erróneamente comprendida. Hay en ella de hecho un lanzamiento misionero hacia el mundo que no quita nada al no conformismo del Evangelio. Y es de la discusión acerca de la futura *Gaudium et spes*, en donde inicia —para el autor— la lucha en vista de la interpretación del Concilio. De ahí la afirmación ratzingeriana que «la recepción auténtica del Concilio Vaticano II no ha iniciado todavía».

Diez años después del concilio, la fe cristiana se encuentra en tensión entre su reducción a un mesianismo terrestre y un nuevo integralismo; el justo medio no ha sido aún encontrado. Ratzinger concluye: todos los concilios válidos no han sido, por ese solo hecho, «concilios fecundos».

En 1985 comprobará que «las interpretaciones conciliares, tanto de derecha como de izquierda, ponen en evidencia el carácter de ruptura del concilio, ya sea para rechazar como para radicalizar la renovación». Hay por el contrario una continuidad que no permite ni regresar hacia atrás, ni huir hacia adelante, ni nostalgias anacrónicas, ni impacencias injustificadas. En

esta historia no hay saltos ni rupturas. El Concilio no pensaba ciertamente en cambiar la fe; quería presentarla de nuevo en modo eficaz.

El “rechazo” de los esquemas preparatorios del Vaticano II (la petición de ulterior reflexión, en todo caso) no ha significado, para los padres conciliares, rechazo de la doctrina en sí; era más bien una crítica «a las insuficiencias de su presentación». Brevemente: en el conflicto sobre la herencia del concilio, Ratzinger hace una distinción entre una interpretación que ve el concilio en la continuidad de la tradición en su conjunto, y otra que ve sobre todo un punto de partida para un cambio permanente.

A propósito de la letra y del espíritu del Vaticano II, Ratzinger declaró en 1985 que sólo «la lectura de la letra de los documentos puede hacernos redescubrir su verdadero espíritu».

Boeve ilustra sucesivamente la recepción de la *Dei verbum*, tomando en examen tres casos. Se descubrió la necesidad y los límites de la exégesis histórico-crítica, el juicio negativo sobre una teología postconciliar que corre demasiado fácilmente detrás de la modernidad, y olvida su vocación eclesial (se convierte en un “magisterio paralelo”). El texto bíblico debe ser leído en relación a toda la Biblia. En las consideraciones conclusivas, el autor recuerda el discurso de Benedetto XVI del 2005 sobre el problema de la doble hermenéutica conciliar, “olvidando” añadir “continuidad” a renovación. También la frase sucesiva, en que usa el verbo “acentúa”, es significativa en la expresión «esta hermenéutica acentúa una ruptura entre Iglesia preconciliar y postconciliar».

En todo caso para Boeve el problema actual no es la hermenéutica de la discontinuidad, dado que «numerosos teólogos modernos conceden más espacio a la discontinuidad, en el desarrollo concreto de la tradición, pero sin renunciar a una continuidad fundamental». Quien escribe no está de acuerdo con el autor porque, de este modo, evade la disyuntiva hermenéutica puesta por Benedetto XVI. Además, reportando a confirmación un texto de Edward Schillebeeckx –para quien “Es gracias a la ruptura que el dogma resta verdad» – revela el autor donde está su corazón, a confirmación de cuanto escribe en las paginas sucesivas, criticando el pensamiento ratzingeriano.

De cualquier modo, para el autor –y así lo demuestra la citada incompreensión de la disyuntiva hermenéutica conciliar puesta por el Papa – cada desarrollo o renovación de la Tradición trae consigo una forma de cambio y de discontinuidad. Y aquí él juega sobre la ambigüedad. Es desviante reducir después la cuestión, reconduciéndola a las dos tendencias contrastantes en

el concilio. Haciendo así olvidar que hoy es común considerarlas más cercanas de cuanto se pensase, y me refiero a la *Dei Verbum*; es un ejemplo el cardinal Bea. El autor del libro piensa en efecto que la posición de Benedetto XVI «hace demasiado rápido regresar la Iglesia a la posición que quería superar con el Vaticano II».

Hago sólo mención de la ponencia, en sí interesante, de Karim Schelkens, «La recepción de la *Dei Verbum* entre teología e historia» – con la presentación, al inicio de las opuestas escuelas en el campo de las lecturas conciliares –, de la «La hermenéutica de un principio hermenéutico» de Catherine Clifford y del estudio de Joseph Famerée sobre «La colegialidad en el Sínodo extraordinario de 1969», además de las ponencias de Peter De Mey, una «lectura del pensamiento conciliar sobre la colegialidad y la comunión de las Iglesias entre el 1972 y el 1983» y de Laurent Villemin, «La autoridad de las conferencias episcopales en materia litúrgica».

Con «Interpretaciones iniciales e reinterpretaciones recientes», llegamos al segundo estudio, el de Gilles Routhier que trata de «Un *mandatum docendi* negado. Cómo se interpreta un silencio». El autor se refiere a la situación de Canadá, en oposición al *motu proprio* de Juan Pablo II *Apostolos suos*, visto que los textos conciliares no dijeron nada al respecto. Pues bien, tal silencio va interpretado, y el autor lo hace, analizando los primeros pasos del debate, anteriores a 1985. Hay aquí un reclamo sólido a la cuestión de la paz, del desarme, de las relaciones con las autoridades públicas –a partir de una carta episcopal Americana– a la cual se interesaron las Conferencias episcopales y la Santa Sede. En efecto, no se trata de una hermenéutica del magisterio del Vaticano II sino del desarrollo de una argumentación en defensa de una posición establecida en el transcurso de la fase inicial del debate. En todo caso, se revelan dos maneras de concebir el ejercicio del *munus docendi*, por ejemplo, la del cardenal Joseph Bernardin y la del cardinale Ratzinger (p. 175).

Para el autor se trata, por el contrario, de «un magisterio en el contexto». Es esta una de las características de su pensamiento, en línea con una cierta teología y – escribe – con la *Octogesima adveniens*. En el fondo, afirma el autor, «la cuestión es en cierto modo aquella de la relación entre lo local y lo universal, o de las relaciones entre un magisterio dado y un contexto particular» (p. 178).

De este modo, parece no darse cuenta de la distinción entre Iglesia particular y universal, y del hecho de que un «contexto particular no puede ponerse en oposición a la universalidad de la enseñanza, en comunión con la

Sede de Pedro y de la de otros obispos, en la *Catholica*. El autor defiende a continuación el “proceso” de redacción del documento precedentemente citado de la conferencia episcopal americana, “no solamente público y transparente” sino que “relaciona colegialidad y sinodalidad” (el término “sinodalidad” introduce la legitimidad de la contribución de los expertos y de los laicos, y también más allá de las fronteras de la Iglesia católica”, p. 179). Con estos se olvida que la *potestas docendi* es propia de los obispos. Successivamente el autor defiende el “proceso” de escritura de la intervención precedentemente citada de la Conferenza episcopale americana «no solamente público y transparente» sino que «colega sinodalidad y colegialidad» (p. 179: el termino sinodalidad introduce la legitimidad del contributo de los espertos y de los laicos, y así, también «más allá de las fronteras de la Iglesia Católica»). Con esto se olvida que la *potestas docendi* es propia de los obispos.

Estamos frente a «dos perspectivas eclesiológicas difícilmente compatibles» (p. 180), por tanto para nosotros es menester afirmar la magisterial; el autor tiene en consideración los “cuadros del pensamiento” de referencia, la defensa de una causa, antes que los métodos y los instrumentos hermenéuticos. El autor piensa que mucho se debe a la comprensión de la comunión o de la autoridad de la Iglesia universal sobre las Iglesias locales (p. 183). Y aquí se debería recordar una vez más que los documentos magisteriales resuelven, muchas veces de modo conclusivo, la cuestión. De cualquier modo para Routhier no hay solo una hermenéutica de los textos conciliares, sino también una hermenéutica de la recepción.

Agregaría que esta última, si la hay, no puede ir contra aquella, correcta, de los textos. Para el autor por el contrario esta última no existe nunca aislada o destacada de aquella de la recepción. Es un perro que se muerde la cola, si se acepta la imagen. Que después Routhier llame en causa al temor, en toda esta historia, evidentemente encontrando de nuevo quienes no están con él, reclama la misma posición de aquellos que recientemente han escrito el volumen *¿Quién tiene miedo del Vaticano II?* (Carocci, 2009). Todos, al menos, deberíamos temer de no serle fieles.

Concluimos mencionando las ponencias que faltan. En la tercera parte recordamos “Autoridad práctica: Cuando *Gaudium et spes* es autoridad” de Guy Jobin, «La autoridad de las prácticas cristianas de la caridad en contexto de pluralismo» de Catherine Fino y, en la cuarta parte de la obra, «Desde el texto a la institución», artículo unico, casi alegre, de François Nault. Ya el título es una prueba de por qué se pregunta «Cómo hablar de los textos con-

ciliares sin haberlos leído». El índice general cierra el volumen, desprovisto desgraciadamente del índice de los nombres; y es una pena, además de ser una laguna científica.