

SIGNIFICADO PERMANENTE DEL VATICANO II

Karl Rahner fue, sin duda, uno de los expertos más activos y influyentes del Concilio. Su vasto y profundo pensamiento teológico, a caballo entre el neoescolasticismo y el existencialismo heideggeriano, le permitía enfrentar desde la fe el reto de la modernidad. Su discurso, balanceándose a veces con el ritmo contrapunteado de la dialéctica, cortante, otras, con nítidas y precisas distinciones, pero siempre en un perfecto latín que era la admiración de los Padres conciliares, causaba un gran impacto. Su gran humanidad, abierta de par en par a todo -Iglesia y mundo- y a todos -representantes de la vieja Europa y de América, y responsables de las nuevas iglesias del Tercer Mundo- le hizo capaz de auscultar las más leves palpitaciones dula asamblea conciliar y tomarle el pulso a la Iglesia del momento. Todo esto le permitió juntar un gran caudal de experiencia sobre el Concilio. Fue justamente esa experiencia la que, en una conferencia pronunciada en la "Weston School of Theology" de Cambridge, Mass., [1979] le dio la ocasión para exponer su intuición sobre lo más significativo del acontecimiento conciliar. El mismo año publicó el artículo que presentamos, en el que completa: y amplía esa intuición. Nadie como él para señalar lo que hay de permanente en él Concilio, aquello que, cuando los que allí estaban ya no estén, ha de seguir latiendo en el corazón de la Iglesia.

Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stimmen der Zeit, 197 (1979) 795-806.

¿Tiene el V. II un significado permanente? He ahí la pregunta que hoy se hacen los cristianos para quienes la Iglesia todavía significa algo. Antes de responder a ella, hagamos algunas observaciones previas.

1. Todo acontecimiento histórico, cuando se realiza, levanta una polvareda, despierta emociones contrapuestas, va acompañado de expectativas y temores de todo tipo, contrasta con las interpretaciones de los contemporáneos. Todo eso pasa rápidamente y no tiene que ver con el significado del acontecimiento.
2. La cuestión del significado del Concilio puede plantearse a nivel de Iglesia universal y a nivel de iglesia regional. Sería triste para una determinada iglesia que el Concilio no significase nada para ella, pero esto no afectaría a la Iglesia universal.
3. La respuesta a la cuestión de fondo, aunque se formula en indicativo, en última instancia es imperativa para la Iglesia de hoy y de mañana. Partimos del convencimiento de que el Concilio ha planteado a la Iglesia nuevas tareas y exigencias nuevas. Es algo que no ha pasado, que está ahí exigiendo un quehacer futuro. La tesis que voy a formular a continuación ha de servirnos de punto de partida para dar una respuesta a la cuestión del significado.

Concilio de la Iglesia universal

El Concilio es para mí el primer acto en la historia, en que la Iglesia comenzó oficialmente a realizarse como universal. En los siglos XIX y XX la Iglesia poco a poco

pasó de potencialmente mundial a realmente mundial, de ser una Iglesia de exportación europeo-occidental a estar presente en todas partes, no únicamente a base del sistema de exportación, sino con un clero nativo consciente de su propia responsabilidad. Y esta Iglesia de los pueblos, por primera vez en la historia, ha ejercido su influjo en el Concilio, tanto en el campo doctrinal como en el jurídico.

Aun sin negar el peso específico de las iglesias regionales de Europa y América, el Concilio fue realmente universal. A diferencia de los concilios anteriores, incluido el V. I, el protagonista aquí fue un episcopado procedente, de todo el mundo. Si partimos de esta tesis, que no necesita demostración, no nos hemos de preguntar ya, desde una perspectiva europea estrecha, qué nos ha aportado -por más que sea- a nosotros el Concilio, sino cuál ha sido su significado permanente como Concilio de todos los pueblos.

Unidad pluriforme de la Iglesia de los pueblos

Comencemos por el hecho de la derogación del latín como lengua común del culto. Sin el Concilio, el latín hubiera continuado siendo la lengua litúrgica de la Iglesia católica. No es preciso ser un profeta para afirmar que este cambio es irreversible. De momento Roma recurrirá todavía al latín para que sirva de pauta a las liturgias vernáculas. Ciertamente que las liturgias regionales encontrarán en la unidad de la Iglesia y en la esencia teológica del culto cristiano el fundamento último de su unidad. Pero, la pluralidad lingüística generará un proceso diversificador cuya relación con su único fundamento, hoy por hoy, no podemos prever. A la larga, la liturgia de la Iglesia dejará de ser una simple traducción de la liturgia romana, para convertirse en liturgias autóctonas, cuyas peculiaridades no serán sólo las lingüísticas.

Es evidente que las antiguas liturgias del Próximo Oriente no pueden servir de modelo para esas nuevas liturgias, que no tienen por qué renegar de su origen histórico, que es la liturgia romana. Pero, hoy por hoy, no es fácil predecir hasta qué punto se irán diferenciando de ella. Ahora bien, si la esencia de la Iglesia se manifiesta en la liturgia, la formación de liturgias regionales propias conllevará el surgimiento de auténticas iglesias regionales con entidad propia. Esto es mucho más de lo que las divisiones territoriales administrativas son para un Estado.

Relación Iglesia-mundo

Tanto en la GS como en el Decreto sobre la libertad religiosa, la Iglesia intentó describir, no por condicionantes externos, sino desde su propia realidad, la relación que tiene con el mundo secular. Hay allí afirmaciones sobre su renuncia al uso del poder y la fuerza externa, sobre la dignidad de la conciencia, incluso la errónea, sobre la legitimidad de un mundo secular sin la tutela de la Iglesia. Claro que uno podría interpretarlas como algo que justamente ese mundo secular arrancó a la Iglesia contra su propio sentir o, en todo caso, como expresión, no del cristianismo, sino de la mentalidad liberal de los cristianos contemporáneos. Pero, si resulta que la Iglesia se toma tan en serio el Concilio, que ahora está dispuesta a renunciar al poder en el ámbito secular incluso allí donde podría incrementarlo y que, contra toda posible tentación, sigue en

pie la exigencia del Concilio de no ceder ya más en eso, entonces sí que el Concilio ha hecho algo permanente.

Es posible que particulares -iglesias o responsables- caigan todavía en la tentación de pretender imponer a los no cristianos sus convicciones religiosas mediante presiones políticas. Antes del Concilio, pudo una mentalidad clerical afirmar que la falsedad y el mal carecían de derechos o, en todo caso, sólo por razones tácticas podían tolerarse: Después del Concilio, semejante concepción debe ser condenada en nombre del cristianismo. No se podrá ya limitar la libertad de los demás en nombre de la verdad del cristianismo.

El significado del Concilio no se limita naturalmente, a este solo aspecto. Pero la tendencia de los Estados islámicos fundamentalistas, que imponen el Corán como única ley civil, nos muestra hasta dónde se puede llegar. ¿Haríamos, si pudiéramos, lo mismo? ¿O renunciaríamos por principio a un poder político semejante, si pudiéramos tenerlo?

En este punto el V. II se nos presenta todavía como tarea. También en orden al bien común se necesita -dice el Concilio- poder y fuerza Pero los cristianos no estamos obligados a ir a la caza de utopías irreales. De hecho; en el Concilio la iglesia ha renunciado por principio a una buena parcela de poder que tenía antes a su disposición. Se ha traspuesto una frontera y no hay que dar ni un paso atrás.

La teología del Concilio

1. Teología de transición. En la situación de transición en que se vivía, la teología neoescolástica estaba en posesión. Dominaba de un modo alarmante en los esquemas previos, preparados por las respectivas Comisiones romanas y que consideraban definibles el limbo* y el monogenismo*. Ahora de estos dos teologúmenos* apenas si se habla. En el Concilio mismo dominaba el latín en la forma de aquella neoescolástica de manual, para la que el NT resultaba ser un repertorio de pruebas, sin referencia alguna a la teología bíblica. Esta era una vertiente de la teología del Concilio, de la que no sería justo dejar una impresión totalmente sombría y negativa. Por el contrario, hoy sería muy deseable que los jóvenes teólogos aprendiesen algo de la exactitud conceptual de la neoescolástica* y de su atenta referencia a la doctrina del magisterio.

Pero la teología del Concilio tuvo otra vertiente. Era más bíblica que la neoescolástica. No sin titubeos, se planteó temas que no provenían de la neoescolástica. Y puso freno al maximalismo teológico por ej. en mariología. Tenía la convicción de que, aun sin definiciones dogmáticas, se pueden decir, cosas importantes en teología. Puede que a éstas, sin ser nuevas ni controvertidas, no se les haya sacado todo el partido, por no haber sido explicadas adecuadamente. Así la sacramentalidad de la ordenación episcopal, la colegialidad y la redefinición de la inerrancia bíblica como verdad y de una inspiración compatible con el carácter de la obra literaria y de su autor humano. Situada entre estas dos vertientes, la teología del Concilio fue, pues, una teología de transición.

2. El problema después del Concilio. De esta teología que recibió el espaldarazo en el Concilio se trata ahora de saber si, cómo y con qué rapidez se desarrollará. Lo que en el postconcilio ha emanado de la Congregación romana de la Fe, aunque, sin su impulso, conserva algún rastro de la teología conciliar, resulta demasiado neoescolástico en su

temeroso rechazo de los intentos teológicos contemporáneos, excesivamente receloso y poco creativo en las cuestiones que se plantea la teología actual. Se trata de una teología que se pone a la defensiva, que advierte y prohíbe, pero que no es capaz de apoyar de tal forma sus advertencias y prohibiciones -en sí acaso no siempre injustificadas ni inútiles- con razones sacadas de un contexto vivo y amplio de toda la fe, que resulte comprensible para quienes están dispuestos a pensar y vivir de esa fe.

Pero la Congregación de la Fe no continuará así eternamente. No podrá más o menos conscientemente secuestrar la teología de la Iglesia universal imponiéndole fronteras que el Concilio derribó una vez por todas. No tratamos de profetizar, sino de sugerir tareas y suscitar esperanzas, sobre todo cuando en la teología de los diez últimos años se advierten síntomas de cansancio y un giro hacia lo puramente pastoral, hacia una pedagogía religiosa antropocéntrica de falsa ralea, que encierra al hombre sobre sí mismo.

3. Teología plural. A pesar de todo, la teología continuará su camino novedoso. De acuerdo con el Concilio, llegará a ser una teología plural de todos y para todos los pueblos. Y no será un artículo de exportación de los países occidentales. América Latina ha formulado ya explícitamente su reivindicación de una teología autóctona. Pero la teología de la liberación no tiene por qué ser el único modelo de esa teología. Es de esperar que en África y en el Extremo Oriente se produzcan teologías propias confrontadas con sus propias culturas. Nosotros, los occidentales, no precisaremos, por mucho tiempo, ser exportadores de nuestra teología.

Pudiera parecer como si la tecnología occidental no tuviera ya cometido alguno. Esto no es así, porque la teología tiene el cometido insoslayable de anunciar la Buena Nueva a lo largo de la historia y en las nuevas situaciones que en ella se producen. Además la teología occidental tiene aún una demanda acumulada. Ha de ser misionera. Ha de dirigir su mensaje, no sólo a los que se sienten en la Iglesia como en casa, sino también a aquellos para quienes el cristianismo, por múltiples razones, les resulta ya extraño. Por esto, la teología deberá ser a la vez dogmática y fundamental. Es así como, de paso, podrá prestar un servicio a las restantes teologías, en la medida en que Occidente, con su Ilustración y su racionalidad tecnológica, se ha convertido, de alguna forma, en punto de referencia del resto del mundo.

4. La teología del futuro. No se trata aquí de determinar con precisión cuál ha de ser la teología del futuro, sus exigencias y su novedad. Lo que sí podemos asegurar es que, después del Concilio, un nuevo impulso es no sólo posible, sino legítimo.

La teología no puede ofrecer ya el espectáculo monótono de una neoescolástica a todo pasto. Y es de esperar que en adelante los candidatos mejor dotados para el sacerdocio y el episcopado de las denominadas tierras de misión no hayan de estudiar en Roma, para ser allí iniciados en una idéntica neoescolástica.

Ha de surgir, pues, una teología universal, que necesariamente deberá abordar las cuestiones urgentes de cada medio cultural, dejando de ser monolítica. Y precisamente esta diversidad, que no puede ser ya negada, deberá determinar la peculiar forma: de ser de la teología universal: Es evidente que el magisterio romano deberá ocuparse de otros quehaceres y deberá emplear procedimientos distintos a los habituales en tiempos en que tenía que expresarse en el seno de una misma cultura.

Ecumenismo: cambio de actitud

1. Dificultad del cambio. El Concilio significa un corte en la historia de las relaciones de la Iglesia católica con las otras Iglesias cristianas y con las religiones no cristianas. Ciertamente existía ya en la conciencia de la Iglesia de todos los tiempos una convicción de fondo que legitima este cambio radical. Sin embargo, esa convicción no era operativa. Porque se seguía pensando que los no cristianos yacían en las tinieblas del paganismo y sólo podían ser salvos por la predicación del Evangelio. Y a los no católicos se les veía como a una masa de herejes que había que convertir a la única y verdadera Iglesia católica, sin que esto implicase ningún cambio significativo por parte de ella.

No es fácil introducir en la conciencia teológica el cambio producido con el Concilio, pues las razones teológicas que lo legitiman se daban ya con anterioridad. Tales son el principio de la voluntad salvífica universal de Dios en Cristo; la doctrina de una posible justificación sin los sacramentos, dada la voluntad implícita de pertenecer a la Iglesia; el valor del bautismo administrado fuera de la Iglesia católica. Estas evidencias teológicas, que siempre se dieron, pueden producir la impresión de que nada cambió en la relación entre la Iglesia y el resto de la humanidad. Por otra parte, a diferencia del ingenuo no-teólogo, el teólogo católico no puede concebir la aproximación y la relación positiva entre las confesiones cristianas y de éstas con las demás religiones como si no existiera ninguna diferencia significativa y, por tanto, como si no quedara nada por hacer, como si la estructura esencial de la Iglesia católica no fuera más que un producto arbitrario de la casualidad histórica, que vendría a explicar por igual, tanto la historia de las otras religiones como la suya propia. Estos dos escollos uno por la derecha y otro por izquierda nos impiden llegar a puerto. Intentemos explicar mejor el cambio operado por el v. II, aunque lo que digamos para uno sea demasiado y para otro poco.

2. Cómo explicar el cambio. El cristianismo tuvo siempre el convencimiento de que existe una verdadera revelación histórica, una historia de la fe, la cual no es reiterativa, sino que siempre es novedosa, siempre acontecen en ella cambios profundos. Naturalmente, con el acontecimiento de Jesucristo se hizo presente la profundidad inexhaustible e irreplicable de la historia de la Revelación, que no es posible ni disimular ni trivializar aquí. Pero con esto la conciencia de fe de la Iglesia no deja de ser una magnitud histórica que es unidireccional y tiene cortes profundos. Si esto no queda claro en el resto de la historia de los dogmas, es porque hasta ahora ésta se ha concebido como el resultado de deducciones lógicas a partir de la Revelación originaria. ¿Qué novedad aportó el Concilio en ese avance unidireccional e irreversible? Ante todo, la cristiandad católica adoptó en el Concilio una actitud nueva y distinta con respecto a los otros cristianos y a las otras religiones no cristianas. Y esto fue ratificado como lo auténticamente cristiano.

Lo decisivo en este cambio de actitud radica en que su grandeza y radicalidad se oculta en nuestra conciencia cristiana mediocre y se vuelve anodina mediante una mentalidad literal y relativista que la juzga, de antemano, como una evidencia trivial. Para esa mentalidad, en el Concilio no hubo nada nuevo, nada que, fuera de los guetos clericales, no se conociese desde mucho tiempo atrás. No hay por qué negar que, históricamente, esa mentalidad liberal proporcionó, de hecho; el clima en el que pudo surgir, por primera vez, la nueva conciencia ecuménica. Pero esta conciencia brotó de sus propias raíces cristianas y, como tal, es cristiana. Esa nueva mentalidad deja atrás

definitivamente aquella otra, que ha perdurado durante medio, milenio, y se convierte en vinculante para la Iglesia presente y venidera.

Tomándolo todo sin dejar nada, sin negar los gérmenes de futuro que existen en el pasado, entonces habrá que afirmar: antes del Concilio, la Iglesia católica consideraba a las otras Iglesias cristianas como organizaciones heréticas, como comunidades que se separaron de la Iglesia por error o falta, y que deben convertirse a ella para poder encontrar la verdad plena y la perfección cristiana. Para esta antigua concepción; las religiones no cristianas se identificaban con las tinieblas del paganismo, que es lo único que produce en religión el hombre dejado a sí mismo. Desde una perspectiva ecuménica, las Iglesias no cristianas pueden aportar una herencia histórica positiva a la historia de la cristiandad, que ni siquiera se dio en la primitiva Iglesia. Y las religiones no cristianas ejercen, una función salvífica positiva para la humanidad no cristiana. Todo esto no se encontraba de hecho explícitamente en la conciencia de la Iglesia. Ahora, tras el Concilio, esa conciencia existe sin que pueda volverse atrás, puesto que no es producto de una mentalidad liberal, sino que constituye un factor esencial en el desarrollo de la conciencia cristiana, como tal.

Una vez más: el que sostiene una diferencia de principio entre verdad y error, el que reconoce la pretensión de auténtica absolutez de la cristiandad y de la Iglesia, el que atribuye a, determinadas fórmulas dogmáticas e. instituciones religiosas un significado fundamental, que interviene en la decisión sobre el destino eterno de los hombres, no puede explicar el cambio operado con el Concilio como algo obvio, sino que lo deberá reconocer como un acontecimiento fundamentalmente cristiano, como una victoria del cristianismo y no del liberalismo. Este deberá estar dispuesto a cargar con todos los problemas teológicos que ha planteado el cambio, lo cual ni es fácil ni dejará de ser tarea durante mucho tiempo.

Optimismo salvífico universal

El pesimismo de Agustín: Podemos ir todavía más allá, para darnos cuenta de una vez de lo que el Concilio significa para la Iglesia, a pesar del desinterés de los cristianos. No hay duda de que se es injusto con Agustín reduciendo a un solo punto el enorme despliegue de su teología:: Tampoco debe ignorarse que' la historia de la conciencia de la fe ha ido avanzando desde él hasta nosotros paso a paso y que en la evolución de esa conciencia han intervenido, como catalizadores, muchas causas históricas. Esto supuesto cabe afirmar: Agustín ha inaugurado una manera de concebir la historia del mundo y la ha enseñado a la cristiandad por la que, partiendo de la incomprendibilidad de la disposición divina, la historia del mundo resulta ser historia de la massa damnata*, de la que sólo unos pocos, por la gracia singular de la predestinación*, se libran. A pesar de que Agustín constató una y otra vez que los hay en la Iglesia que parecen estar fuera y viceversa, para él el círculo de los que se salvan coincide casi totalmente con el de los que creen explícitamente y pertenecen a la Iglesia. El resto forma la massa damnata, destinada, por incomprensible juicio de Dios, a la ruina eterna.

Este pesimismo salvífico de Agustín fue transformándose poco a poco y muy laboriosamente en la conciencia de la Iglesia, tanto teórica como existencialmente. Desde la condenación de los niños que mueren sin bautizar hasta el rechazo del limbo por los teólogos actuales, había que recorrer un largo camino. Hubo que ir componiendo

pieza a pieza ese mosaico del optimismo salvífico, que sólo puede malograr la mala voluntad del individuo, de la que se sigue esperando que triunfe el poder de la gracia. El que abrió de par en par las puertas a ese optimismo fue el V II.

2. Aportaciones del Concilio. El V. II afirma lo siguiente: el que, siguiendo su conciencia, es ateo, conecta con el misterio pascual; de un modo que sólo Dios conoce, la Revelación contacta con todo ser humano, que tiene así acceso a la fe; los que en la oscuridad buscan a tientas al Dios desconocido no andan lejos del Dios verdadero, si llevan una vida recta. Con estas afirmaciones el Concilio deja claro que la Iglesia no es tanto la comunidad de los únicos salvados, como el sacramento, el germen de salvación para todo el mundo.

Claro que uno puede decir que este optimismo salvífico universal queda en pura hipótesis, ya que puede naufragar por culpa de cada uno, y que esto ya se enseñaba comúnmente antes del Concilio. Ciertamente: ni la Iglesia postconciliar ha proclamado una apocatástasis* ni la preconciliar dejó de anunciar la voluntad salvífica universal. Pero la doctrina preconciliar era muy abstracta y ponía condiciones que, después del Concilio, no pueden mantenerse. El Concilio ha sepultado en el silencio el limbo; tiene la osadía de postular la Revelación y, por consiguiente, una auténtica posibilidad de fe allí donde el anuncio cristiano no llega; no acepta la confesión de ateísmo como prueba clara de que una persona está excluida de la salvación. Todo esto, ciertamente no concuerda con la doctrina tradicional preconciliar.

También se podría objetar. antes, tanto en teoría como en la praxis religiosa, se juzgaba culpables -nunca de un modo absoluto- a los que se oponían formalmente al cristianismo o a la Iglesia, al menos fuera de las áreas religiosas primitivas. Tal actitud no era incomprensible como hoy pudiera parecer. Si, según el v. I, existen argumentos claros, evidentes y accesibles a los hombres de todos los tiempos, a favor tanto de la existencia de Dios y de la Revelación como del origen divino de la Iglesia, se sigue la culpabilidad de los que rechazan dichos argumentos y se oponen a la fe cristiana y a la Iglesia.

De esta doctrina ni rastro en el v: II. El Papa abraza a los jefes de las Iglesias no católicas y a los no cristianos. Un Cardenal de la curia romana puntualiza en Túnez que Mahoma fue un auténtico profeta. Todos los diálogos ecuménicos dan por supuesto que los interlocutores viven en la gracia de Dios. A pesar del rechazo de una teórica reconciliación universal -apocatástasis-, la Iglesia, en el Concilio y en su manera práctica de proceder, parte del supuesto de que la gracia de Dios, no sólo se ofrece a la libre decisión del hombre, sino que se abre camino en ella. Ciertamente que esta actitud tiene una larga historia tras sí. Pero sólo en el v. II se hizo clara e irreversible. Puede ir a más, pero desaparecer, no.

3. El ayer y el hoy. Ayer la teología se preguntaba angustiosamente cuántos se librarían de aquella massa damnata. Hoy se pregunta si lo que debe esperarse no es que se salven todos. Esa pregunta y esa actitud es más cristiana que la de antes y es el fruto de una larga maduración de la conciencia cristiana, que se acerca más al mensaje definitivo de Jesús sobre la victoria del Reino de Dios. Al liberal burgués de hoy esa actitud le puede parecer obvia, porque nada sabe ni del incomprensible juicio de Dios ni de su santidad abrasadora y, por esto, -se le antoja que el mensaje de la victoria de la gracia de Dios en el mundo tiene que ver con una justificación de Dios ante el tribunal de los hombres.

Pero para quien rastrea el misterio de Dios, para quien vislumbra la espantosa lobreguez de la historia humana, el optimismo salvífico universal, por el que, tras larga reflexión, se ha decidido la Iglesia, es un mensaje sorprendente que reclama toda la fuerza de su fe.

Conclusión

Al comienzo he avanzado la tesis de que, con el Concilio, la Iglesia comenzó oficialmente a realizarse como universal. Esa Iglesia universal se ha presentado al mundo y le ha dicho que ella, con todas las fallas de su historia y todas las oscuridades de su futuro, se sabe acogida por Dios, por cuyo amor sin límites se ofrece al mundo como su fundamento, su fuerza y su destino, y lleva a cabo desde sí misma el ofrecimiento de liberación de la historia humana. Con el Concilio, la Iglesia se ha renovado, se ha convertido en Iglesia de los pueblos y, como tal, proclama al mundo un mensaje que, si no es otro que el mensaje de Jesús, hoy se anuncia con la novedad de estar más libre de condicionamientos y de ser más valiente que antes. Desde ambas perspectivas -la del que anuncia y la de lo anunciado- ha acontecido algo nuevo, que es irreversible y permanente. Si nosotros, con la mediocridad aburguesada de nuestra actividad eclesial, estamos aquí y ahora asumiendo y viviendo esta novedad, es otra cuestión. En todo caso, es la tarea que nos queda por delante.

Tradujo y condensó: JOSE ALEU