



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 14

CT 117 HISTORIA DE LA IGLESIA II

Míguez Bonino, José. “Un concilio abierto”, “Aggiornamento”. En *Concilio abierto: Una interpretación protestante del Concilio Vaticano II*, 11-35. Buenos Aires: La Aurora, 1967.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Un concilio abierto

.. tal es el clima que había querido crear Juan XXIII cuando, respondiendo a un periodista que le preguntaba, qué es lo que esperaba del Concilio, se acercó a una ventana, la abrió y dijo: “Esto, aire fresco.”⁹¹

Bernard Lambert

Llamar al presente ‘el vigésimo primer concilio de la Iglesia’ es, en cierta medida, un equívoco. Las veinte reuniones anteriores que reciben ese título en la Iglesia Católica Romana son muy distintas entre sí en lo que respecta a sus propósitos, su convocación, sus procedimientos, los temas tratados, la naturaleza de las resoluciones y la forma en que éstas fueron recibidas en las iglesias cristianas. Sería más exacto hablar de un “proceso conciliar” del cual cada “concilio” es una manifestación particular, que suele diferir de las demás. Nos interesa, pues, principalmente, entender la naturaleza de *este* concilio, su modo particular de insertarse en la historia de ese proceso y su significado propio.

Sería fácil señalar las características propias del Concilio Vaticano II en relación con otros anteriores. En contraste con los de los primeros siglos, sólo es “ecuménico” en un sentido limitado: es la reunión de una “iglesia” particular, la Católica Romana. Por otra parte, una reunión del siglo veinte no puede menos que distinguirse de las de épocas anteriores. El área

geográfica representada se ha extendido hasta abarcar la tierra. América, el lejano Oriente. África y Australia, ausentes o apenas representadas en los concilios anteriores, suman ahora la mitad de los 3.000 obispos que ocupan totalmente la nave central de San Pedro. Los 700 obispos (casi todos europeos) del Concilio Vaticano I se acomodaban holgadamente en uno de los cruceros laterales. La era técnica ha hecho irrupción en la mecánica conciliar: se imprimen millares de páginas de textos, proposiciones y enmiendas, se computan los votos con máquinas I.B.M., se graban las intervenciones de los participantes con registradoras magnetofónicas. El vocabulario de la técnica emerge en la temática conciliar y el latín eclesiástico tradicional estalla bajo la presión de su empuje, luchando en vano por extraer de su matriz agrícola las raíces para el lenguaje de la era atómica.

Estas observaciones no son simplemente anecdóticas: el área geográfica, los números, la técnica, constituyen las señales de una situación histórica dentro de la cual se enmarca el Concilio y que a su vez lo moldea y lo constituye. La palabra perentoria y apasionada de las naciones jóvenes, el lenguaje descarnado y nervioso de la estadística y de las ciencias humanas, el apremio de la prensa, el “flash” de la fotografía y el deslumbramiento de los reflectores de televisión no son simplemente un escenario: son la substancia sobre la que trabajan los padres conciliares y que a su vez los penetra, y determina la naturaleza de sus preocupaciones, el estilo de su pensamiento, los medios de expresión y el impacto de sus decisiones.

Esta “impronta” de la historia sobre la vida de la Iglesia no comienza en el siglo XX. El Concilio de Nicea lleva las marcas de los problemas del Imperio Romano en el siglo IV. tanto como los de la tardía Edad Media las de la lucha de emancipación de los poderes civiles del eclesiástico o el de

Trento las del conflicto de la vieja y la nueva cultura. Pero —y aquí comenzamos a aproximarnos al *tono* propio del Vaticano II— el concilio actual por primera vez reflexiona sobre la historia del proceso conciliar, sobre lo que significa esta marca de la coyuntura histórica sobre el pensamiento y la vida de la Iglesia. El Vaticano II no sólo es, de hecho, un sínodo eclesiástico del siglo XX sino que, en su intención y en su temática, *quiere serlo*; se abre voluntariamente y busca asumir deliberadamente la humanidad de su época, pensarla a la luz de la fe cristiana y reflejarla en un mensaje al mundo en el que éste pueda descubrirse a sí mismo a la vez que sentirse llamado a una más plena realización.

El propio Juan XXIII ha contado cómo, mientras el prosecretario de Estado, cardenal Tardini, le resumía un día los informes de su cuerpo diplomático — era enero de 1959: De Gaulle ascendía a la presidencia de Francia, los rusos colocaban un gran cohete en órbita, Fidel Castro entraba triunfante en La Habana —se le ocurrió— “una inspiración”, “un toque repentino”, “una primavera inesperada”, diría más tarde— la idea de un “concilio”. El Vaticano II no se gesta en la mente de un “defensor de la fe” preocupado por el error dogmático, ni un político eclesiástico interesado en afirmar el prestigio de la Iglesia, sino en el corazón de un pastor que contempla con amor las angustias, las esperanzas y las posibilidades de un mundo que de pronto se ha ampliado en todas las dimensiones, de un hombre nuevo que se busca a sí mismo. ¿Qué tiene la Iglesia que decir a ese hombre, qué puede ofrecer a ese mundo?

La Iglesia, su iglesia, es para Juan XXIII una realidad admirable y amada, la gran esperanza de los hombres y de los pueblos, la portadora del mensaje y de la vida siempre renovada. Pero la ve también en su impotencia: inmersa en la rutina de sus formas tradicionales, dominada por la pesada

burocracia curial, que sólo se aplica a buscar precedentes en el pasado para reglar los problemas del presente, carente de la imaginación fecunda e inventiva del fervor original que insufló nueva vida al mundo decadente de la antigüedad. Era necesario que un aire nuevo hinchiera las velas de la antigua barca de la Iglesia, que abandonara la seguridad del puerto del precedente y el cálculo y se hiciera a la mar en las aguas turbulentas pero hirvientes de vida del mundo de hoy. La convocatoria del Concilio —si no nos equivocamos— representa un llamado a toda la Iglesia a reunirse sobre el puente y llevar anclas.

El discurso de apertura con que inicia el Concilio, ofrece al capitán (*pastor el nauta*, reza su escudo: pastor y navegante) la oportunidad de dar expresión al propósito central que lo anima. Se trata de dar un *balzo in avanti* (un salto al frente). Pío IX había convocado en 1869 al Concilio Vaticano I a la defensa de la Iglesia “atacada por poderosos enemigos”, a “juzgar en las contradicciones” de la época. “En el diario ejercicio de nuestro ministerio pastoral” —dice en cambio Juan XXIII en 1962— “nos hieren de tanto en tanto el oído las sugerencias de personas, de ardiente celo pero carentes de abundante discreción y medida, que no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina... Sentimos el deber de disentir con tales profetas de desventuras, que anuncian siempre acontecimientos infaustos, como si nos halláramos al fin del mundo.” “El punto saliente de este Concilio”, continúa, “no es, por lo tanto, la discusión de éste o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia”, no se trata de limitarse a recoger y repetir lo que se ha afirmado ya tantas veces. “Para eso no se necesitaba un concilio”, añade un tanto irritado. Se trata, más bien, de “revalorar y hacer brillar la sustancia del pensar y del vivir humano y cristiano del que la Iglesia es depositaria”, de “venir al encuentro de las necesi-

dades de hoy mostrando la validez de su doctrina, más bien que renovando condenas. ’

Basta un embrionario sentido histórico para apreciar el significado de estas afirmaciones. La mayor parte de los grandes concilios de la historia tuvieron por objeto una precisión de la doctrina. El problema que enfrentaban era un problema de identificación: ¿qué es lo “cristiano” en contraposición a lo pagano, lo aberrante, lo heterodoxo? ¿qué distingue a la Iglesia de los demás? ¿Cuál es el lema, la contraseña de “los de adentro”, que permite identificarlos? Se trataba, en todo caso, de fijar los límites de la Iglesia, sus fronteras doctrinales con el mundo o con los pseudo-cristianos. Tal es la función del dogma trinitario en Nicea, o del cristológico en Calcedonia. Dentro del Catolicismo Romano, los dos grandes concilios confesionales cumplen la misma función de identificación: Trento fija los límites en relación con las afirmaciones protestantes, el Vaticano I confirma la autoridad de la Iglesia y su pontífice — el papa— en contraposición con el desafío del liberalismo moderno. La historia de los concilios es la historia de la afirmación de lo distintivo, de la búsqueda de la identificación.

Con el Vaticano II, según Juan XXIII, nos encontramos frente a un cometido nuevo, que por primera vez compele a un concilio: la búsqueda de la integración, de la “catolicidad”. Se trata de hallar las fórmulas de una solidaridad activa con el mundo, con el hombre, con los demás cristianos. No es cuestión de delinear fronteras sino de tender puentes, de señalar caminos, de buscar accesos. No debemos, por supuesto, exagerar el contraste, ni pensar en términos de una ruptura con el pasado. Tal cosa es extraña al genio del Catolicismo Romano. Por otra parte, la definición doctrinal tiene siempre por meta la proclamación del mensaje; se distingue y se identifica para poder mejor determinar la naturaleza de la verda-

dera contribución de la Iglesia al mundo. Juan XXIII no piensa, por supuesto, romper la continuidad de la doctrina y de la vida de la Iglesia. “El Concilio se propone edificar una construcción nueva”, dice en noviembre de 1962 a un grupo de intelectuales, “sobre los fundamentos asentados en el curso de la historia”. Pero esta reserva en ninguna manera invalida el juicio fundamental sobre lo que hemos llamado el “tono” del Concilio. Por primera vez en la historia de la Cristiandad un Concilio se convoca con el fin específico de “anudar” la Iglesia con el mundo, de abrir vías de comunicación, más bien que para levantar trincheras y muros de protección de la fe cristiana.

¿Comprendería el Concilio esta visión renovadora del papa? Tan pronto como se iniciaron las sesiones se echó de ver el contraste entre lo que los periodistas dieron en llamar “conservadores” o “integristas”¹ y los “progresistas” o “liberales”. Desde entonces, el proceso conciliar ha sido frecuente —y acertadamente— explicado en términos de las tensiones, triunfos, influencias, concesiones y compromisos entre esas dos tendencias. ¿Cuál es, sin embargo, la diferencia fundamental entre ellas? No se trata primordialmente de doctrina, ni de nacionalidades, ni de lucha por el poder eclesiástico en sí, ni de tendencias políticas — aunque todas estas cosas jueguen un papel subordinado. Dos mentalidades se confrontan: una que concibe la Iglesia y el Concilio en términos de la tradicional defensa de la ciudadela de Dios asediada por un mundo hostil y la otra que lo hace en términos de la levadura que se pierde en la masa o de la sal que se diluye en los alimentos para darles sabor. Alguien ha hablado —no sin

¹ Preferimos utilizar esta designación —correspondiente al partido político español vinculado a la misma ideología— que la de “integralismo”, que algunos han adoptado recientemente.

exageración— de dos iglesias en el Concilio, “la iglesia del ghetto” y “la iglesia del diálogo”. Con las debidas reservas, la caracterización es exacta.

Un periodista dio en reunir en dos columnas las críticas que “conservadores” y “progresistas” más frecuentemente se dirigían mutuamente. He aquí parte del resultado:

Los conservadores acusan a los progresistas de:

subjetivismo
indiferentismo
laicismo
sentimentalismo
innovación
minimalismo
irenismo
historicismo
eclecticismo

Los progresistas acusan a los conservadores de:

intelectualismo
integrista
triumfalismo
escolasticismo
inmovilismo
clericalismo

Las listas dibujan las mentalidades que hemos señalado más arriba: los epítetos caricaturizan las preocupaciones reales de las mismas. Unos quieren una iglesia abierta a las demandas de la persona humana, con sus inquietudes, sus angustias y su interioridad (subjetivismo, sentimentalismo); buscan una inmersión consciente en la historia con sus inevitables tensiones y riesgos (innovación, historicismo); quieren una presencia en el mundo de los hombres, respetando la autonomía de la esfera secular (laicismo) y reconocen la trascendencia de una verdad que siempre es mayor que la percepción y la expresión humanas (indiferentismo, minimalismo, irenismo, eclecticismo). Los otros, en cambio, exaltan la gloria de la “ciudad de Dios” a la cual toda *civitas terrena* debe someterse (triumfalismo) identifican la Verdad divina con la palabra de la Iglesia (intelectualismo, escolasticismo); ubican la Iglesia,

concebida como una institución jurídica monárquica (juridismo, clericalismo) casi como fuera de la historia, en un reino de realidades inmutables (inmovilismo) y confían en asegurar su triunfo mediante la inflexible repetición de doctrinas a las que, sin consideración de circunstancias ni ocasiones, asignan un mismo y permanente valor (integrismo).

El trascurso de las sesiones mostraría que una mayoría creciente se agrupaba en torno a la idea de “un concilio abierto”. Dos términos surgieron como condensación de ese anhelo, dos términos que complementariamente definen la naturaleza única del Concilio Vaticano II. El primero refleja admirablemente la preocupación de Juan XXIII; el segundo, los esfuerzos de Pablo VI. Pero ambos se unen y determinan mutuamente. Uno es: “pastoral”, el otro es: “diálogo”.

El pastor no se contenta con trazar un itinerario y ofrecer una serie de instrucciones: acompaña a su rebaño en busca de mejores pastos, duerme con él a campo abierto, arriesga su vida por defenderlo, se coloca enteramente a su servicio. Pero el mundo es un rebaño particular — hombres, con sus convicciones, sus prejuicios, sus ansiedades, sus esperanzas y sus temores. Sólo ha de guiárselos mediante la convicción, la serena reflexión común, la mutua interpretación de problemas y soluciones. El diálogo es el único instrumento válido de conducción pastoral en un mundo de personas.

Esta naturaleza pastoral y dialógica del Concilio no tiene que ver solamente con la relación entre la Iglesia y el mundo sino que nace en la misma entraña de la Iglesia. Esta no ha de ser concebida, en efecto, como una simple corporación jerárquica, dentro de la cual cada uno se mueve en el estricto cumplimiento de una función que la ley eclesiástica (derecho canónico) le ha asignado. Por reflejar una concepción así jurídico-institucional de la Iglesia fue rechazado en la primera sesión el texto “De La Iglesia” redactado por la Comisión

Teológica preparatoria. La Iglesia es una comunión de personas, un cuerpo que participa en una realidad espiritual que lo trasciende y que crea, sin negar las estructuras jerárquicas, una mutua entrega en amor y libertad que constituye su naturaleza más profunda. La autoridad del papa no es la de un emperador soberbiamente aislado en su trono, sino la de la cabeza de un cuerpo de personas, con quienes comparte la solicitud de la tarea que le ha sido confiada (doctrina de la colegialidad). El obispo y el sacerdote no son señores que gobiernan una turba de vasallos y siervos (como ¡ay! todavía lo sugieren los títulos y las vestimentas) sino “padres” de una familia con un destino y una tarea comunes. El laico no es el peón pasivo que la jerarquía mueve sobre el tablero de la historia en cumplimiento de planes que sólo ella conoce, sino sujeto activo, centro de pensamiento, misión y decisión, que en el orden del amor se han de componer con las de los pastores en una común obediencia al llamado de Jesucristo.

Este programa de “apertura” interna y externa que la mayoría de los padres conciliares se ha propuesto, requiere transformaciones a diversos niveles. La comunicación con el mundo exterior exige una nueva forma de expresión: acomodación de lenguaje, de símbolos, de costumbres, uso de medios modernos de comunicación, el abandono de adherencias que la adaptación a épocas pasadas ha dejado sobre el ropaje de la iglesia. La libertad y espontaneidad interiores hacen necesaria una descentralización, la constitución de cuerpos colegiados a varios niveles, la efectiva internacionalización de los organismos centrales de la Iglesia, el “*assouplissement*”, si no la eliminación de instancias restrictivas como el “Índice de Libros Prohibidos”, la censura previa a la publicación o los juicios sumarios del Santo Oficio. Todo esto entra en lo que el vocabulario conciliar ha llamado “puesta al día”, *aggiornimento*.

Pero es necesario más aún: ¿pueden las cosas externas cambiarse si no se ha reflexionado seriamente sobre el pensamiento substancial que las sostiene? ¿Corresponde al *aggiornamento* una transformación de la doctrina? Y si así fuera, ¿de qué orden? ¿Es la doctrina pasible de un proceso de “apertura”, de diálogo, en relación con las corrientes de pensamiento del mundo moderno? De inmediato emerge la objeción: ¿no confesaría la Iglesia con tal adaptación una fragilidad demasiado humana? ¿Puede la Iglesia lanzarse a navegar los mares de la historia sin perder su contacto con la eternidad, quedando a la merced de lo transitorio, lo mutable, lo perecedero?

En este mundo, además, están “los otros”: los que invocan el nombre del mismo Jesucristo pero no viven bajo el mismo techo, los que profesan creer en una realidad divina pero se detienen fuera de los umbrales de la confesión cristiana, el ancho mundo de los indiferentes y los ateos. La Iglesia Católica Romana solía ubicar a “los otros” en categorías netas, jurídicamente definidas y establecidas: herejes, cismáticos, paganos, ateos. Son todas definiciones de exclusión; señalan lo que separa, lo que distingue, lo que opone a unos y otros. ¿Es esto todo lo que hay que decir de los demás? ¿No se puede hablar también de lo que es común, de lo que une, de lo que hace posibles un encuentro y un diálogo?

Todos estos son los temas que caracterizan un “concilio abierto”. Literalmente abierto. En la primera sesión (1962), un tímido grupo de observadores no-católicos se sentaba silencioso en un palco a la izquierda de la presidencia, esforzándose en seguir con prudencia las deliberaciones del concilio. La exhortación al “secreto conciliar” retornaba constantemente en los labios del Secretario General y el “subsecreto” que sellaba los documentos conciliares se entendía con una estrictez que obligaba a la prensa a reconstruir, con alguna que otra

indiscreción y mucha imaginación, los temas de discusión conciliar. En la segunda sesión (1963), un grupo de laicos católicos ocupaba el palco que hace “pendant” con el de los observadores no católicos (cuyo número casi se había duplicado); los boletines de prensa resumían las discusiones del día y un buen número de periodistas asistía a las sesiones. En la tercera sesión (1964), apenas nos atrevíamos a creer que en realidad eran rostros femeninos —religiosas y madres de familia, profesionales y maestras— los que veíamos en la tribuna de los laicos. Al tiempo de la cuarta sesión, el “subsecreto” es casi un anacronismo. Los documentos circulan en las oficinas de prensa, traducidos a una docena de idiomas. Las intervenciones de los obispos se reparten en copia a mimeógrafo y el periodista casi añora los tiempos en que podía demostrar su sagacidad descubriendo trabajosamente las secretas operaciones “entre bambalinas”.

“Concilio abierto”. ¿Pero qué orden de apertura? Iglesia solidaria. ¿Pero qué especie de solidaridad? En la sesión del siete de octubre de 1965 —*¡mirabile spectaculum!*— coincidieron en intervenciones sucesivas sobre el problema de la paz el cardenal Martín, francés, un vigoroso vocero del “progresismo” y el secretario del Santo Oficio, cardenal Ottaviani. Ambos insistieron en la condenación de la guerra, en la educación para la paz mediante el amor, en el fortalecimiento de los organismos internacionales.

Ottaviani, empero, concluyó —con su admirable latín y el calor de una convicción que no puede menos que despertar simpatía— llamando a la creación de federaciones continentales, imbuidas de espíritu cristiano, guiadas por la ley de Dios, alimentadas por la enseñanza de la Iglesia. *Pax Christi in regno Christi* — fueron las palabras que precedieron al aplauso (ese aplauso prohibido que tanto vale y que recibía por primera vez).

¿Pero en verdad habían coincidido? *Pax Christi in recrio Christi*. El lema proviene de Pío XI, que a su vez lo toma de la tradición teocrática medieval. Representa el programa papal de reconstrucción luego de la guerra mundial: educación, matrimonio, vida económica y social, unidad cristiana bajo la égida de la Iglesia. Sólo habrá paz cuando los enemigos (comunismo, socialismo, laicismo) sean derrotados y los no-católicos reabsorbidos (motivo del “retorno”, como único camino de unión cristiana) en el seno de la madre Iglesia. El reino de Cristo se identifica con la Iglesia y la fiesta de Cristo Rey es a la vez entronización teocrática y eclesiocrática. Hay aquí apertura, pero es la de la absorción y la asimilación. El mundo, rendido de cansancio y desaliento, se entrega a la protección de la Iglesia que, con su magisterio infalible y cierto, lo libera de sus cuidados, le señala la recta vía y le da las instrucciones precisas a seguir.

¿Es eso lo que el Concilio ofrece al mundo dinámico, pluralista, secularizado — pero también inquieto, ansioso y atormentado del siglo XX? ¿La paz a cambio del abandono de su autonomía, el retorno a la minoridad, la sumisión? ¿Significa acaso esta extraña coincidencia, que hemos de interpretar el programa de Juan XXIII a la luz del de Pío XI? La pregunta no es de ninguna manera retórica. Es, en realidad, el eje de toda tentativa de comprensión del significado del Concilio. ¿Cuál es el sentido de la “apertura” del Concilio? Esta es la pregunta cuya respuesta perseguiremos a lo largo de los próximos capítulos.

“Aggiornamento”

“El Concilio... se ocupa de la adaptación, de sus medios [de la Iglesia Católica] de modo que la enseñanza del Evangelio pueda ser dignamente vivida y más fácilmente asimilada por el pueblo.”⁹⁹

Juan XXIII

“Aggiornamento” ha llegado a ser un término técnico. Juan XXIII lo utilizó por primera vez en su anuncio del Concilio a los cardenales en enero de 1959. ¿Qué significaba? La cita que damos más arriba ofrece una primera aproximación: *adaptación de medios*. Así se expresa el papa al clero veneto en abril del mismo año. Se trata, dice, “de la búsqueda de lo que mejor pueda corresponder a las actuales exigencias del apostolado”. Y en el mismo tono habla en el discurso de apertura del Concilio de “nuevas sendas para el apostolado”. Una serie de términos traducen la misma idea: adaptación, acomodación, adecuación, correspondencia, puesta al día, actualización.

Nos hallamos aquí, evidentemente, en el plano de la instrumentalidad, de los medios. La noción de “medio”, sin embargo, es sumamente escurridiza, especialmente cuando se trata de la vida de la Iglesia, que es a la vez un medio de transmisión de un “mensaje”, una incorporación del mismo y una primera realización de su contenido. “Poner la iglesia al día”

(aggiornarla) puede significar cosas muy distintas — que prontamente escapan al plano de la pura instrumentalidad exterior. Esta ambigüedad es lo que preocupa a un eclesiástico de orientación más bien conservadora como el cardenal Giuseppe Siri, que quiere ver estrictamente delimitada la idea de *aggiornamento* o, como prefiere llamarlo, de *ringiovanimento* (rejuvenecimiento) de la Iglesia.

“Los límites precisos” de tal proceso son para Siri “/ns estructuras no necesarias, los instrumentos a adoptar, los métodos de mejor adecuación” (en el estudio, la exposición, la “unificación” y la obra misionera). La Iglesia, como institución divina “no está sujeta en su substancia, a cambios o mutaciones” y por lo tanto no puede rejuvenecer o adaptarse. Queda la parte humana de la Iglesia, que puede sufrir un cierto envejecimiento. Pero cuando nos preguntamos qué es lo “humano” que puede ser puesto al día, se nos responde excluyendo de inmediato el dogma, la jerarquía (que no sólo no puede ser mudada sino ni siquiera “rectificada”) y las instituciones eclesiásticas — sacerdocio, sacramentos. En el terreno teológico, el *aggiornamento* consistirá en “utilizar nuevas formas de catéquesis, o sea un lenguaje e instrumentos adaptados a la mentalidad del tiempo en que se vive”. En el terreno personal —el más importante para Siri— se trata de una mayor fidelidad de sacerdotes y laicos a la ascética tradicional de la Iglesia. En cuanto al poder político y económico, al prestigio y al lujo, no se trata de que la Iglesia los abandone sino más bien de que las personas no los utilicen en su beneficio personal.

La Iglesia renovada es, en suma, la Iglesia Católica Romana confirmada y fortalecida en la totalidad de su desarrollo hasta el presente. Excepto en el terreno *de las fallas personales, nada hay que corregir. El *aggiornamento* sólo puede afectar la santidad subjetiva de los miembros o el reino de la

instrumentalidad puramente exterior. Todo lo demás es resultado de la institución divina. Pretender renovarlo sería escoger el mundo en lugar de Cristo.¹

Es difícil leer un programa de esta índole sin rememorar las palabras de Juan XXIII: *Per quoslo non occorveva un Concilio* (no hacía falta un concilio para eso). Es más difícil aún imaginar que el propósito del papa se limitara a un programa tal cuando señaló que el Concilio se proponía “volver a iluminar (ridare splendore) en el rostro de la Iglesia de Jesús las líneas más simples y puras de su nacimiento o “buscar nuevamente los días de su juventud [de la Iglesia] más ferviente”, presentarla “como el divino fundador la hizo”. ¿Es posible cumplir tal programa sin tocar la rigidez formalista de cierta teología de escuela, sin modificar la despersonalización objetivista de una concepción puramente jurídica de la Iglesia, sin conmover el control paralizante de la centralización curial, sin abrir la mentalidad antimoderna del clericalismo — para limitarnos sólo a las cosas más evidentes y superficiales?

La estrecha relación entre “aggiornamento” y “renovación”, entre la transformación y adaptación de los medios y el rejuvenecimiento de la mentalidad se echará de ver en el breve análisis de dos de los primeros temas que trató el Concilio: los medios de comunicación social (*De instrumentis communicationis socialis*) y la liturgia de la iglesia (*De sacra liturgia*).

El primero de ellos intenta un rejuvenecimiento *alia Siri* (si se nos permite la impertinencia). El papa había manifestado su interés en que se estudiara a fondo el problema de los

¹ Este breve resumen lo hemos tomado del librito del cardenal Siri, *Et ringiovanimento della Chiesa* (Roma, Edizione Paoline, 1965).

medios de comunicación popular, *mass media* o “instrumentos de comunicación social” como finalmente fueron llamados. Constituyó para ello un secretariado, que preparó un documento (*Schema* en el lenguaje técnico del Concilio) como base de debate y resolución conciliar. Se lo introdujo en plenario el 23 de noviembre de 1962, como un “respiro” luego del áspero y agotador debate sobre “Las fuentes de la Revelación”. Sólo se lo discutió durante tres mañanas —todos los demás documentos ocuparon al menos una semana— y se lo devolvió a comisión como base aceptable de una futura re-elaboración que debía ser más breve, precisa y actual.

Era fácil ver la línea de pensamiento que había orientado a la comisión preparatoria. Se partía de la enorme importancia que los medios de comunicación pública han adquirido en el mundo moderno. El relator mencionaba cifras en su presentación: 300 millones de periódicos diarios, doce mil millones de espectadores de cine por año, 400 millones de aparatos de radio. Como lo dijera el jesuita Baragli — obvio inspirador de gran parte del documento— en un artículo en *Civiltà Cattolica*, estos medios se caracterizan por su “extensión” y por su “poder.” Alcanzan a un número que escapaba anteriormente a toda posibilidad de comunicación simultánea, constituyéndose en verdaderos medios de nivelación universal. Forman la mente popular, determinan el pensamiento y las reacciones, las normas y las conductas humanas.

La siguiente pregunta que la comisión se hace surge naturalmente de la mentalidad tradicional: ¿qué deberes y qué derechos tiene la Iglesia Católica Romana frente a esta nueva realidad? Respuesta: el deber de comunicarle la Verdad de la cual ella es custodio y defensora y el derecho de utilizar estos instrumentos para la realización de su obra. A esta doble respuesta corresponde la estructura del documento. Una primera parte explica la enseñanza moral de la Iglesia a la

que los medios de comunicación en masa deben ajustar sus procedimientos. (Es obvio que, al buscar el punto de transición en que la doctrina cristiana pudiera incidir sobre este dominio, lo hallaron en la ley moral). Una segunda parte investiga la utilidad de esos medios para la transmisión del mensaje de la Iglesia, para terminar con recomendaciones al respecto.

La segunda versión del *schema* fue presentada al año siguiente. Más breve. Más concreta. Con un mayor reconocimiento de la función del laico en el uso de estos medios. Se trataba ahora, simplemente, de votar su aprobación o rechazo, por capítulos primero y en su totalidad después. Las críticas del documento comienzan a menudear en los corrillos. El 14 de noviembre se aprueba el capítulo I: 243 sobre 2168 piden modificaciones; 92 lo rechazan. Para el capítulo II hay 125 pedidos de cambio y 103 votos negativos. Luego sobreviene una “pequeña revolución”. Un grupo de laicos y teólogos del Concilio —periodistas reconocidos de cuatro países distintos— reparten a la entrada de la Basílica de San Pedro una hojita expresando sus críticas al documento y solicitando un voto negativo. El decano de la Presidencia (cardenal Tisserant) critica públicamente su procedimiento. Muchos prestan atención. Pero el movimiento llega tarde. El 24 de noviembre el documento se aprueba por 1598 votos contra 503 — sólo un margen de 200 votos sobre los dos tercios requeridos.

¿De qué trataba la “pequeña revolución” abortada de la que hablábamos? La nota repartida a la entrada de San Pedro señalaba el inadecuado reconocimiento de la autonomía de los medios de expresión. El documento conciliar procedía, en efecto, casi como si se tratara de una esfera totalmente neutra a la que se podían imponer leyes externas por parte del estado —al que parece invitarse a ejercer una censura al servicio de la “ley moral”— o de la Iglesia misma. A esta

falla responde el tono “moralista” del *Schenia*. Los teólogos y laicos que firmaban el manifiesto no estaban menos preocupados por los problemas éticos: al criticar el moralismo se refieren a una mentalidad que cree poder enunciar simples reglas generales (en este caso, por ejemplo, “la moral siempre tiene prioridad sobre la estética”) sin atención a la naturaleza misma y a la modalidad del ámbito en el que han de aplicarse. Una moralidad de los medios de comunicación no puede crearse en abstracto, en la ley canónica de la Iglesia o del estado y trasladarla luego a la redacción, al estudio cinematográfico o de televisión. Debe forjarse en el trabajo mismo, dentro de la comunidad que ejerce la actividad y por ella misma. El aporte cristiano no consistirá en una cartilla a fijar en las paredes de la dirección sino en la persona de los cristianos envueltos en la creación.

Aquí aparecía, en realidad, el eje de la protesta. El documento conciliar parecía querer colocar una autoridad intermedia entre el periodista, el artista y su trabajo y de ese modo ponía en grave peligro la identidad, la honestidad, la autenticidad del creador y de su obra. Se trata, en el fondo, de preguntarse, ¿cómo se manifiesta la presencia de la Iglesia en el mundo —en este ámbito o en otros? ¿Por medio de una serie de leyes, principios, direcciones y prohibiciones— por más sabias y justas que sean —o por medio de los cristianos que, como cristianos y hombres, participan con libertad en el quehacer humano total y crean con los demás hombres la ciudad humana? En un terreno concreto e inesperado se planteaba la disyuntiva entre legalismo y juridismo por una parte, y personalismo y libertad humana por otra.

La nueva conciencia perdió esa partida. Todo ocurrió demasiado repentinamente para que un cuerpo tan numeroso y aún poco ducho comprendiera de qué se trataba. Casi una cuarta parte, al menos, alcanzó a votar en contra. Otros vota-

ron a favor sin mucha decisión, pero quedaron preocupados. Apenas a dos años de distancia, el documento ya ha caído en el olvido — no correspondía al *tono* del Concilio. Pero sirvió para demostrar palmariamente un hecho: no se puede detener el *aggiornamento* al simple nivel de lo técnico y exterior. La cultura humana es de una sola pieza: el desarrollo técnico de nuestro día, los nuevos medios de expresión, las nuevas posibilidades de vida están íntimamente vinculadas a una nueva mentalidad. Esta mentalidad, que comienza a abrirse paso en el mundo con el Renacimiento y el humanismo, se caracteriza por la insistencia en la autonomía de la persona humana: su libertad de ser y de expresarse, de determinarse interiormente y de convivir con los demás a partir de esa aceptación de sí mismo y del otro y no de una simple ley exterior que le es impuesta. No se trata —como a menudo se pretende mostrar— de un rechazo de toda ley y de todo orden, sino de que ley y orden deben ser interiorizados, deben apelar a la conciencia e imponerse a ella por su valor intrínseco. El hombre no es primordialmente súbdito sino persona.

La Iglesia Católica Romana se sintió obligada a rechazar esta mentalidad y a luchar contra ella con todas sus fuerzas — dentro de ella misma y en el mundo exterior. En esa lucha pretendía defender, sin duda, un elemento básico de la fe cristiana: la inextricable vinculación a Dios de todo ser y sociedad humanos. La persona humana no es, para el cristiano, un centro autónomo en un sentido absoluto: la raíz de su ser está en Dios su Creador y Redentor, ante quien es constantemente responsable — llamado a responder. Pero, a nuestro ver equivocadamente, la Iglesia Católica identificó esa heteronomía, esa dependencia humana, con una heteronomía de orden jurídico e institucional, impuesta al hombre por las leyes de la sociedad (estado confesional) y de la institución eclesiástica (derecho canónico). El hombre moderno sintió que

esa imposición repugnaba a su dignidad de persona — y más de una vez, con la iglesia (católica, protestante u ortodoxa) que se lo imponía, rechazó al Dios que esa iglesia invocaba.

El Concilio se esfuerza ahora por hacer uso de la admirable técnica desarrollada en la civilización moderna. Pero tan pronto intenta hacerlo, descubre que el precio es la aceptación de ciertos elementos centrales de la cultura moderna — básicamente los derechos de la persona, la autonomía “secular” del hombre. Si se intenta tronchar la flor del árbol que la ha producido, se marchita. Prueba evidente es la literatura “edificante”, el cine o el teatro “blanco”, anodinos, intrascendentes, que por años ha adormecido a un puñado de personas en las “salas” anexas a templos protestantes o católicos. Contraprueba igualmente evidente es cómo el verdadero arte cristiano —novela, teatro, incluso cine, pintura— ha marchado siempre al borde de la censura eclesiástica, cuando no ha caído directa y abiertamente bajo la misma (en el *Index* oficial de la Iglesia Católica o en el oficioso de las publicaciones edificantes católicas o protestantes).

Por esta digresión regresamos al Concilio. ¿Están los padres conciliares dispuestos a poner al día la Iglesia, cuando ello no significa solamente redecorar la casa con muebles de nuevo estilo sino demoler y re-edificar — bien que sobre antiguos fundamentos? ¿Quieren los padres conciliares correr el riesgo de entrar en el mundo moderno, este mundo inquieto, turbulento, pluralista? No es de asombrarse que muchos obispos se hayan detenido boquiabiertos frente a la enormidad de lo que se les proponía, y que sólo poco a poco comenzaban a comprender. No es de asombrarse que algunos de los más celosos defensores de la Iglesia hayan respondido con un rotundo: ¡no! y se hayan lanzado con todas sus fuerzas —y por todos los procedimientos posibles— a la defensa de la segura fortaleza de una Iglesia cerrada y suficiente. Lo que

en verdad asombra es que la mayor parte de los miembros del Concilio —ancianos, formados en una mentalidad conservadora veinte o treinta años atrás, funcionarios jerárquicos responsables de instituciones y propiedades— hayan tenido el valor de lanzarse a la aventura del *aggiornamento*, sin saber aún adonde ha de conducirlos. Valor... ¿o fe? “Bendito cada día el Señor que lleva nuestro fardo”, decía Juan XXIII, “esto debe bastarnos”.

Si el paso al mundo moderno quedó bloqueado en el documento sobre los medios de comunicación, en cambio se franqueó claramente en la decisión que tendrá, tal vez, la mayor influencia sobre la vida de la Iglesia Católica: la constitución pastoral sobre la liturgia. No es del caso ahora examinarla en su contenido objetivo: felizmente ya se la puede ver en acción en muchos templos, aunque ¡ay! aún no en todos. Tampoco insistiremos aquí en su significado teológico: a eso nos referiremos más adelante. Queremos destacar más bien su “modernidad”, en el sentido total que hemos dado al término.

¿Cuáles son, en efecto, los criterios normativos de la renovación litúrgica en lo que respecta a las formas del culto? ¿Qué se intenta lograr con la simplificación de la liturgia, el uso de la lengua vernácula, la insistencia en la predicación, el canto congregacional y las respuestas antifonales del pueblo? Dos cosas, evidentemente: *comprensión y participación*. El significado objetivo del culto debe ser apropiado subjetivamente y expresado activamente. La liturgia no es simplemente algo que “se hace” para el *creyente*, sino algo que él mismo vive, que impregna su interioridad y que a su vez se impregna de ella para expresarse en su voz, en su idioma, en sus gestos. La Palabra de Dios no es concebida ya primordialmente como una ley que se me anuncia para que ajuste a ella mi conducta, ni el sacramento es un mero hecho objetivo, sino una

y otro son semilla que Dios planta en mi propio ser personal y en la comunidad de los creyentes y que engendra una vida con todas sus manifestaciones. Por eso es necesario adaptar la liturgia a las costumbres, los ritmos y las modalidades de los diversos países. Mas que una simple “adaptación” —que presupone una especie de modelo ideal— se trata de que nazca de la entraña de cada pueblo y de cada hombre, en respuesta a la Palabra de Dios, una liturgia (etimológicamente: un servicio) que corresponda a esa Palabra en los términos de la personalidad de ese pueblo y de ese hombre. ¿Quién no percibe que ya nos hallamos ante otra concepción del hombre — el hombre como centro de decisión y acción, como interlocutor real que comprende y responde, como subjetividad que se expresa según sus modalidades? Estamos en el mundo moderno. La libertad, la variedad, la espontaneidad son los inevitables concomitantes de la renovación litúrgica.

Un examen de los argumentos opuestos a esta renovación corroboraría lo que hemos dicho. Basta recordar que los principales eran los siguientes: (1) la continuidad de la Iglesia —la renovación la libraría a las mutaciones de la historia; (2) la unidad de la Iglesia —la renovación daría lugar a tantas diversas manifestaciones que la liturgia ya no sería “la misma” en todas partes; (3) la objetividad de la fe— la uniformidad de lengua y rito preserva la exactitud conceptual que correría el riesgo de perderse en la subjetividad de traducciones y adaptaciones; (4) el misterio de la religión —que trasciende al hombre y lo traslada al reino de lo eterno. En resumen: la renovación litúrgica representa el riesgo de la historia, de la libertad personal, de la vida secular. La liturgia tradicional (cuánto se equivocaban en esto desde el punto de vista histórico resulta evidente y casi irónico) representa la inmovilidad, la seguridad, la objetividad de lo eterno. El que 2.700 padres conciliares (nunca hubo más de 100

votos en contra) hayan decidido ubicar la Palabra de Dios y la respuesta de la fe en el terreno riesgoso de la historia, de la libertad, de la vida diaria, es un verdadero milagro y un evento histórico cuyas consecuencias aún no podemos siquiera vislumbrar.

Sería un craso error tomar estas observaciones en un sentido absoluto y suponer que el Concilio ha echado a los vientos las instituciones objetivas de la Iglesia, sus regulaciones morales, sus formulaciones dogmáticas y ha abierto las puertas a la libre improvisación de la espontaneidad de sus miembros. La estructura básica permanece inmutada. Los cambios litúrgicos son en sí mismos relativamente pequeños. En su mayor parte son más bien permisivos que normativos. En todo caso —como lo ha señalado repetidamente el papa Pablo VI— no están librados a iniciativa privada sino sometidos a las diversas instancias de las autoridades jerárquicas de la Iglesia: mayormente la Santa Sede en ciertos casos y los obispos o conferencias episcopales en otros. ¡Podría fácilmente ironizarse sobre lo que ha costado en tiempo, en dinero y en palabras cada uno de los pequeños cambios litúrgicos aprobados por el Concilio! Pero tal cosa sólo demostraría superficialidad o miopía. De hecho —como bien lo percibía el sector conservador— esas pequeñas concesiones representaban un verdadero cambio de mentalidad, una nueva perspectiva, una decisiva apertura a un mundo nuevo. Esta es la dimensión crucial del *aggiornamento*.

El mundo moderno es un mundo de personas adultas que deciden. ¿Puede la Iglesia Católica aceptar este hecho? Con una multitud de pequeñas y grandes cosas el Concilio ha querido responder básicamente: ¡sí! En su última sesión lo ha confirmado con dos documentos decisivos, no solamente por su contenido —y más aún que por éste— sino por lo que representan. En la *Declaración sobre la Libertad Religiosa*, la

Iglesia Católica ha dicho: el hombre es una persona que decide y por consiguiente sólo puede ser *convencido* de la Verdad nunca constreñido a aceptarla. “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa, no se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado o en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. *Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural.*”

En la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestros días*, la Iglesia invita al mundo a dialogar sobre los problemas de la vida humana. Destáquese aquí el verbo “dialogar”. El propósito del documento no es simplemente “informar” al mundo de lo que debe de hacer, sino invitarlo a responder, a entablar conversación. El Concilio define así su propia palabra al respecto como provisional, tentativa, al menos en lo que hace a los problemas concretos de la vida humana.

No es extraño que un obispo, al recibir la felicitación de un observador no-católico por la aprobación del documento sobre la libertad religiosa, respondiera con enorme franqueza: “Yo voté a favor y estoy contento del resultado — pero cómo he de hacer para gobernar mi diócesis sobre los principios de ese y otros documentos del Concilio, ¡sólo Dios lo sabe!” Con estas decisiones la autoridad, la influencia, el crecimiento, la seguridad de la Iglesia quedan libradas a su apelación a las conciencias humanas, a la convicción interior de su mensaje. No le quedan *protecciones exteriores* contra la indi-

ferencia al ateísmo, la herejía, el cisma, la negación de la ley moral. Algunos han retrocedido aterrorizados ante esta fragilidad. Otros la han proclamado como una confesión pero la mayoría, tal vez no sin temor, ha decidido correr el riesgo de aceptar esa fragilidad.