

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



CATHERINE CORNILLE (ed.)

LOS FUNDADORES DE *CONCILIUM*: UNA HERENCIA PERMANENTE

Textos de

CONGAR, RAHNER, METZ, SCHILLEBEECKX Y KÜNG

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



CATHERINE CORNILLE (ed.)

**LOS FUNDADORES DE *CONCILIUM*:
UNA HERENCIA PERMANENTE**

Textos de
CONGAR, RAHNER, METZ, SCHILLEBEECKX Y KÜNG

evd

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Sharon A. Bong - Vicepresidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Stefanie Knauss - Vicepresidenta
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Michel Andraos	Ottawa-Canadá
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba (Bolivia)
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz de Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Anne-Béatrice Faye CIC	Dakar (Senegal)
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Gusztáv Kovács	Pécs-Hungría
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México/Boston-EE.UU.
Esther Mombo	Limuru-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 Paris (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
via G. Marconi, 2/a-25030 Cizzago (BS, Italia)
<https://concilium-vatican2.org/>



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
Maria Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Oscar Bezzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Thierry-Marie Courau	Francia
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhanmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannaras	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

Editorial. Catherine Cornille 7

YVES CONGAR

La Iglesia como Pueblo de Dios (1 [1965] 9-33) 13

La recepción como realidad eclesiológica (77 [1972] 57-86) 37

Comentario. RICHARD GAILLARDETZ 67

KARL RAHNER

Ideología y cristianismo (*Concilium* 6 [1965] 42-62) 75

El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia
(*Concilium* 46 [1969] 427-448) 95

Comentario. MATT ASHLEY 117

EDWARD SCHILLEBEECKX

El Magisterio y el mundo político (*Concilium* 36 [1968] 404-427) ... 125

El «Dios de Jesús» y el «Jesús de Dios» (*Concilium* 93 [1974]
424-442) 147

Comentario. STEPHAN VAN ERP 165

JOHANN BAPTIST METZ

El problema de una «teología política» (*Concilium* 36 [1968]
385-403) 173

Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable
(*Concilium* 273 [1997] 13-20) 191

Comentario. DIETMAR MIETH 199

HANS KÜNG

A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones.

Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea

ante el horizonte global (Concilium 228 [1990] 289-309) 205

¿El Concilio olvidado? (Concilium 312 [2005] 127-138) 227

Comentario. WERNER JEANROND 241

Otros artículos de los fundadores en *Concilium* 249

En abril de 2021 falleció el último de los fundadores de la revista *Concilium*. Yves Congar, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx y Hans Küng lanzaron la revista en 1965, justo después del concilio Vaticano II. Su objetivo era dar voz a los nuevos vientos teológicos que soplaban en la Iglesia y en la teología y difundir y hacer avanzar las reformas iniciadas durante el Concilio. Cada uno de los fundadores, un gigante de la teología, marcó no solo la dirección de la revista, sino de la teología cristiana en general en la segunda mitad del siglo xx y posteriormente. Fueron pioneros de una nueva forma de hacer teología con un espíritu de apertura al mundo y ampliando los límites de la reflexión teológica al integrar ideas y métodos de las ciencias sociales, la filosofía moderna y la historia. A menudo, las ideas teológicas por las que se hicieron famosos se presentaron por primera vez en sus artículos en *Concilium*, y sus contribuciones también contienen a veces ideas teológicas originales que no se publicaron en otros lugares. Cada uno de ellos editó numerosos números de la revista, y le dio la reputación que sigue teniendo como revista teológica internacional progresista que busca mantenerse fiel a la Iglesia y a la tradición cristiana.

Con el fallecimiento de la generación original, nosotros, los actuales miembros del consejo editorial de la revista, pensamos que es oportuno rendir homenaje a los fundadores publicando de nuevo dos de sus artículos fundamentales. Dado que muchas de sus ideas teológicas siguen siendo relevantes hoy en día, no ha sido fácil hacer una selección entre sus muchas contribuciones a la revista. También

se incluye una lista de la mayoría de sus otros artículos publicados a lo largo de los años. Además, hemos invitado a teólogos expertos en la obra de cada uno de los fundadores a comentar brevemente los artículos reeditados y a situarlos en el contexto más amplio de su obra teológica. Esto añade una dimensión importante y original a este número conmemorativo.

En el caso de Yves Congar, hemos elegido «La Iglesia como Pueblo de Dios», ya que ha marcado profundamente la comprensión de la Iglesia durante y desde el concilio Vaticano II. Fue publicado en el primer número de *Concilium*, y sorprendentemente ofrece una defensa matizada de la expresión «Pueblo de Dios», señalando sus méritos, pero también la necesidad de complementarla con otras metáforas. El artículo sobre «La recepción como realidad eclesiológica» es un recorrido por la historia de la Iglesia que demuestra que la eficacia última de las enseñanzas de la Iglesia no reside en su promulgación, sino en su recepción por parte de los fieles. Al comentar estos artículos, Richard Gaillardetz subraya el papel decisivo que Congar desempeñó en la redacción de muchos de los documentos del Vaticano II y el modo en que sus nociones de la Iglesia como Pueblo de Dios y su comprensión de la recepción, aunque no exentas de polémica en su momento, han dado forma a la noción de sinodalidad que hoy ha adquirido una especial aceptación.

Los artículos de Karl Rahner reflejan su aguda conciencia de los desafíos a la fe y la teología cristianas planteados por el mundo moderno, así como por la evolución interna. Su artículo «Ideología y cristianismo» ofrece argumentos convincentes de por qué la fe cristiana no debe clasificarse como ideología, al tiempo que advierte a los cristianos de las posibilidades y los riesgos de convertirse en ideólogos. El artículo sobre «El pluralismo en la teología y la unidad de confesión en la Iglesia» parece tener más peso hoy que en su época. Rahner señala la cruda realidad de que no parece haber un terreno común o un discurso que permita a los teólogos discrepar o incluso darse cuenta de en qué difieren sus marcos, o cómo evaluar las diferentes teologías. Aunque no ofrece respuestas ni soluciones a este problema, señala la posibilidad de experimentar la unidad en la vida y la acción sacramental en el mundo. En su comentario sobre estos textos, Matthew Ashley ofrece una útil aclaración de algunos

de los términos e ideas de Rahner, como el término «transmanencia», y la famosa noción de «experiencia trascendental». También llama la atención sobre la valentía y la originalidad teológica de Rahner, pero también sobre su humildad a la hora de afrontar cuestiones teológicas difíciles.

Los artículos seleccionados de Edward Schillebeeckx ofrecen una ventana a su exploración de algunas de sus nociones y temas característicos, como la importancia de las «experiencias de contraste» en la experiencia cristiana y la reflexión teológica, y la necesidad de que la Iglesia se comprometa en el mundo de la política a través de una perspectiva crítica y profética informada por la noción del Reino de Dios. Inspirado fuertemente en Metz, Schillebeeckx también afirma el mundo y la historia como fuente de revelación continua y el papel del Magisterio en el discernimiento y el compromiso con la verdad revelada en la historia. En su comentario sobre estos artículos, Stephan van Erp señala que en el pensamiento de Schillebeeckx se produjo un cambio radical hacia la experiencia y un enfoque hermenéutico después del Vaticano II. Contra la crítica de que priorizaba o enfatizaba la experiencia sobre la revelación, van Erp señala que Schillebeeckx veía la cruz como el símbolo de la irreducibilidad de la fe y la esperanza cristianas a la experiencia y la realidad vividas.

Los artículos de Johann Baptist Metz elegidos para este volumen se centran en su monumental contribución al desarrollo de la teología política, y en su reflexión sobre el lugar del mal y el sufrimiento en la reflexión teológica cristiana. Ambos artículos subrayan la necesidad de que la Iglesia se comprometa plenamente con las realidades sociales y políticas, o más bien despliegue las potencialidades sociopolíticas de la fe, sin ofrecer respuestas fáciles o listas a la realidad del pecado y el sufrimiento. Aunque la Iglesia debe comprometerse con el mundo, su orientación escatológica proporciona una lente crítica y liberadora sobre el presente. En su comentario, Dietmar Mieth, él mismo una de las primeras generaciones de editores de la revista, llama la atención sobre el particular enfoque de Metz sobre el sufrimiento, no como un problema que debe explicarse en relación con el pecado y el mal, sino como una realidad que exige la solidaridad cristiana y la reflexión teológica crítica. Esto es lo que se

expresa a través de la noción de mística de los ojos abiertos. Exige una desprivatización de la teología y su compromiso con la teoría crítica. Sin embargo, Mieth plantea cuestiones sobre el papel de la Iglesia, una institución que no está libre de pecado, en este proceso.

Muchas de las contribuciones de Hans Kūng a la revista se han centrado en el desarrollo de un consenso ético entre las religiones del mundo y el desarrollo de un «*ethos* mundial». El artículo que se vuelve a publicar en este volumen ilustra el hecho de que Kung no era ni mucho menos ingenuo en cuanto a las diferencias y los «enormes desacuerdos» entre las religiones en cuanto a su respectiva interpretación de los principios éticos básicos. Y, sin embargo, siguió comprometido hasta el final de su vida con la importancia de desarrollar normas éticas de vida comunes entre las religiones como base para la paz mundial. El artículo «¿El Concilio olvidado?» refleja el espíritu crítico de Kūng y su intrépido desafío a la Iglesia. Al tiempo que aplaude los numerosos avances que se han producido desde el Vaticano II en los ámbitos del ecumenismo, la libertad religiosa, la liturgia y la apertura al mundo secular, también llama la atención sobre su carácter inacabado y sobre la necesidad de reformas en los ámbitos de la moral sexual, el celibato sacerdotal, la elección de los obispos y del Papa. En su comentario sobre los artículos de Kūng, Werner Jeanrond llama la atención sobre su énfasis en la necesidad de una crítica y reforma continuas de la Iglesia y la sociedad, y señala la importancia central de lo *humanum* como criterio central en este proceso de reforma. Nos recuerda que, para Kūng, toda ética debía basarse en la religión, o en una referencia a lo incondicional como base del comportamiento ético.

Los fundadores de *Concilium* eran todos blancos, hombres y clérigos. Pero no tuvieron miedo de impulsar la agenda teológica y de arriesgarse a ser criticados y condenados al ostracismo por el Magisterio y por las voces teológicas más conservadoras. Cada uno de ellos también fue investigado por sus puntos de vista teológicos en determinados momentos de su carrera. Pero su valentía y su intrepidez han abierto las puertas a nuevas voces y a nuevos desarrollos teológicos. La composición del consejo editorial de *Concilium* ha avanzado mucho desde entonces, incluyendo a muchas mujeres, laicos y religiosos, y personas de color. La revista también ha llegado a

dar más voz a las personas que se encuentran en los márgenes de la Iglesia, y a una variedad de formas de teología de la liberación. Todo esto, sin embargo, es parte de su legado, de su atención a las realidades vividas, a la voz de la gente, a las experiencias de contraste, y a la necesidad de que la Iglesia se desprivatice y se comprometa en los ámbitos de la política y la ética. Por esto y mucho más, la revista *Concilium* y el mundo de la teología cristiana tienen una enorme deuda con ellos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS

Por intervención de la Comisión Coordinadora, se incorporó un capítulo *De Populo Dei in genere* al esquema conciliar *De Ecclesia*, entre el capítulo I, Sobre el misterio de la Iglesia, y el capítulo Sobre la jerarquía y en particular sobre los Obispos. Con ello se intentaba, una vez indicadas las causas divinas de la Iglesia en la Santísima Trinidad y en la Encarnación del Hijo de Dios: 1) mostrar cómo esa misma Iglesia se construye en la historia humana; 2) mostrar cómo se extiende en la humanidad a distintas categorías de hombres diversamente situados con respecto a la plenitud de vida que se halla en Cristo y cuyo sacramento es la Iglesia por él fundada; 3) exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ellos, de oficio o estado, en el plano de la dignidad de la existencia cristiana.

La primera intención queda exactamente esbozada en el texto conciliar. Estamos, pues, bastante lejos de satisfacer el requerimiento expresado por el Santo Padre en su alocución del 17 de octubre de 1963 a los Observadores: «Ese desarrollo, que pedís en vuestros votos, de una “teología concreta e histórica”, “centrada en la Historia de salvación”, lo suscribimos de buen grado, por nuestra parte, y la sugerencia nos parece realmente digna de ser estudiada y profundizada». A la tercera intención se le hace amplio honor, aunque sin haber llegado a desarrollar una antropología cristiana, una imagen del hombre cristiano. De suerte que, por último, después de una primera parte, sustancial, que responde a esta tercera intención, el capítulo *De Populo Dei* presenta —sin emplear esta palabra, que habría suscitado interminables debates— uno *De membris Ecclesiae*

(segunda intención). Estas dos partes quedan unidas por un párrafo sobre la universalidad o catolicidad del Pueblo de Dios.

La iniciativa tomada por la Comisión Coordinadora es un hecho de notables consecuencias. El nuevo capítulo no es importante tan solo por su contenido: lo es ya por su título y por el lugar que se le ha asignado. Las palabras tienen su valor y, puede decirse, su vitalidad propia. La expresión «Pueblo de Dios» encierra tal densidad, tal savia, que es imposible emplearla para designar esa realidad que es la Iglesia, sin que el pensamiento se vea envuelto en determinadas perspectivas. En cuanto al lugar asignado a este capítulo, es conocido el alcance doctrinal, con frecuencia decisivo, del orden puesto en las cuestiones y del lugar concedido a cada una de ellas. En la *Suma* de santo Tomás, el orden y el lugar son, para un dato determinado, un elemento muy importante de inteligibilidad. En el esquema *De Ecclesia* se habría podido seguir la secuencia de Misterio de la Iglesia, Jerarquía, Pueblo de Dios en general. En tal caso se habría dejado de hacer honor a la tercera intención arriba expresada: exponer lo referente a la cualidad común de todos los miembros de la Iglesia, *antes* de lo que puede diferenciarlos según la función o el estado de vida. Además se habría sugerido la idea de que, en la Iglesia, el valor primero es la organización jerárquica, es decir, la distribución de los miembros según un orden de superioridad y de subordinación. Se ha seguido, en cambio, la secuencia de Misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, Jerarquía. Así se colocaba como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o la realidad de una ontología de gracia, y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social. ¿No es ese mismo el camino seguido por el Señor, quien comenzó a hacer y reunir discípulos, de entre los cuales eligió doce, a los que hizo Apóstoles suyos, eligiendo después entre ellos a Simón Pedro, para erigirle en cabeza del Colegio apostólico y de la Iglesia? ¿No es eso lo que hallamos al estudiar el importante tema del servicio y de la Jerarquía como servicio en el Nuevo Testamento?¹ Y precisamente en el seno de un pueblo totalmente caracterizado por el

¹ Véase *La Hiérarchie comme service d'après le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam, 39), París, 1962, págs. 67-99 (recogido en *Pour une Église servante et pauvre*, París, 1963).

servicio como por su forma propia de existencia son colocados algunos miembros en una posición de mando, la cual no es, a fin de cuentas, más que un puesto de responsabilidad en el servicio. Las consecuencias de la decisión tomada al poner el capítulo *De Populo Dei* en el lugar que decimos se irán manifestando con el tiempo. Estamos convencidos de que serán considerables. De ahí resultará un nuevo equilibrio del tratado de la Iglesia, en el sentido del versículo 12, capítulo IV, de la *Epístola a los Efesios*, donde san Pablo define así el lugar y el papel de las funciones jerárquicas: «Organizando así a los santos (es decir, a los cristianos) para la obra del ministerio (que es obra de todo el cuerpo y que san Pablo define como) la construcción del Cuerpo de Cristo».

Sin embargo, en el capítulo II de su esquema *De Ecclesia*, el Concilio ha incorporado solo parcialmente el trabajo de recuperación de la noción bíblica de Pueblo de Dios, que ha sido uno de los rasgos de la eclesiología católica en los años 1937-1957².

La renovación de la idea de Pueblo de Dios en la teología contemporánea

No es siempre posible precisar el brote primero y el origen de algunas ideas que, a la vuelta de unos años, han conquistado ampliamente a la opinión. La idea de «Pueblo de Dios» se fue afirmando en la teología católica durante los años 1937-1942.

Su redescubrimiento fue obra de unos hombres que, superando el punto de vista más bien jurídico de una fundación de la Iglesia hecha una vez por Cristo, buscaban en el conjunto de las Escrituras el desarrollo del Plan de Dios. Y llegaron así a descubrir la continuidad de la Iglesia respecto de Israel, a situar el hecho de la Iglesia en la

² Se produjo un redescubrimiento de la idea de Pueblo de Dios, con anterioridad a los estudios críticos de Koster y Cerfaux, como simple fruto del esfuerzo con que, en diversos ambientes, se procuraba entonces vincular la Iglesia a sus fundamentos bíblicos y al Plan de Dios inaugurado en Abrahán. Véanse las referencias en U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, Múnich, 1962, pág. 202, núm. 62. Nuestro estudio allí citado, publicado en francés en *Esquisses du Mystère de l'Église*, París, 1941, págs. 11s, había sido redactado en mayo de 1937.

perspectiva más amplia de la historia de salvación y a concebirla como el pueblo de Dios tal como existe en los tiempos mesiánicos. Esto iba ligado al redescubrimiento de la naturaleza o de la dimensión histórica de la Revelación y de la institución salvífica, redescubrimiento que culminaba en el de la escatología. Y todo ello se producía en un momento en que, gracias al movimiento litúrgico y, sobre todo, a la Acción Católica, se comprendía de una forma nueva que la Iglesia no es solamente institución, conjunto de medios objetivos de gracia, sino que está compuesta por los hombres que Dios llama y que responden a este llamamiento.

El naciente movimiento litúrgico y la Acción Católica, ya en pleno desarrollo, habían llevado a un descubrimiento entusiasta de la noción de Cuerpo místico. El estudio crítico llegaba entonces. En un librito incisivo, el P. M. D. Koster discutía cierta idea de la Iglesia como Cuerpo místico (1940)³. Idea que, según él, había contribuido a mantener la eclesiología en un estado precientífico. Ya era hora de pasar a la elaboración de una verdadera definición de la naturaleza de la Iglesia; había que buscarla en la idea de Pueblo de Dios (de Cristo), en el cual entran los hombres por el bautismo y son ordenados por la confirmación y el Orden: los sacramentos que, por imprimir carácter, son a la vez signos jurídicos por las que se estructura visiblemente el Pueblo de Dios, y símbolos sobrenaturales y eficaces de la gracia por los que ese pueblo consigue la vida sobrenatural y la salvación.

Poco después, a partir de un punto de vista totalmente distinto y empleando una técnica diversa —la del análisis filológico-exegético—, el canónigo L. Cerfaux demostraba que el concepto de cuerpo (místico) no era para san Pablo el concepto *fundamental* por el que se *define* la Iglesia⁴. San Pablo había partido de la idea judía de Israel como Pueblo de Dios al que pertenecen el testamento y las prome-

³ M. D. Koster, O. P., *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940. K. Adam criticó vivamente el libro en «Theol. Quartalschrift» (Tubinga), 1941/4, págs. 145-166. También del mismo, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg, 1950; *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft*, en «Die Neue Ordnung», 4 (1950), págs. 206s.

⁴ L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Unam Sanctam, 10), París, 1942. Traducción española, *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao, 1963.

sas, el conocimiento y el culto del verdadero Dios, su Presencia. Los cristianos son el Pueblo *nuevo*, en continuidad profunda con Israel, y su asamblea, lo mismo que la de Israel, se llama «iglesia de Dios». Si san Pablo había llamado «Cuerpo de Cristo» al nuevo Israel según el Espíritu, era simplemente para expresar, por una parte, la unidad profunda en Cristo de las comunidades o «iglesias» y, por otra, la existencia celeste de la Iglesia, su unión mística con Cristo: al decir «Cuerpo de Cristo» se aludía tan solo a un atributo trascendente de la Iglesia, cuya definición —si se quiere emplear esta palabra— es, en el plano del concepto fundamental, «Pueblo de Dios». El exegeta protestante A. Oepke está de acuerdo con Mons. Cerfaux, si no en todas las consideraciones técnicas, sí en las conclusiones⁵. Evidentemente, no vamos a presentar ahora los numerosos estudios estrictamente exegéticos consagrados al tema del Pueblo de Dios⁶. Más de

⁵ A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh, 1950; también en *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus*, en «Theologische Literaturzeitung», 79 (1954), col. 363-368. Oepke muestra que ya en el pensamiento judío hay, lógicamente, un paso de *pueblo* a *cuerpo*, pero no viceversa. La noción de cuerpo es una construcción, una elaboración, no un concepto primero. San Pablo partió de la idea de Pueblo de Dios: de ello habla en su predicación misional y cuando propone su doctrina de la justificación. Solo después pasa, como a una doctrina más profunda, para uso de los fieles, a la afirmación de Cristo *en* nosotros y a todas las consecuencias éticas de la *vita in Christo*.

⁶ Citemos en particular a H. F. Hamilton, *The People of God*, 2 vols., Oxford, 1912 (tiene interés eclesiológico: muestra el significado permanente del A. T. y de su religión, el nacimiento y el significado de las funciones o del ministerio eclesiástico); E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, 1938; H. Sstrathmann, art. *Laos* en el *Theol. Wörterbuch zum N. T.* de Kittel, t. IV, págs. 29-57 (fasc. aparecido en 1938); N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo, 1941: estudio fundamental, poco tenido en cuenta por razón de la Guerra, pero reeditado en 1962; C. Spicq, *L'Église du Christ*, en *La Sainte Église universelle* («Cahiers théol. de l'actualité protest.»), Neuchâtel y Paris, 1948, págs. 175-219 (católico); F. Asensio, *Yahveh y su pueblo*, Roma, 1953 (católico); J. M. Nielsen, *Gottesvolk und Gottessohn. Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments*, Frankfurt, 1954 (católico); G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart, 1929, y *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1957; H. J. Kraus, *Das Volk Gottes im Alten Testament*, 1958 (traducción francesa, *Le Peuple de Dieu dans l'A. T.*, Neuchâtel-Paris, 1960); W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien*

un tratado reciente de eclesiología da cabida a la noción de Pueblo de Dios o incluso está estructurado en ese marco. Tras escribir *The Spirit and the Bride* (Londres, 1935), donde presentaba a la Iglesia como Esposa purísima del Señor de la gloria, en lo absoluto de su existencia sobrenatural, Dom Anschaire Vonier publicaba un libro menor titulado *The People of God* (Londres, 1937), en el cual estudiaba —o, al menos, evocaba— el aspecto humano e histórico de esa Iglesia. Según él, «Iglesia» aludía al aspecto sacramental y cultual: «Pueblo de Dios», al elemento de vida, vida total de Dios en la humanidad. Nuestra noción se tomaba, por tanto, en el sentido de la historia de salvación y como concepto compensatorio de una noción excesivamente perfecta, gloriosa, de la Iglesia.

El tema es tratado más bíblicamente por el Padre Frank B. Norris, *God's own People. An Introductory Study of the Church* (Baltimore, 1962). La Iglesia es el pueblo que Dios se ha formado, que estaba como en gestación en la historia de Israel y fue constituido en la forma de Iglesia que nosotros conocemos por obra del Verbo encarnado y el envío del Espíritu Santo.

En la teología de lengua alemana es donde el tema del Pueblo de Dios ha penetrado más la eclesiología. M. Schmaus le dedica una sección de información positiva en su *Dogmática*⁷. I. Backes la ha tratado con insistente interés, aportando, por su parte, una rica colección de textos⁸. Podríamos citar varios autores más⁹. Aludamos tan solo a la

zur *Theologie des Matthäus Evangeliums*, Leipzig, 1959; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumvolk. Eine Studie zur Traditions-geschichte und Theologie des Erwählungs-gedankens*, Zürich-Stuttgart, 1960.

⁷ *Katholische Dogmatik*, t. III/1: *Die Lehre van der Kirche*, Múnich, 1958, págs. 204-239.

⁸ *Die Kirche als Volk Gottes im Neuen Bund*, en «Trierer Theolog. Zeitschrift», 69 (1960), págs. 111-117; *Gottes Volk im Neuen Bunde*, *ibid.*, 70 (1961), págs. 80-93; *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, en *Kirche, Volk Gottes*, editado por H. Asmussen, Stuttgart, 1961, paginas 97-129.

⁹ H. Hanssler, *Das Gottesvolk der Kirche*, Düsseldorf, 1960 (no trata realmente nuestro tema; explica, en términos accesibles al gran público, la acción de los cristianos en el mundo); O. Semmelroth, *Um die Einheit des Kirchenbegriffs*, en *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Colonia, 1957, págs. 319-335 (sobre todo, págs. 321-323) (traducción española, *Panorama de la Teología actual*, Ma-

sólida elaboración del canonista Kl. Mörsdorf, bastante en consonancia con el esfuerzo del P. M. D. Koster¹⁰. Define la Iglesia como un pueblo de Dios, estructurado según el tipo de un cuerpo orgánico con miembros y cabeza, es decir, según cierto orden jerárquico; un pueblo finalmente reunido para realizar el reino de Dios. Este pueblo de Dios está estructurado y organizado sobre una base sacramental por las consagraciones del bautismo, de la confirmación (que es coronación del bautismo) y del orden, jerarquizado en diaconado, presbiterado y episcopado. Todos los miembros de ese pueblo toman parte en la actividad de la Iglesia, y Mörsdorf desarrolla aquí toda una teología muy positiva del laicado, si bien algunos se distinguen entre los demás por una manera diversa de tomar parte en tal actividad en el triple ámbito del culto, la enseñanza y el pastoreo.

Interés que presenta y servicios que puede prestar la idea de «Pueblo de Dios» en orden a concebir y exponer el misterio de la Iglesia

Valor histórico. La noción de Pueblo de Dios sirve, en primer lugar, para expresar la continuidad de la Iglesia respecto de Israel. Lleva por sí misma a descubrirla en una historia dominada y definida por el plan de Dios para con los hombres, que es plan de alianza y salvación: Pueblo de Dios hace referencia a Plan de Dios y, por tanto, a Historia de salvación. De este plan y de esta historia sabemos que se

drid, 1961, págs. 401-422). El P. Karl Rahner utiliza el vocablo «Pueblo de Dios» en un sentido particular, para designar a la humanidad en cuanto que se halla, gracias a Cristo, consagrada a Dios y en una situación objetiva de salvación posible para todos los hombres; la Iglesia esta llamada a constituir esa humanidad salvada, como sociedad formal: véase *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln-Colonia, 1955, págs. 84ss; traducción española, *Escritos de Teología*, t. II, Madrid, 1961.

¹⁰ *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung*, en «Theologie und Seelsorge», 1944, págs. 115s; *Die Stellung der Laien in der Kirche*, en «Revue de Droit Canonique», vol. 10-11 (*Mélanges en l'honneur de S. E. Cardinal Julien*), 1960-1961, págs. 214-234. En su *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 7, 1953, pág. 25, Mörsdorf define la Iglesia como «el nuevo Pueblo de Dios existente según cierto orden jerárquico, reunido para realizar el reino de Dios».

traduce en una intervención histórica, positiva y graciosa de Dios, pero sabemos también que semejante intervención, por *singular* que sea (rasgo esencial a su carácter histórico), afecta a la totalidad de los hombres, e incluso de la creación, ligada con ellos en su destino.

Conectando así la Iglesia con el Antiguo Testamento, se le atribuyen *ipso facto* todos los valores que pertenecen a la noción bíblica de Pueblo de Dios y que determinan el estatuto religioso de este pueblo: *a*) la idea de *elección y llamamiento ecclesia = convocatio*). Esta idea estaba demasiado olvidada en los tratados clásicos *De Ecclesia*: ¿qué relación había, en efecto, entre el tratado de la Predestinación o el de la Gracia, por un lado, y el de la Iglesia, por otro? La elección, en la Escritura, no es un privilegio, sino que va siempre acompañada de un servicio y de una misión: una persona es elegida y puesta aparte *para* la realización de un plan de Dios que está por encima de ella. Toda la Biblia esta penetrada por la idea de *Pars pro toto*, que se halla en la de primicias; *b*) la idea, tan fecunda de *alianza*; *c*) la de consagración a Dios: el Pueblo de Dios está destinado a alabarle, a ser su testigo, a vivir para servirle, para glorificar y hacer que se glorifique su nombre. Este Pueblo pertenece a Dios: *populus acquisitionis* (1 Pe 2,9); *d*) en fin, la idea de promesas: no solo de las promesas de asistencia («Yo estaré contigo», Ex 3,12; Mt 28,20), sino de las promesas de cumplimiento, con la consiguiente tensión hacia el futuro y, finalmente, hacia la escatología. Una de las más importantes recuperaciones de la teología católica contemporánea es la del sentido escatológico, el cual supone un sentido de la Historia y del Plan de Dios que conduce todo a una consumación. Es algo nuevo y mucho más que un estudio estático «de Novissimis», según se hacía usualmente en los Manuales de Teología. Parece ser que, en la presentación de la Religión —especialmente como culto y como conjunto de obligaciones morales— heredada de los clásicos del siglo xvii, habíamos perdido un poco el sentimiento de que el Cristianismo presenta *una esperanza*, una esperanza total, incluso para el mundo llamado material. Esa Religión «razonable» había permitido que se laicizase la escatología. De hecho, al tiempo que los cristianos descuidaban este aspecto de su mensaje, nacían los filósofos de la Historia (Vico, Montesquieu), los cuales preparaban las grandes interpretaciones modernas de una Historia del Mundo sin Dios ni Cristo (Hegel,

Marx). Frente a una Religión sin Mundo, los hombres formulaban el ideal de un Mundo sin Religión. Ahora salimos de esa miserable situación: el Pueblo de Dios vuelve a tomar conciencia de su carácter mesiánico y de que es el portador de la esperanza de una consumación del Mundo en Jesucristo.

Así pues, la idea de Pueblo de Dios introduce en la consideración de la Iglesia un elemento dinámico. Ese pueblo tiene una vida y se halla en marcha hacia un término fijado por Dios. Elegido, instituido y consagrado por Dios para que sea su siervo y su testigo, el Pueblo de Dios es, en el mundo, como el sacramento de la salvación ofrecida al mismo mundo. Eso es lo que se quiere decir con la afirmación de que Dios, porque anhela (con voluntad antecedente) la salvación de todos los hombres, ha puesto en el mundo una causa, de por sí suficiente, para llevar efectivamente a término ese querer. Y así ha puesto en el mundo a Jesucristo y, dependiendo de él, derivada de él, a la Iglesia, pueblo mesiánico formado según la nueva y definitiva Disposición de la alianza, pueblo que vive de los bienes de esa alianza por los medios que para ello ha dispuesto el Señor. El pueblo de Dios, formado por la Revelación, las instituciones y los sacramentos de la nueva y definitiva Disposición de la alianza está en medio del mundo y es para el mundo el signo y como el sacramento de la salvación ofrecida a todos los hombres.

Pueblo en marcha hacia una consumación, pueblo siervo y testigo, el Pueblo de Dios está llamado a proseguir su propia dilatación, según la admirable expresión con que tantos textos antiguos expresan la idea de Misión. Aspecto frecuentemente expresado en los textos litúrgicos y, muy en concreto, en términos de *populus* o de *populi*.

Al situar a la Iglesia en el marco de la Historia de salvación, la noción de Pueblo de Dios permite particularmente abordar la difícil e importante cuestión de Israel, es decir, del pueblo judío según la carne, el que actualmente ha «fallado» (Rom 11,11), pero que sigue siendo pueblo elegido y amado por Dios¹¹. La relación del «misterio» de Israel con el de la Iglesia, cuya comprensión no podemos por

¹¹ Cf. P. Démann, *Israël et l'unité de l'Église*, en «Cahiers Sioniens», 1953/1, pág. 23 de la separata.

menos de buscar, solo puede considerarse adecuadamente en una perspectiva de Historia de salvación, tanto por lo que se refiere al enraizamiento de la Iglesia en Israel como por lo que afecta al destino del pueblo judío en el marco de la escatología (véase Rom 9–11).

Valor antropológico. Con frecuencia, al describir o pronunciar la palabra «Iglesia», se piensa en la institución como tal. A veces, en estas condiciones, la Iglesia fue considerada y lo es todavía independientemente de los hombres, como si no estuviera esencialmente compuesto de cristianos. Hasta el punto de que algunos textos distinguen entre «la Iglesia» y los hombres, casi oponiéndolos como la institución mediadora y aquellos en cuyo beneficio funciona la institución¹². Con ello se designa algo efectivamente real, que tiene su verdad. Sin embargo, al hablar así, se deja de lado un aspecto esencial de la Iglesia, el aspecto de que está compuesta por los hombres que se convierten al Evangelio. En tal aspecto se fijaban especialmente los Padres. El estudio de estos nos ha convencido de que uno de los rasgos decisivos de su pensamiento eclesiológico es que, para ellos, la eclesiología incluía una antropología¹³. De ahí que los Padres expongan tan a menudo su visión de la Iglesia explicando el

¹² Por ejemplo, el texto del Catecismo austríaco de 1894, que se repite, en cuanto al contenido, en el Catecismo alemán de 1925 (¡las cosas han cambiado después!):

—¿Para qué fundó Jesucristo la Iglesia?

—Jesucristo fundó la Iglesia para que llevara los hombres a la felicidad eterna.

—¿Cómo lleva la Iglesia los hombres a la felicidad eterna?

—La Iglesia lleva los hombres a la felicidad eterna ejerciendo, con el auxilio de Dios, la triple función de Cristo, es decir, su magisterio, su sacerdocio y su función regia.

(Cf. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, en «Zeitsch. f. kath. Theol.», 73 (1951), págs. 129-169; 313-346; pág. 330.)

¹³ El sentido de la eclesiología patristica parece conservarse vivo en el pensamiento ortodoxo. Durante la discusión del esquema *De Ecclesia*, en la segunda sesión del Concilio, hablábamos un día con dos amigos, observadores ortodoxos —el P. Nissiotis y el P. Alejandro Schmeeman—, quienes nos decían: «Si nosotros tuviéramos que hacer un *De Ecclesia*, escribiríamos un capítulo sobre el Espíritu Santo y otro sobre el hombre cristiano. Tras ello no sería necesario proseguir: estaría dicho lo esencial... Es exactamente lo contrario de una ecle-

tipo de los personajes bíblicos (Abrahán, Rahab, María, Magdalena, etc.) o alguna parábola evangélica. Y es que la Iglesia está formada por hombres que se abren al llamamiento de Dios, por los cristianos que viven esa relación religiosa en la que la fe amorosa nos pone con Dios... La liturgia no procede de otro modo. Para ella, la Iglesia es la comunidad de los fieles que marchan por los caminos de salvación; Iglesia que designa a menudo con la expresión *populus tuus*¹⁴.

En la comunidad en que realiza su propia salvación y se santifica, el hombre cristiano aporta a todos el beneficio de los dones espirituales que ha recibido. Actualmente estamos tomando de nuevo conciencia, por una parte, de la variedad de los carismas o dones espirituales concedidos a muchos fieles y, por otra, de la acción saludable, de la verdadera maternidad espiritual ejercida por la comunidad de los cristianos¹⁵.

Es cierto que la noción de Pueblo de Dios es muy adecuada para tomar sobre sí tales realidades, pero conviene reconocer que la de «Cuerpo (místico)» no lo es menos.

Valor de historicidad. La liturgia emplea también con frecuencia la expresión *Populus tuus* en un contexto de penitencia; por ejemplo, en las colectas de Cuaresma (véanse los textos en Schmaus, *op. cit.*, págs. 205s, y en A. Schaut, citado en número 14). *Populus Dei* designa en tales textos la comunidad de los hombres para quienes se pide la ayuda de Dios, su misericordia, las gracias de fidelidad o de conversión: ese Pueblo es el beneficiario del acto por el que Dios perdo-

siología tal como la hemos conocido, prácticamente reducida a una teoría, bastante jurídica, de la institución, o a una «jerarquología».

¹⁴ Véase *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache bis zum Elften Jahrhundert*, ges. u. dargeb. v. V. Manz, Beuron, 1941; A. Schaut, *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen d. Kirche im römischen Messbuch*, en «Benediktinische Monatschrift», 25 (1949), págs. 187-196: *populus* se encuentra 90 veces en el Misal romano, *ecclesia*, 80 veces; *familia*, 12 veces. Para el Leoniano, véase P. T. Garriaga, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico-teológico*, Barcelona, 1958, págs. 300s.

¹⁵ Sobre este punto, véase K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Friburgo, 1958 (traducción francesa con un prefacio nuestro: *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, París, 1964).

na y salva, a menudo con una referencia tipológica a las distintas «salvaciones» de que fue objeto Israel, comenzando por la salida de Egipto y el paso del mar Rojo. La expresión «Pueblo de Dios», para señalar el aspecto de que la Iglesia está compuesta de hombres en marcha hacia el Reino, sirve para traducir los valores de historicidad. Como había advertido perfectamente Dom A. Vonier, ahí está el «lugar» donde se sitúan en la Iglesia las faltas y los pecados, la lucha por una mayor fidelidad, la necesidad permanente de reforma y los esfuerzos que a ella responden. La Iglesia como institución no tiene que convertirse. Sin embargo, puede tener necesidad de ser reformada en algunas de sus partes, si se trata al menos de la existencia y de las formas históricas de la institución. Pero es notable que la época de los Padres —que, a este respecto, podemos prolongarla hasta mediados del siglo XI— no conociera el tema medieval y moderno de la *reforma de la Iglesia*, sino que hablaba de la *reforma del hombre* o del cristianismo de acuerdo con la imagen cuya semejanza se ha empañado en él¹⁶: punto de vista antropológico.

Interés por la cuestión de la Constitución de la Iglesia. La categoría «Pueblo de Dios», según resulta de la Sagrada Escritura, permite afirmar a la vez la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica o funcional de los miembros. Ya en Israel la condición sacerdotal y real de todo el pueblo como tal (cf. Ex 19,5-6) no impedía, sino que más bien reclamaba la existencia de un sacerdocio instituido y ordenado para el servicio del culto público. El pueblo sacerdotal, real y profético, el pueblo totalmente consagrado y testigo, estaba organizado por las funciones sacerdotal, real y profética. Esta idea, ilustrada por toda la historia de Israel, está como condensada y sistematizada en un pasaje del *Deuteronomio* (17,14–18,22). A este respecto, la noción de «cuerpo» prestaría los mismos servicios que la de «pueblo». Además, para las realidades cristianas, es una especie de tipo o modelo al que se ajusta la concepción de tales realidades¹⁷. Tenemos siempre un conjunto de

¹⁶ Véase sobre esto G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), 1959.

¹⁷ Véase a este propósito J. Auer, *Corpus Christi mysticum*, en *Die Kirche und ihre Aemter*. Festgabe Kardinal J. Frings, Colonia, 1960, págs. 1-23; *Das*

miembros, que viven y actúan, que participan en la cualidad o dignidad de vida del cuerpo, y una estructura de funciones con una cabeza, para asegurar la unidad y la conducta del todo. En un pueblo, todos los ciudadanos toman parte en la vida de la ciudad y ejercen las actividades específicas de la misma...¹⁸ Ya hemos visto el significado, en esta línea, del capítulo *De Ecclesia*. Añadamos ahora una consideración que, por lo demás, no es ajena a ese capítulo y que enlaza con la idea del sacramento de salvación arriba expresada. Es el pueblo de Dios así estructurado quien tiene la misión y representa en el mundo el *signo de salvación* establecido por Dios, de manera definitiva, total y suficiente de por sí, *in Christo et in Ecclesia*¹⁹.

Valor respecto de las comunidades locales y de la Iglesia universal. Es este un punto que se toca varias veces, de forma bastante feliz, en el esquema *De Ecclesia*²⁰. Y se toca bajo los dos aspectos: el de la comunidad local como asamblea de celebración eucarística —aspecto predilecto de la teología alemana— y el de las Iglesias particulares como representantes, en cierto modo, dentro de la Iglesia, de la diversidad de los pueblos y de las culturas. Como se ve, este punto afecta vivamente tanto a la Pastoral como al Ecumenismo y a las Misiones. En estos diferentes campos es muy importante proponer, dentro de la Iglesia total y con relación a ella, una teología de la comunidad local como realización de la *Ecclesia* y una teología de las Iglesias particulares —nacionales, por ejemplo— en su relación con la catolicidad. En los Padres y en la liturgia, *populus* designa a menudo la asamblea local, sobre todo la asamblea eucarística, en que se

«Leib-Modell» und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche, en «Münchener Theolog. Zeitschr.», 12 (1961), págs. 14-38.

¹⁸ Es un punto en que insiste santo Tomás en uno de los textos donde habla de la Iglesia como Pueblo y Ciudad de Dios: *Com. in Ephes.*, c. 2, lect. 5, en relación con su doctrina sobre la Ciudad y los regímenes políticos.

¹⁹ Véase P. Barrau, *Le Laïcat, signe de l'Église*, en «Mases Ouvrières», núm. 135 (nov. 1957), págs. 130-188; Padre Crespin, *Qu'est-ce qu'un laïc?*, en «Lettre aux Communautés de la Mission de France» feb. 1962.

²⁰ En el cap. *De populo Dei* y en el *De Episcopis*, a propósito de las iglesias particulares y a propósito del sacerdocio y de su ejercicio en las comunidades locales.

realiza ya el profundo misterio de la Iglesia²¹. Es sabido que los exegetas están de acuerdo en entender los términos del encabezamiento de las epístolas de san Pablo —por ejemplo, a los corintios— en este sentido: «A la Iglesia de Dios en cuanto que existe o se realiza en Corinto». También podría decirse: «Al Pueblo de Dios en cuanto que existe en Corinto». Pero se trata de un pueblo único, reclutado a través del mundo entero para *el* reino de Dios... En cuanto a los pueblos terrestres, que se caracterizan por una manera de ser particular y poseen valores originales de cultura o de humanidad, todos tienen evidentemente lugar en la catolicidad del Pueblo de Dios o de la Iglesia: esto, que pertenece a una teología de la catolicidad y en favor de lo cual podrían alegarse docenas de textos patrísticos e incluso litúrgicos²², figura también en el capítulo *De Populo Dei* del esquema conciliar.

Se advierte, pues, que este capítulo ha incorporado, de una u otra manera, todos los valores principales de la idea de Pueblo de Dios, pero especialmente el valor de igualdad en la dignidad de la existencia cristiana y los del capítulo *De membris*. Los demás valores que acabamos de enumerar quedan sugeridos o expresados de paso más que desarrollados.

Desde el punto de vista pastoral, la noción de Pueblo de Dios se presta a una catequesis sumamente realista y a comunicar un sentido concreto y dinámico de la Iglesia. Se puede mostrar cómo, de entre todos los pueblos de la tierra, Dios reúne un pueblo que es estrictamente suyo: el pueblo *de Dios*. De entre todos los pueblos no solo en el sentido antropológico y casi político de la palabra —a este respecto, la Fe y la caridad, al trascender todas las diferencias, no destruyen ningún vínculo natural válido, antes bien asumen, purifi-

²¹ Véase J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Múnich, 1954, págs. 159s.

²² En los Padres y muy a menudo en la Liturgia latina, sobre todo en relación con el bautismo y la maternidad que en él ejerce la Iglesia, *populi* (en plural) designa a los fieles en cuanto que ingresan en la comunidad cristiana y forman comunidades. La expresión se refiere tanto a la Iglesia en cuanto comunidad como a la Iglesia en expansión dentro de la humanidad. Los textos son innumerables.

can y confirman todos los valores auténticos—, sino de en medio de cualquier población: la de mi aldea, la de mi ciudad, la de mi casa, la del tren en que viajo, la del hospital en que me encuentro... En una población dada, cada uno de los dioses humanos recluta para sí un pueblo que le sirva: Mercurio, dios del comercio; Marte, dios de la guerra y de la fuerza; Venus, diosa del amor... El Dios verdadero y Jesucristo, su Hijo muy amado, enviado por él al mundo, quieren también reclutarse un pueblo para su servicio: un pueblo santo, cuya ley sea el amor humilde y sometido. Un pueblo reclutado entre señores y criados, hombres y mujeres, griegos y bárbaros; pero en él, en todo y por encima de todo, está Cristo (cf. Gal 3,28). Un pueblo que tiene su ley —el amor a Dios y al prójimo—, sus asambleas, su jerarquía, sus distintivos y prácticas. Un pueblo llamado a dar testimonio de Cristo y de su caridad. Un pueblo compuesto de pecadores, pero que hacen penitencia y procuran marchar por un camino de conversión: punto que descuidan muchas presentaciones «clásicas» de la Iglesia, dado su carácter siempre estático y a menudo jurídico.

El interés ecuménico de la noción de Pueblo de Dios es indiscutible, sobre todo para el diálogo con los protestantes²³. Decimos diálogo: hay tantas cosas entre nosotros que son a la vez puntos de acuerdo y de enfrentamiento... Lo que agrada a los protestantes en la categoría «Pueblo de Dios» es principalmente la idea de elección y llamamiento: todo está colgado de la iniciativa de Dios. Les agrada la historicidad con lo que esta encierra de sentido de inacabamiento y de movimiento hacia la escatología. También el sentimiento de fronteras menos definidas, ya que se trata de una muchedumbre que Dios mis-

²³ Véase Bo Reicke, *Die Bedeutung des Gottesvolksgedanken für den neutestamentl. Kirchenbegriff*, en «Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz», 1955, fasc. 17; N. A. Dahl, *The People of God*, en «Ecumenical Review» 9 (enero, 1957), págs. 154-161; *Die Kirche, Volk Gottes*, editado por H. Asmussen, Stuttgart, 1961 (diálogo entre teólogos protestantes y católicos). Sobre el papel de esta noción en el diálogo ecuménico, Th. Sartory, *Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Maitingen, 1955, págs. 51, 57, 60, 61, 70, 71, 104, 105, 127, 128, 129, 130, 145, 156, 180. Véanse otras referencias en U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, Múnich, 1962, pág. 239, núm. 11.

mo reúne para sí. Los protestantes ven con agrado, en una abierta referencia a «Pueblos de Dios», la posibilidad de evitar, por una parte, el institucionalismo con el empleo intemperante de las ideas de «poder» e infalibilidad, y, por otra, el romanticismo de una concepción biológica del Cuerpo místico, cuya expresión favorita es la de «Encarnación continuada»: como si la Iglesia fuera, al pie de la letra, «Jesucristo difundido y comunicado»²⁴. La noción de Pueblo de Dios, al decir de algunos autores protestantes, permitiría evitar una concepción ontológica de la Iglesia, lo que el Prof. R. Mehl llamaba una «Ecclesia quoad substantiam», y considerar la Iglesia simplemente como aquello que Dios reúne con vistas a su reino escatológico: no un cuerpo sustancial con una consistencia definitivamente establecida, sino el resultado de una acción de la Gracia, la cual, puesto que elige, puede siempre también rechazar... En tales condiciones llegaba a preguntarse U. Valeske: ¿cabe hablar todavía de infalibilidad o incluso de irreformabilidad de la estructura?²⁵

A nuestro juicio, el pensamiento protestante no se fija en lo que ha aportado de nuevo y definitivo la Encarnación del Hijo de Dios. Sin duda, esta insuficiencia comienza ya en el plano de la cristología. Además, no se da todo su valor a la noción de Cuerpo de Cristo. Se tiende a reducir la Iglesia del Verbo Encarnado a las condiciones del Pueblo de Dios bajo la antigua Disposición²⁶. Dentro de la dialéctica del *ya* y del *todavía no* característica de la Iglesia en su condición de «itinerancia», parece ser que, en el pensamiento de los protestantes, el *todavía no* destruye u obnubila la verdad del *ya*... Todo esto, en fin,

²⁴ Véase H. Asmussen, *op. cit.*, págs. 33ss; U. Valeske, *op. cit.*, págs. 202s, 233s, 248s. La crítica de la «Encarnación continuada» es constante por parte de los teólogos protestantes.

²⁵ *Op. cit.*, pág. 249.

²⁶ Véase nuestro libro *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam, 20), París, 1950, págs. 466-482 (hay traducción española); *Pour le dialogue avec le Mouvement oecuménique*, en «Verbum Caro», 4 (1950), págs. 111-123; *Le Christ, Marie et l'Église*, París, 1952; *Regards et réflexions sur la Christologie de Luther*, en *Das Konzil van Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Wurzburg, tomo III, 1954, págs. 457-486 (reproducido en *Chrétiens en dialogue* [Unam Sanctam, 50], París, 1964, págs. 453-489); *Le Mystère du Temple...* (Lectio divina, 22), París, 1958, págs. 310-342 (hay traducción española).

nos hace presentir que la noción de Pueblo de Dios, por rica y verdadera que sea, resulta, por sí misma, insuficiente para pensar adecuadamente el misterio de la Iglesia presente.

Los límites de la noción de «Pueblo de Dios».

Esta noción debe ser completada con la de «Cuerpo de Cristo»

Al escribir su epístola, quizá el año 49, Santiago, el «hermano del Señor», la dirigía «a las Doce tribus de la Dispersión». Un encabezamiento que tiene gran relación con el tema de «Pueblo de Dios». Santiago escribía, sin duda, a los judeo-cristianos dispersos. Pero ¿bastaba concebir la Iglesia como el pueblo de Dios, en el sentido del antiguo Israel, el cual habría recibido y reconocido simplemente a su Mesías? Parece ser que no. Y como, por sí misma, dentro de sus propios límites, la categoría «Pueblo de Dios» no dice otra cosa, resulta que, para definir o designar a la Iglesia, es necesario superar esa noción y completarla con otra que exprese lo que la Iglesia tiene de nuevo con respecto a Israel, con el cual la pone en continuidad la noción de Pueblo de Dios.

La gran novedad es, evidentemente, el hecho de Jesucristo, el hecho de que Cristo no es simplemente un Mesías, sino el Hijo o el Verbo de Dios, hecho hombre: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios Vivo» (Mt 16,16). Sí, Jesús es «hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1; comp. Lc 3,31.34). Es necesario que lo sea: así lo quiere la continuidad con la alianza y las promesas. Pero Jesucristo, al cumplir las promesas, es constituido ministro de los bienes escatológicos, celestiales (cf. Heb 9,11), de los cuales la Ley solo ofrece una sombra (10,1). Es el Hijo de Dios. Incorporados a él, nosotros podremos ser hijos con él, por gracia; podremos, como coherederos suyos, tomar parte en el disfrute, no ya de una tierra de creación, sino de los bienes patrimoniales de Dios mismo (cf. Rom 8,17). Es verdad que solo uno sube al cielo para tomar posesión de tales bienes: el Hijo del Hombre, que está en el cielo (cf. Jn 3,15). Pero, si nosotros estamos incorporados a él, pasamos a ser, con él y en él, un único sujeto de vida filial y de derecho a la herencia de Dios. Subimos al cielo con

él, en él: los Padres lo repiten incesantemente, limitándose en esto a glosar a san Pablo (cf. Ef 2,6; comp. Col 3,1-4).

Es claro que el mismo programa de la vida del pueblo de Dios tal como había sido anunciado bajo la antigua disposición de la alianza, cuando se realiza en Cristo-Hijo de Dios hecho hombre y convertido en Cabeza nuestra, pide que el pueblo de Dios se constituya como Cuerpo de Cristo: un nuevo título que le es otorgado bajo la nueva y definitiva Disposición («novi et aeterni Testamenti»...)27.

Israel fue llamado a veces «hijo» de Dios en el Antiguo Testamento28, del mismo modo que Yahvé recibe el nombre de «Padre». Pero esta paternidad consiste en una relación de particular intimidad y de atención providente, consecutiva a la elección con que Israel ha sido distinguido por Yahvé y a la alianza establecida con él; la filiación que le corresponde no es una filiación personal de naturaleza, sino que designa una relación particular del pueblo en cuanto tal, y en virtud de ella, elegido especialmente por Dios, se beneficia de su solicitud poderosa y tiene parte en su herencia29. En el Nuevo Testamento se trata de una filiación por la comunicación del Espíritu de Dios y por una verdadera participación en la vida divina30. ¿No es significativo que, después de citar la expresión típica «Ellos serán su pueblo, y él, Dios-con-ellos, será su Dios», el Apocalipsis añade, con una alusión a la profecía de Natán que sobrepasa ampliamente el sentido inmediato de la misma: «Esta será la parte del vencedor (= la fuente de vida); y yo seré su Dios, y él será mi hijo»? (cf. Apoc 21,3.7).

La propia herencia, que aparece aquí como herencia de vida, ha experimentado una trasposición largo tiempo preparada, es decir, a lo largo del Antiguo Testamento31. En las promesas hechas a Abrahán

27 Para lo que sigue, véase el Apéndice III al *Mystère du Temple*, págs. 310-342.

28 Véase Ex 4,22; Os 11,1; Dt 14,1; 32,5-6; Jr 3,4.14.19.22; 31,9.22; Is 45,11; 63,16; Mal 2,10; Sab 2,16-18; Eclo 23,4; 51,10.

29 Véase, en *Bible de Jérusalem*, la nota a Mt 4,3; también J. de Fraine, *Adam et son lignage*, París, 1959, págs. 116s. Ya Orígenes, *De oratione*, 22,2 (edición P. Koetschau, págs. 346-347).

30 Cf. Rom 8,14-17; Ef 1,5; Jn 1,12; 1 Jn 3,1; 2 Pe 1,4.

31 Cf. L. Cerfaux, *L'Église et le règne de Dieu d'après saint Paul*, en «Ephem. Théol. Lovan.», 2 (1925), págs. 181-198 (reproducido en *Recueil Lucien Cer-*

se trataba de heredar la tierra de Canaán (cf. Gn 15,1s). Asistimos a una progresiva espiritualización de la idea de herencia o heredad —y, correlativamente, de la de heredero— en el Deuteronomio y en Jeremías: se trata de bienes ligados a la observancia de la alianza y prometidos al grupo de los piadosos que llevan la circuncisión en su corazón (cf. Dt 30,5; Jr 30,3): tema repetido después del destierro en Zacarías (8,12) e Isaías (57,13; 60,21; 65,8-9). Hasta que, por fin, es Yahvé mismo la parte de herencia que corresponde a los justos... (cf. Lam 3,24; Sal 16 y 73). En el Nuevo Testamento se trata de heredar el Reino de Dios o la vida eterna³²: esa es «la tierra» cuya herencia se promete a los humildes (Mt 5,5); o, como dice la liturgia de difuntos, la luz prometida por Dios a Abrahán y a su descendencia.

Todo el Antiguo Testamento está invadido por una promesa de que Dios habitará con su pueblo, en medio del cual tiene su morada, en Jerusalén, en el Templo. Pero no es en un lugar material, ni en un templo hecho por mano de hombre, donde Dios quiere habitar: su verdadera Presencia y su verdadero Templo es Él mismo. Por eso, bajo la nueva disposición, Dios habita, como en su templo, en el discípulo que le ama, en el cuerpo de Cristo ofrecido y glorificado (véase Jn 2,21), en la comunidad de los suyos...³³

Bajo la antigua Disposición, el Espíritu de Dios no se había revelado como Persona: actuaba como un poder en los hombres a quienes Dios llamaba a realizar sus planes, en ocasiones particulares. Pero ya los profetas del destierro que anunciaban una restauración religiosa, Jeremías y Ezequiel, prometían una interiorización de la Ley como fruto del don de un espíritu nuevo: incluso se hablaba de nueva alianza (Jeremías) y de una amplísima efusión del Espíritu: Is 32,15; Ez 29,29; Joel 2,28-29.

Este último texto es el que invoca Pedro el día de Pentecostés (Act 2,16s): el anuncio se ha realizado. Ya no solo actúa el Espíritu, sino

faux, Gembloux, 1954, págs. 365-387); F. Dreyfus, *Le thème de l'héritage dans l'A. T.*, en «Rev. Sc. Phil. Théol.», 42 (1958), págs. 3-49.

³² El Reino: Mt 25,34; 1 Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5; Sant 2,5. La vida eterna: Mt 19,29; Mc 10,17; Lc 10,25 y 18,8.

³³ Véase nuestro *Mystère du Temple* (Lectio divina, 22), París, 1958.

que habita; no solo interviene en determinados momentos, sino que es concedido a la Iglesia como el principio propio de su vida. La encíclica *Mystici Corporis* ha desarrollado —recogiendo algunos textos de san Agustín— la doctrina del Espíritu Santo como «alma» del Cuerpo eclesial de Cristo, señalando el nexo que une Pentecostés a la Cruz, el momento pneumatológico al momento cristológico. El Espíritu Santo es concedido personalmente a los discípulos y habita en ellos, pero también es concedido a la Iglesia como tal, en cuanto que esta no es solamente el Pueblo de Dios, sino el Cuerpo de Cristo. Fijémonos en la consideración de ese aspecto eclesiológico. El don del Espíritu como principio de vida de la Iglesia cambia las condiciones en que se puede hablar, con referencia a ella, de pecado, prevaricación y penitencia³⁴. De una u otra manera hay que introducir una distinción entre la Iglesia en cuanto que es una determinada realidad suprapersonal unida a Cristo por los lazos de una alianza inquebrantable —Esposa, Cuerpo de Cristo— y la Iglesia en cuanto que es el conjunto de los cristianos, todos y cada uno de los cuales son falibles y pecadores: se podría hablar entonces, con Dom Vonier, de «pueblo de Dios». Sin embargo, lo mismo que es legítima la primera manera de hablar de la Iglesia y autoriza que se le atribuya, en determinadas condiciones, la indefectibilidad, la infalibilidad, así es necesario reconocer la dualidad de aspectos. La Iglesia no es todavía totalmente santa, como reconocía san Agustín a propósito del sentido de Ef 5,27 («sine macula et ruga»)³⁵. Tenemos aquí una de las numerosas y fecundas aplicaciones de la verdad de forma dialéctica en que se expresa la condición de la Iglesia en su estado de itinerancia, entre Pentecostés y la Parusía: el *ya* y el *todavía no*. Pero, como hemos señalado más arriba, conviene evitar que el «todavía no» ahogue la verdad del «ya»...

³⁴ Además de la primera y última referencia de la nota 26, véase *Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse*, en «Irenikon», 34 (1961), págs. 322-345 (reproducido en *Sainte Église*, París, 1963, págs. 131-154).

³⁵ «Ubi cumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, se quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie tota dicat: Dimitte nobis debita nostra» (*Retract.*, II, 18: P. L., 32, 637-638). Comp. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 3, ad 2.

Añadamos un último rasgo que caracteriza a la Iglesia en su condición de Pueblo de Dios en los tiempos mesiánicos, bajo la nueva Disposición de la alianza, originada por la venida en carne del Pueblo de Dios y la venida del Espíritu Santo: hay, pues, razón para llamar a la Iglesia «Cuerpo de Cristo»³⁶. Bajo la antigua Disposición de la alianza, el Pueblo de Dios existía en un pueblo particular, en el sentido humano, social y étnico de la palabra. Bajo la nueva Disposición, ese Pueblo se constituye por la fe en la palabra apostólica, en un plano espiritual que le permite existir en todos los pueblos, en el sentido étnico de la palabra, aunque conservando su propia existencia y consistencia. Por este mismo motivo, el Pueblo de Dios bajo la nueva disposición es espiritual y tiene su *propia* estructura social y su *propia* visibilidad formal, independientes de toda sociedad puramente temporal, de toda realidad humana de raza, cultura o poder³⁷. Así queda constituida, no solo en *comunidad* original, sino también en cuerpo *sui iuris* y en Iglesia. Desde el principio, los cristianos tuvieron conciencia de formar un *tertium genus*, diferente de los judíos y de los paganos³⁸. Desde que la Iglesia logró aparecer al aire libre, fue caracterizada, en el edicto de un emperador todavía pagano, como «Corpus Christianorum»³⁹. En realidad, esta Iglesia era el Cuerpo de Cristo. Mons. Journet ha mostrado acertadamente que la visibilidad de la Iglesia y su espiritualidad se afirman al mismo tiempo y son inseparables⁴⁰. Es este un profundísi-

³⁶ Para lo que sigue, véase A. Chavasse, *Du Peuple de Dieu à l'Église du Christ*, en «La Maison-Dieu», núm. 32 (1952), págs. 40-52.

³⁷ Esta fue una de las razones de la victoria del cristianismo frente al judaísmo: este acusaba un eficaz proselitismo, pero obligaba a pasar por la Ley de Moisés.

³⁸ Testimonio en A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4, 1924, págs. 259s; P. Batiifol, *L'Église naissante*, 7.^a ed., pág. 92; M. Simon, *Verus Israel*, París, 1948, págs. 135s; A. Oepke, *op. cit.* (cf. *supra*, nota 4).

³⁹ Véase el Edicto de Licinio, en Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 48 (Kirch., *Enchir. Fontium Hist. eccl. ant.*, núm. 353) y los estudios de M. Roberti (*Il Corpus Mysticum di san Paolo nella storia della persona giuridica*, en *Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta*, IV, Milán, 1939), y de A. Ehrhardt (*Das Corpus Christi und die Korporationen im spätrömischen Recht*, en «Zeitsch. d. Savigny-St. f. Rechtsgesch.», Röm. Abt., 70, 1953).

⁴⁰ Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II. *Sa structure interne et son unité catholique*, París, 1951, págs. 8s, 40, 44-49, etc.

mo punto de teología, ilustrado notablemente por la historia, en especial por la historia de la reforma gregoriana del siglo XI, que consistió, por lo que se refiere a la Iglesia, en afirmar su propia consistencia de sociedad espiritual y su propio derecho frente a la sociedad temporal y al derecho del Imperio.

Vemos que la idea de pueblo de Dios, tan rica en los aspectos teológico y pastoral, es insuficiente para expresar por sí sola la realidad de la Iglesia. Bajo la nueva Disposición —la de las promesas realizadas por la Encarnación del Hija y el don del Espíritu (el «Prometido»)—, el pueblo de Dios recibe un estatuto que solo es expresable en las categorías y en la teología del Cuerpo de Cristo. Así lo han reconocido, en estos últimos tiempos, exegetas como N. A. Dahl⁴¹ y R. Schnackenburg⁴², teólogos católicos como M. Schmaus⁴³, J. Backes⁴⁴, J. Ratzinger⁴⁵, C. Algermissen⁴⁶, L. Bouyer⁴⁷, y un ortodoxo como el excelente

⁴¹ Hablando de la noción paulina de Iglesia, escribe (*op. cit.*, pág. 273): «Der Unterschied ist class der 'Kirchenbegriff' des Alten Testaments durch den Begriff 'Volk YAHWE'S' vollständig umschrieben war währen die Kirche des N. T. nur dadurch das 'Volk Gottes' ist, da sie zugleich der 'Leib Christi' und der 'Tempel der Heiligen Geistes' ist».

⁴² Dice así: «Die Kirche im Neuen Testament bleibt 'Volk Gottes', ist aber ein in Christus hin neukonstituiertes Gottesvolk [...]. Die Kirche ist 'Volk Gottes' als 'Leib Christi', und sie ist 'Leib Christi' in einem vom Volk-Gottes-Gedanken her bestimmten oder grundgelegten Sinn» (véase *Die Kirche im Neuen Testament* (Quaest. Disp., 14), Friburgo, 1961, pág. 147. Hay traducción francesa).

⁴³ «Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert» (*op. cit.*, pág. 48).

⁴⁴ Véanse los estudios citados más arriba, nota 7 (en vol. de 1961, págs. 119s).

⁴⁵ *Op. cit.*, nota 20, pág. 327.

⁴⁶ *Konfessionskunde*, Paderborn, 1950, págs. 78s: «Die Kirche ist das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das, vom Hl. Geist beseelt, den mystischen Leib Christi dargestellt und durch das Band von Christus gelehrten Glaubens und der von ihm eingesetzten Leitung. Liturgie und sakramentalen Ordnung zusammengehalten wird» (Hay traducción española de este libro.)

⁴⁷ *Où en est la théologie du Corps Mystique?*, en «Rev. des Sciences relig.», 22 (1948), págs. 313s (págs. 330s).

patrólogo Georges Florovsky⁴⁸. La equivocación del Padre Koster, cuyo libro, a pesar de todo, ha resultado ser fecundo, consistía, no en emplear la categoría «Pueblo Dios», sino en construirla en oposición a la de Cuerpo de Cristo, dominado como estaba por el uso medieval de esta última. Por su parte, al reducir la idea de Iglesia en san Pablo al concepto de pueblo de Dios y al hacer de «Cuerpo de Cristo» un simple atributo de esa Iglesia en cuanto que, siendo terrestre, está sin embargo unida y místicamente identificada con el Cristo celeste, Mons. L. Cerfaux no ha dado todo su valor *eclesiológico* a la noción de Cuerpo de Cristo. San Pablo no se contentó con añadir el atributo «Cuerpo de Cristo» al concepto «Pueblo de Dios» tal como había recibido del judaísmo; antes bien, introdujo la idea de Cuerpo de Cristo precisamente en el plano del concepto esencial que él empleaba para hablar de la Iglesia. Esto será necesario para dar cuenta de lo que el pueblo de Dios había llegado a ser después de la Encarnación, Pascua y Pentecostés. Ese pueblo *era* verdaderamente Cuerpo de Cristo. Solo así posee su referencia cristológica adecuada.

⁴⁸ *Christ and His Church. Suggestions and Comments*, en *L'Église et les Églises*. Mélanges Dom L. Beauvuin, Chevetogne, 1954, t. II, págs. 159-170: «The continuous existence of the “Church” throughout the whole of the Biblical “Heilsgeschichte” should be conceived and interpreted in such a way as to include the unique “newness” of Christ, the Incarnate Lord. And the notion of the “People of God” is obviously inadequate for this purpose. Nor does it provide a sufficient link with the mystery of the Cross and Resurrection...» (pág. 166).

LA RECEPCIÓN
COMO REALIDAD ECLESIOLÓGICA

Tema peligroso? En todo caso, tema rara vez abordado y, a pesar de ello, de importancia capital tanto desde el punto de vista del ecumenismo como desde el de una eclesiología plenamente tradicional y católica¹.

El término mismo de «recepción» ha sido utilizado en la época moderna por los historiadores del derecho, alemanes sobre todo, a propósito de la entrada del derecho romano en el uso de la sociedad eclesiástica o civil, cosa que en Alemania ocurrió a partir del siglo xv. A. Grillmeier, a quien debemos un importante estudio sobre «Concilio y recepción»², ha utilizado para precisar su tema un estudio reciente de uno de estos historiadores del derecho³. Según su autor, no se puede hablar de recepción en sentido estricto sino entre dos áreas culturales distintas, cuando una de ellas hace suya una ley propia de la otra; la recepción, en el sentido estricto del término, es «exógena». A. Grillmeier ha desarrollado un interesante esfuerzo para desentenderse de un enfoque excesivamente global de la recepción de los concilios, tal como el que formula R. Sohm en el marco de una sistematización sugestiva, pero discutible. Grillmeier trata de aplicar el esquema de Wieacker: una *auténtica* recepción es exógena.

¹ Cf. al final de este artículo una lista de estudios a los que remitimos en las notas mediante la letra convencional que hemos asignado a cada uno, con indicación de la página. En el fascículo 3 de la «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» (1972) aparece un texto más completo del presente artículo, con notas más abundantes.

² Cf. bibliografía, L.

³ F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Gotinga ²1967.

Según esto, recepción en sentido propio solo se da en el caso de los sínodos particulares aceptados por la Iglesia universal o por una amplia porción de esta, o bien, y mejor aún, por las Iglesias separadas, por ejemplo, si los nestorianos reciben Éfeso o los monofisitas Calcedonia. Lo demás sería recepción en sentido amplio e incluso impropio.

Esta manera de considerar la recepción nos parece demasiado estricta. Ciertamente, para que haya recepción se requiere siempre una cierta distancia, una cierta alteridad entre la instancia que da y la que recibe. Pero, sin salir del marco de la Iglesia una, su naturaleza o su exigencia profunda de comunión impide que la alteridad sea completa. Es cierto que el tema de la recepción puede tener interés ecuménico; lo ha despertado, y con razón, en el ámbito del Consejo Ecuménico de las Iglesias, con vistas, por ejemplo, al restablecimiento de la comunión entre precalcedonenses y ortodoxos (o católicos)⁴. Se abre un nuevo capítulo.

Pero la historia presenta todo un conjunto de hechos de recepción, así como de teorías sobre la recepción, dentro de la Iglesia una. Ello implica un gran valor eclesiológico, que trataremos de explicar. Esta es la razón de que aquí nos cñamos a ese hecho eclesiológico interno que ya ha evocado Grillmeier y que juzgamos indiscutible. Es más amplio, pero sin resultar difuso. Por «recepción» entendemos aquí el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida. En la recepción hay algo muy distinto de lo que entienden los escolásticos por obediencia; para estos últimos no sería otra cosa que el acto mediante el cual un súbdito ordena su voluntad y su conducta de acuerdo con el precepto legítimo de un superior por respeto a la autoridad de este. La recepción no consiste pura y simplemente en realizar la relación *secundum sub et supra*; implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales.

⁴ Cf. bibliografía, H, I y J.

Los hechos

El Concilio Vaticano II confirma la validez del concepto de recepción al prever el caso de una iniciativa colegial surgida de los obispos y que no podrá ser *verus actus collegialis* a menos que el papa la apruebe *vel libere recipiat*⁵. Este texto habla de la recepción a propósito del privilegio del obispo de Roma, que el Vaticano II ha reafirmado tan enérgicamente y del que la historia da suficiente testimonio. Habrá de constituir un enunciado auténtico de recepción, pues se trata de consentimiento (y por modo de juicio) de una instancia eclesial acerca de una determinación sentada por otras distintas de ella. Aparte de este enunciado, el derecho actual no reconoce otro caso de recepción —si no nos equivocamos— que la aceptación por el papa, y por el episcopado mundial como consecuencia, de nuevos obispos de rito oriental, elegidos en sus respectivos patriarcados con el simple *nihil obstat* de Roma, pero no nombrados ni confirmados por la Santa Sede. La palabra «recepción» no ha sido pronunciada, pero su realidad se encuentra en las expresiones: «reconocer en su comunión», «otorgar su confianza y su adhesión a las libres decisiones de los patriarcas y de sus sínodos»⁶.

En el *ius conditum* actual apenas encontraremos nada sustancial sobre la recepción. Más instructiva resultará la vida concreta de la Iglesia. Pero buscaremos una documentación positiva en la historia.

a) Los concilios

No se piense que sus decisiones, incluso dogmáticas, se impusieron por sí mismas, de un golpe y con facilidad. La fe de Nicea no fue «recibida» por completo sino al cabo de cincuenta y seis años de

⁵ Cf. *Lumen gentium*, n. 22, al final; compárese con el decreto *Christus Dominus*, n. 4; incluido en la versión de 1970 de la *Lex ecclesiae fundamentalis*, cans. 41 y 46, § 1.

⁶ Comunicación del cardenal presidente de la Comisión Central para la coordinación de los trabajos posconciliares y la interpretación de los decretos del Concilio, con fecha 24 de mayo de 1966, y la Carta de la Congregación Oriental al patriarca Máximos IV, con fecha 22 de junio de 1966.

debates jalonados por sínodos, excomuniones, exilios, intervenciones imperiales, a veces violentas. Los sínodos de Tiro y Jerusalén, en 335, depusieron a Atanasio y rehabilitaron a Arrio. El mismo papa Julio no parece haber considerado siempre como irrevocablemente adquirido el juicio de Nicea. El Concilio de Constantinopla en 381 puso fin a estas querellas, pero aquel concilio debió su título de ecuménico no a su composición, que en modo alguno fue tal —san Ambrosio se quejaba de que Roma y el Occidente habían sido ignorados y habían estado ausentes de él⁷—, sino únicamente a que su símbolo fue recibido por el Concilio de Calcedonia como expresión más perfecta de la fe de Nicea. En efecto, se leyó el símbolo llamado de Constantinopla a continuación del de Nicea (segunda acción) y los cánones de 381 como «*synodikon* del segundo concilio» (decimo-séptima acción). Pero hasta el año 519, y sobre todo por un asentimiento tácito y supuesto de Roma, cuando el papa Hormisdas «recibió» la profesión de fe del patriarca Juan, no fue reconocido el Concilio de Constantinopla como segundo de los cuatro primeros concilios⁸. La historia del tercero no es la más a propósito para que se le considere ecuménico: decisión forzada bruscamente por Cirilo de Alejandría cuatro días antes de que llegaran los obispos de Siria y dieciocho antes de que lo hicieran los legados, con dos asambleas distintas, sin relación alguna entre una y otra. Hasta que, pasados los dos años siguientes, no se logró un acuerdo entre Cirilo y su grupo con Juan de Antioquía y sus partidarios, Éfeso no pudo dar cumplimiento a una exigencia mínima de ecumenicidad. Newman argumentó frecuentemente, a base de esta historia frente a ellos, que consideraban impedimento decisivo la oposición de una importante minoría durante el primer Concilio Vaticano hasta la definición del 18 de julio de 1870 inclusive. La subsecuente aceptación por parte de las oponentes, es decir, su «recepción», son «como complemen-

⁷ *Epist.*, 13, 4-8: PL 16, 952-953.

⁸ Cf. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Forschg. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 15, Gotinga 1965). El padre P.-Th. Camelot escribe a este propósito: «Fue una especie de *consensus* de la Iglesia el que reconoció posteriormente este carácter (de ecuménico) a un concilio que no lo era ni por su intención ni de hecho» (*Les conciles oecuméniques des IV^e et V^e siècles*, en *Le Concile et les conciles*, Chevetogne y París 1960, 73).

tos del concilio y como momentos que forman parte integrante del mismo».

Junto con los símbolos de Nicea y Constantinopla, Calcedonia «recibió» también el *Tomo* de san León a Flaviano y las dos cartas de san Cirilo (segunda sesión)⁹. El famoso «Pedro ha hablado por boca de León», así como el «Pedro ha hablado por boca de Agatón», del sexto concilio ecuménico contra el monotelismo (¡el mismo que anatematizó al papa Honorio!), fue un acto de recepción: el concilio reconoció la fe de Pedro en el formulario del papa. Pero la recepción total y definitiva de Calcedonia exigió también muchos deberes y puntualizaciones; fue una larga historia¹⁰. Pero hay más: también se dio la no recepción, al menos jurídica y literal, por parte de la jerarquía armenia y de los coptos de Egipto, por antinestorianismo, por reacción los unos contra Persia y los otros contra Bizancio, por rechazo de una decisión «exógena». «El abominable Concilio de Calcedonia», decía Juan Rufo, obispo de Maiouna, hacia 515¹¹, al igual que dicen hoy algunos integristas: «El funesto Concilio Vaticano II»...

En contrapartida, la recepción se expresó y quedó establecida otras muchas veces mediante decisiones explícitas. En este sentido, la recepción por la Santa Sede apostólica de Roma resultó decisiva en Occidente¹². Pero también se ha afirmado la recepción a través de un proceso más dilatado y complejo en que han intervenido la predicación (aspecto kerigmático), la espiritualidad, la elaboración teológica¹³. Tratándose de dogmas trinitarios y cristológicos, la liturgia se ha encargado de consagrarla definitivamente y de asegurarla: *lex orandi*.

Podríamos seguir haciendo la historia de todos los concilios desde el punto de vista de su recepción. El último que nos es común con el Oriente ortodoxo, el segundo de Nicea, 787, proclamaba que un concilio, para ser ecuménico, ha de ser recibido por los *praesules*

⁹ Cf. W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalcedon (451)*: «Orient. Christ. Period.», 35 (1969), 63-122.

¹⁰ Cf. bibliografía, J (Coman y Grillmeier).

¹¹ Cf. bibliografía, J, 371.

¹² Cf. bibliografía, J, 387-389s.

¹³ Cf. bibliografía, J (Coman y Grillmeier).

ecclesiarum, y en primer lugar por el papa¹⁴. Hubo de pasar mucho tiempo para que este concilio, a su vez, fuera recibido en Occidente, no solo por los teólogos francos, los del concilio de Fráncfort de 794, engañados por una mala traducción e impulsados por el espíritu de rivalidad hacia el otro imperio, sino también por el mismo papado, herido y atacado por el cesaropapismo bizantino, que había sustraído a su obediencia Sicilia, Calabria y el Ilírico. Es preciso esperar hasta la profesión de fe enviada por León IX a Pedro de Antioquía en 1058 para encontrar una recepción *expresa* de Nicea II por los papas¹⁵.

Evocaremos algunos ejemplos más en Occidente durante el segundo milenio. El Concilio de Letrán IV (1215) fue recibido de tal manera en Occidente que marcó para mucho tiempo la vida de la Iglesia: su profesión de fe *Firmiter*, reproducida al frente de las *Decretales*, se convirtió en un cuarto símbolo y en un esquema para la enseñanza de los clérigos y de los fieles; además, sesenta de sus textos y cincuenta y nueve de sus setenta cánones entraron a formar parte del derecho eclesiástico y fueron recogidos incluso en el *Código* de 1917¹⁶. En este sentido, la recepción de un concilio se identifica con su eficacia; esta observación tiene su interés, como veremos, para una interpretación teológica de la recepción. El caso del Concilio de Trento ilustraría la misma observación, aparte de que la dificultad de su recepción aparece una y otra vez en la correspondencia de Leibniz y Bossuet¹⁷. Se trataba ya de un caso de esa recepción «exógena» que hoy se busca en el movimiento ecuménico con vistas a madurar un acuerdo entre los cuerpos eclesiásticos desunidos.

¹⁴ Sobre el concilio iconoclasta de 753 (que se dio a sí mismo el título de «séptimo ecuménico»: Mansi 13, 350 E), «Quam neque receperunt neque concordaverunt reliquarum praesules ecclesiarum»: Mansi 13, 208 DE-209 A (griego), 207 DE-210 A (latín).

¹⁵ PL 143, 772 D-773 A. Después de declarar que «recibía y veneraba» los cuatro primeros concilios, León X añade: «Pari modo recipio et veneror reliquia tria concilia..., etc.».

¹⁶ R. Metz, *Les conciles oecumeniques et le Code de droit canonique de 1917*: «Rev. de Droit Canon.», 10 (1960), 192-213; R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran N*, en *Hist. des Conciles Oecumeniques*, 6, París 1965, 311-317.

¹⁷ Cf. F. Gaquère, nota 34, *infra*.

La aceptación del dogma del 18 de julio de 1870 por los obispos de la minoría, que habían abandonado Roma la víspera para evitar el verse obligados a decir *non placet*, cuando ya estaba asegurada la votación favorable, es también un caso de recepción, tanto más interesante cuanto que muchos de ellos, fieles a sus principios, dieron como motivo de su aceptación el hecho de que el dogma había sido «recibido» por toda la Iglesia católica en general. Así, monseñor Maret. Pero el argumento no convenció a Dollinger.

En el marco de las actuales investigaciones cristológicas, que parten más bien del Jesús-hombre de los Sinópticos, se ha hablado de «recepción reiterada» de Calcedonia¹⁸. Calcedonia es un hecho adquirido, y nadie lo pone en duda. Pero en un nuevo contexto de visión cristológica, y también de investigación ecuménica, es preciso proceder a una nueva lectura de su historia y de sus intenciones profundas para, así, «recibirlo» de nuevo. Análogamente, también podríamos hablar de una «nueva recepción» del Vaticano I por el Vaticano II, y también en este caso, en un nuevo contexto y por una nueva lectura, como la que ofreció la minoría del Vaticano I o la vanguardia del Vaticano II...

Escogeremos algunas expresiones literarias propias de este régimen de recepción.

San Agustín enuncia un principio general: «Vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibi met episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur»¹⁹; «In fiducia securae vocis asserer, quod in gubernatione Domini Dei nostri et salvatoris Jesu Christi *universalis Ecclesiae consensione* roboratum est»²⁰.

¹⁸ *Le concile de Chalcédoine. Son histoire, sa réception par les Églises et son actualité: «Irenikon»*, 44 (1971), 349-366 (p. 361). Informe de la Comisión «Fe y Constitución» sobre el coloquio celebrado en 1969 acerca de este tema, cf. bibliografía, J.

¹⁹ *C. Faust*, 11,2: PL 42, 246.

²⁰ *De bapt.*, 7,53: PL 43, 243.

San León, al hablar de los cánones conciliares que tratan del derecho de los metropolitanos, tiene una fórmula que será frecuentemente repetida: «Secundum sanctorum patrum canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos»²¹: fórmula incesantemente repetida por Hincmaro y otros autores de la Alta Edad Media²². Del Concilio de Calcedonia escribe san León: «Quae ab universis romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu»²³; pero se trata, sin duda, del *consensus* interno del concilio.

Hay aún otro papa, san Simplicio, según el cual es definitivo «quod apostolicis manibus cum Ecclesiae universalis assensu...»²⁴. San Gelasio, escribiendo en 495 a los obispos de Dardania, da los criterios que permiten distinguir un buen concilio de otro malo: el primero es aquel «quod universalis Ecclesiae probavit assensus» y que es aprobado y mantenido por la Sede Primada; el segundo habla «contra Scripturas sanctas, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, quam tota merito Ecclesia non recepit et praecipue sedes apostolica non probavit»²⁵; poco más adelante se describe el concilio como aquel que se ajusta a la Escritura y a la tradición «quam cuncta recipit Ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobatur»²⁶. Nótese que la parte del *De recipiendis et non recipiendis libris* que puede corresponder a Gelasio utiliza abundantemente el vocabulario de la recepción: *suscipere, recipere*, etcétera.

En su Sinódica de febrero de 591 a los otros cuatro patriarcas, san Gregorio profesa venerar los cuatro primeros concilios y también el

²¹ *Epist.*, 14,2: PL 54, 672; Jaffé-Ewald-Kaltenbrunner, 411.

²² Cf. Hincmaro, PL 125, 384 BC, 1038 A; 126, 113 C, 189 A, 190 C, 199 D, 232 A, 509 B, 510 A, 535 D; también, PL 124, 890 AB; *De ordine palatii*, 4 (MGH c. II, 519); Pascasio Radberto, *Vita Walae*, II, 16 (PL 120, 1635 A); Gerberto, *Ep. ad archiepisc. Senon.* (PL 139, 268 B). El tema y la expresión tendrán un prolongado eco, citándose el texto de san León en las colecciones canónicas: *Anselmo dedicata*, I, 105 (104); Yves de Chartres, *Decreto V*, 346; *Collect duodec.*, P I, 29; Graciano, C. XXV, q. 2, c. 5 (Friedberg, 1013).

²³ *Epist.*, 164, 3: PL 54, 1150.

²⁴ Fecha 10 de enero de 476; Denz. 160; no viene en DSch.

²⁵ Thiel., I, 395.

²⁶ *Ibid.*, 400.

quinto, «quia... universali sunt consensu constituta»²⁷; lo cita Graciano²⁸, pero puede tratarse del acuerdo de los Padres conciliares.

Dionisio el Exiguo admitió en un principio los llamados Cánones de los Apóstoles, los de Sárdica y los de África en las dos primeras redacciones de su colección, la *Dionysiaca*. Pero los suprimió en la tercera redacción, antes de 523, aduciendo el motivo: «Quos non admisit universitas»²⁹.

En su *Pro defensione trium capitulorum*, hacia 548, Facundo de Hermiane parte constantemente del hecho de la recepción por toda la Iglesia para defender el Concilio de Calcedonia: «In Ecclesia Dei recepta est», «ab Ecclesia universali receptis»³⁰.

Hincmaro de Reims ofrece una hermosa eclesiología de la Iglesia como comunión y una teología de los concilios y de la recepción. Hemos visto cómo aduce un texto de san León en este sentido. Define los concilios ecuménicos (*generalia*) por el hecho de que, convocados por el emperador y reuniendo a numerosos obispos con una «specialis iussio sedis apostolicae», «pro generali ad omnes christianos causa pertinente», son «a catholica Ecclesia receptissima»³¹.

Es muy complejo el problema de precisar que es lo que constituye la ecumenicidad de un concilio. En el curso de la historia se han dado diferentes respuestas; por otra parte, no se identifica totalmente con el problema de quien *reconoce* la ecumenicidad de un concilio. A partir de Dámaso, e incluso desde el sínodo de 368, los papas han afirmado que su aprobación es necesaria; es muy cierto que ningún concilio puede ser ecuménico a menos que sea recibido por

²⁷ Mansi IX, 104: PL 77, 478; MGM *Epp.*, I, 36; Jaffé-Ewald-Kaltenbrunner, 1092.

²⁸ Graciano, D. 15, c. 2.

²⁹ Thiel., I, 986; F. Maassen, *Gesch. d. Quellen*, I, 965.

³⁰ Así, lib. II, cc. 1 y 2 (PL 67, 559 C, 565 B); lib. XII, cc. 1 y 2 (832 D, 834 C, 837 D).

³¹ Hincmaro, *Opusc. LV, Capit.*, c. 20 (PL 126, 359 AB, 36 A: antes de junio del 870). Cf. H. Bacht, *Hinkmar van Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils*, en *Unio Christianorum. Festgabe L. Jaeger*, Paderborn 1962, 233-243; nuestra *Ecclesiologie du haut moyen-âge*, París 1968, 166-177.

la Sede de Roma. Hemos visto cómo León y Gelasio unían el asentimiento de toda la Iglesia y la aprobación pontificia. Pero también la recepción por la Iglesia tiene su momento. En pleno Concilio de Trento decía Martín Pérez de Ayala en un tratado compuesto para el concilio: «Est secunda via apprehendendi veritatem in dubiis: Conciliorum scilicet generalium omnium consensione populorum fidelium receptam auctoritatem»³². Se puede rechazar la tesis eslavófila, según la cual los concilios no tendrían autoridad dogmática por sí mismos o en sí mismos, pues la autoridad solo pertenecería a la verdad, y esta no tendría otro órgano que el sentir cristiano de la comunidad de las fieles, la rechaza un gran número de teólogos ortodoxos³³. Los textos hablan de distinta manera. Estos mismos teólogos, sin embargo, conservan en parte la argumentación eslavófila. Lo que asegura la autenticidad de un concilio no es su corrección jurídica o su estructura formal justa, sino el contenido de su enseñanza. Se citan numerosos concilios, tan regulares como puedan serlo otros desde el punto de vista formal o jurídico (cosa que, por otra parte, habría que comprobar con más detenimiento), y que han sido rechazados porque la Iglesia no ha reconocido su propia fe en las correspondientes decretos: Rimini-Seleucia (359), Chêne (403), Éfeso (449), sínodo iconoclasta de Hieria (753-754), etc. Los galicanos, buenos conocedores de la historia de los concilios, han sostenido muy comúnmente que la aceptación por toda la Iglesia es lo que hace reconocer finalmente la autoridad de un concilio, su condición de ecuménico y el carácter infalible de sus decisiones³⁴.

³² *De divinis... traditionibus ...*, Colonia 1549, pars I, ass. I; fol. 44^v.

³³ Cf. nuestro *Avertissement à A. Gratieux, le mouvement slavophile à la veille de la Révolution* (Unam Sanctam, 25), París 1953, 16, n. 19; B. Schultze, *Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs*: «Orient. Christ. Period.», 36 (1970), 407-431; P. Duprey, *La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale*: «Proche Orient Chret.», 20 (1970), 123-145, nota 37.

³⁴ En el tomo de W. Palmer (*A Treatise on the Church of Christ*, Londres 1938, t. II, 15s) las referencias siguientes: Bossuet, *Lettre à Leibniz* (cf. *infra*); J. B. Bouvier, *Tract. de vera Ecclesia*, 234 (moderado); Mons. de Barral, arzobispo de Tours, *Défense des libertés de l'Église gallicane*, París 1817, 284; Abate de Trevern, *Discussion amicale sur l'établissement et la doctrine de l'Église anglicane...*, Londres 1816, t. I, 191s (5.^a carta). Evidentemente hay que citar sobre todo a Bossuet. De una memoria redactada por Leibniz entre junio y octubre de 1613: «6.^o La

Por otra parte, muchos concilios locales o documentos particulares han adquirido un valor universal por haber reconocido en ellos la Iglesia su propia fe, es decir, por vía de recepción, siguiendo un proceso en el que, sobre todo por lo que se refiere a Occidente, la recepción por la Iglesia romana ha desempeñado con frecuencia un papel decisivo. Así, el sínodo de Antioquía de 269 condenando a Pablo de Samosata, y cuya decisión, comunicada y recibida por todas partes, significó un serio obstáculo para Nicea. Así, el Concilio antipelagiano de Cartago en 418 (DSch 222-230); el *Indiculus*, escrito en Roma por Prospero de Aquitania, dice, citando sus cánones 3, 4 y 5 sobre la gracia: «Quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur» (DSch 245); ahora bien, el *Indiculus* fue incorporado en seguida por Dionisio el Exiguo a su colección, lo que hizo aún más firme la recepción de los cánones de Cartago en Occidente³⁵. Los textos misceláneos del Concilio de Orange sobre la gracia (DSch 370-397) fueron recibidos, aunque tardíamente (utilización por el Concilio de Trento), como dotados de una autoridad que superaba la mera ocasión que reunió en Orange a catorce obispos en 529. También podemos apreciar el crédito concedido al XI Concilio de Toledo (675) y a su Símbolo trinitario (DSch 525-541), hasta el punto de que se pretendió agraciarlo con una «confirmación» por ... Inocencio III. Dígase lo mismo de las Concilios de Quierzy (833), Valence (855) sobre la predestinación (DSch 621-624 y 625-633). Finalmente, el símbolo *Quicumque*, de autor desconocido, y el *Filioque* fueron reconocidos como expresiones auténticas de fe precisamente por «recepción». De esta forma, algunos concilios particulares, pequeños por su representación, se equiparan casi a los generales por vía de recepción.

El fondo de la cuestión depende de lo que constituya la autoridad de los concilios o de lo que confiera valor a sus determinaciones. De

señal definitiva que se puede tener de que tal concilio o tal asamblea representa verdaderamente a la Iglesia católica es cuando todo el cuerpo del episcopado y toda la sociedad que profesa recibir sus instrucciones lo aprueba y lo recibe; ahí está, digo yo, el sello último de la autoridad de ese concilio y de la infalibilidad de sus decretos» (F. Gaquère, *Le dialogue irenique Bossuet - Leibniz...*, París 1966, 171-172).

³⁵ Cf. bibliografía, M, 334.

este tema nos informan excelentes estudios³⁶. Lo que constituye el valor de los concilios es el hecho de que expresan la fe de los Apóstoles y de los Padres, la tradición de la Iglesia (así, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Vicente). Los concilios han expresado la apostolicidad y la catolicidad de la Iglesia, y ello porque representaban a la totalidad de la Iglesia y han hecho realidad un consenso. Atanasio no recurre a otros principios. Después de Nicea, y tomando sin cesar a Nicea por modelo, se ha venido subrayando la seguridad de que Cristo preside los concilios y el Espíritu Santo los asiste. Pero lo esencial es reconocer en ellos la fe de los Apóstoles, transmitida a partir de estos por los Padres (*parádoxis*). Tal es, sin duda, el motivo de que en la antigüedad un concilio comenzará por la lectura de los decretos de los anteriores concilios, porque quería ser una etapa nueva en la transmisión; pero ello constituye al mismo tiempo un acto de recepción³⁷. La teología del concilio se nos muestra así como ligada a la de la apostolicidad, de la que viene a ser un aspecto. Del mismo modo que lo más decisivo no es la sucesión formal (*nuda successio*), sino la identidad profunda del contenido y de la fe, si bien es cierto que ambas cosas deben marchar a la par, tampoco es lo más decisivo en un concilio el número de los participantes ni la corrección jurídica de su procedimiento, sino el contenido de sus determinaciones; también en este caso ambas cosas deben ir a la par.

Ahora bien, si hay una verdad universalmente afirmada desde la antigüedad hasta el Vaticano II inclusive, esta es que la fe y la tradición son transmitidas por toda la Iglesia; que la Iglesia universal es su único sujeto adecuado, bajo la soberanía del Espíritu que le ha sido prometido y que en ella habita. «Ecclesia universalis non potest

³⁶ H. Goemans, *Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw*, Nimega 1945 (mi recensión, «Rev. Sciences Phil. Theol.», 31 (1947), 288-291); H.-J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*: «Theologie u. Philosophie», 45 (1970), 353-389; 46 (1971), 40-70, 364-386, 496-528. El primer artículo estudia la noción de concilio general en san Atanasio; el segundo, entre Nicea y Éfeso, y el tercero, en san Vicente de Lerins. Cf. también A. S. Greenslade, bibliografía, I.

³⁷ Se da una recepción de los concilios anteriores por los posteriores: Calcedonia recibe Nicea y Constantinopla, confirma el valor ecuménico de Éfeso; Toledo IV (589) recibe Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia (cf. sus cc. 19 a 23, donde dicen los obispos: «Consentione nostra veras esse probavimus»: Mansi 9, 987).

errare». De ahí que se exigiera el testimonio de diversos obispos vednos e incluso el de la comunidad de los fieles en una elección y en una ordenación. Esa es también la razón de que la unanimidad, la concordia, el acuerdo en la mayor medida posible se hayan considerado siempre como signo de la acción del Espíritu Santo y, en consecuencia, como garantía de verdad. Si una determinada teología ha monopolizado, y de hecho en beneficio del papa, el reconocimiento de la ecumenicidad de los concisos y la infalibilidad ha sido a costa de identificar papa e Iglesia romana, Iglesia romana e Iglesia universal (de la que en modo alguno negamos que el papa sea pastor supremo). No fue casualidad que Nicolás I hiciera de la Iglesia romana como el «epítome» de la Iglesia católica y que Pío IX llegara a pronunciar unas palabras casi increíbles: «La Tradizione sono Io!».

Hemos de señalar aún otros dos casos de recepción en materia eminentemente doctrinal:

1.º *La formación del canon de la Escritura*, que se produjo por recepción. Hasta el término mismo se encuentra en los documentos que hablan de esta materia: Fragmento Muratoriano (líneas 66, 72, 82), Decreto del Sínodo romano de 382 y de Gelasio *De recipiendis et non recipiendis libris*, Decreto del 4 de febrero de 1441 para los jacobitas («suscipit et veneratur», DSch 1334), Decreto del Concilio de Trento sobre los escritos y tradiciones que se han de recibir (DSch 1501). Esta recepción oficial, normativa, expresa ha sido precedida de una recepción de hecho, en las Iglesias, de que nos informan los historiadores que tratan esta cuestión.

2.º *Las cartas sinodales* fueron en la antigua Iglesia uno de los medios de comunión y unidad. Los concilios dirigían una a los grandes centros de comunión, como Roma o Alejandría, para comunicar sus decisiones a las restantes Iglesias. El hecho está particularmente atestiguado por lo que se refiere a los concilios celebrados antes de la paz constantiniana en Oriente o en África³⁸. Es evidente que a

³⁸ Citemos las cartas del concilio reunido en Palestina hacia 190 para tratar de la cuestión de la Pascua (Eusebio, HE 5.23, 2-4); lo que dice san Jerónimo (*Epist.*, 33,4: PL 22, 447) sobre el «consentimiento» de Roma en la condenación de Orígenes por los sínodos de Alejandría de 230 y 231; cartas del Concilio de Cartago de 252 a Cornelio de Roma (cf. san Cipriano, *Epist.*, 41, 42, 55); carta

este envío respondía una «recepción». Lo mismo ocurría con las cartas sinódicas o intronísticas, que los papas o los patriarcas orientales enviaban a las sedes mayores para anunciarles su elección y establecer la comunión con ellas³⁹.

b) La liturgia

La difusión de ciertas formas litúrgicas y su unificación se realizaron mediante «recepciones», a veces forzosas. Evoquemos únicamente la recepción de la liturgia romana en el Imperio carolingio (*Codex Hadrianus* y Concilio de Aquisgrán, 817); la recepción por Roma, y siguiéndola por la Iglesia latina, del Pontifical maguntino en el siglo X, cuyo alcance teológico fue enorme, pues su ritual de las ordenaciones sirvió de apoyo a la tesis que ligaba la forma del orden a la «entrega de los instrumentos»⁴⁰. No puede, ciertamente, hablarse de «recepción» a propósito de la forma en que Gregorio VII hizo que la antigua liturgia hispano-visigoda, llamada frecuentemente mozárabe, fuera sustituida en España por la liturgia romana. En contrapartida, puede hablarse de ella en el caso del proceso que dio lugar a que la liturgia romana reemplazara a lo que quedaba aún de los ritos «galicanos» en Francia durante el siglo XIX.

del mismo Cornelio a Fabio de Antioquía a propósito de Novato (Eusebio, HE 7.30, 1-17); carta del Concilio de Arles en 314 al Papa (Mansi 2, 469-471).

³⁹ Los obispos que habían elegido a Maximiano para reemplazar a Nestorio en la sede de Constantinopla escriben al papa Celestino (octubre del 431) hablándole de esta costumbre como del «orden eclesiástico». Ejemplos muy numerosos: Ciriaco de Constantinopla a san Gregorio en 596; Pablo II de Constantinopla al papa Teodoro en 642; Nicéforo I a León IV en 811 (d. V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Constantinopla 1932, nn. 273, 299, 382); Tarasio de Constantinopla (Mansi 12, 1119s); Focio (PG 102, 585s); Pedro de Antioquía... La recepción de estas profesiones de fe establecía la comunión. Fue en estos términos como, por ejemplo, el sexto concilio ecuménico recibe la sinódica de Sofronio (Mansi 11, 556 CD). En cuanto a las papas, hemos encontrado las cartas de san Gregorio y de León IX.

⁴⁰ C. Vogel y R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du 10^e siècle* (Studi e Testi 226, 227), Vaticano 1963; nuestra *Ecclésiologie du haut moyen-âge*, París 1968, 313.

Sabido es que la Sede romana, a partir de Alejandro III y luego formalmente y *de iure* desde Gregorio IX (1234), se reservó el derecho de canonizar a los santos. Anteriormente la canonización, que era un hecho litúrgico más que una decisión jurídica, dependía de las Iglesias locales y se generalizaba «*accedente totius Ecclesiae consensu et approbatione*», como dice Mabillon⁴¹. De esta forma, una determinación perteneciente al culto se difundía por medio de la recepción. Cuando los papas se reservaron el derecho a canonizar, los canonistas justificaron esta decisión afirmando que solo el papa podía imponer a toda la Iglesia algo que debía ser aceptado por todos. Así se expresaron Inocencio IV y el cardenal Hostiense. Por la misma época, Tomás de Aquino aducía idénticas razones para justificar que el sumo pontífice se reservara la promulgación de un símbolo de la fe⁴².

También podríamos trazar la historia de cómo fueron adoptadas y se difundieron en Occidente, sobre todo en Roma, numerosas fiestas marianas que se celebraban en Oriente, como la *Hypapante* (Purificación), Natividad, Presentación, mientras que la Inmaculada Concepción, procedente de Inglaterra, también iba siendo *recibida* progresivamente... Igual que las canonizaciones, las fiestas de los santos se difundieron por «recepción» antes de que el papado tomara en sus manos la tarea de organizar el calendario de la abusivamente llamada «Iglesia universal». La conmemoración de los fieles difuntos el 2 de noviembre, fiesta cluniacense instituida por san Odilón en 1025-1030, se introdujo en el uso de la Iglesia latina por «recepción»⁴³.

⁴¹ *Acta SS. O.S.B., Praefatio ad saeculum decimum* (saec. V O.S.B.), VII, 1685, q. LVIII, sectio 6.

⁴² II^a-II^{ae}, q. 1, a. 10.

⁴³ Ignoro si esta fórmula del *Martirologio Romano*, correspondiente al 1 de enero, se remonta a una época anterior a la de sus ediciones por Baronio (1584); figura en la edición típica de 1914: «*Apud Silviniacum in Gallia, sancti Odilonis, abbatis cluniacensis, qui primum Commemorationem omnium Fidelium Defunctorum, prima die post festum omnium Sanctorum, in suis monasteriis fieri praecepit: quem ritum postea universalis Ecclesia recipere comprobavit*».

c) *El derecho y la disciplina*

Los teólogos no han aguardado a que los juristas hablaran de recepción⁴⁴. Sin embargo, fueron sobre todo los historiadores alemanes del derecho los que, en el siglo XIX, acreditaron el término y la idea, al tratar de la «recepción» del derecho romano en Alemania a partir del siglo XV. Pero antes de esa fecha ya hubo «recepción» en la Iglesia. Este hecho ya ha sido estudiado época por época. El derecho romano se convirtió en un derecho auxiliar, que proporcionaba máximas y directrices en las materias en que los cánones no decían nada (Graciano, Lucio III, Decretales *Intelleximus*)⁴⁵. Que nosotros sepamos, no se ha hecho todavía un estudio tan amplio y sistemático sobre la recepción o no recepción por la Iglesia romana de los cánones admitidos en Oriente; la Iglesia de Roma no ha recibido más que los treinta y cinco últimos de los ochenta y cinco cánones llamados de los Apóstoles admitidos en Oriente; no admitió los cánones del Concilio Quinisexto o *in Trullo* de 692 sino después de ser expurgados⁴⁶. El Oriente, por su parte, hacía una selección en los cánones admitidos por Roma, recibiendo unos y rechazando otros, aparte de que no siempre leía exactamente el mismo texto; es lo que ocurrió con los cánones de Sárdica.

Ya hemos evocado los casos de *no recepción*; la no recepción de Calcedonia resulta más significativa por el hecho de que no afectaba

⁴⁴ Véase, por ejemplo, Nicolás de Cusa, *Concordantia Catholica*, lib. II, cc. 9, 10ss.

⁴⁵ Cf. A. van Hove, *Droit de Justinien et droit canonique depuis le decret de Gratien (1140) jusqu'aux Décrétales de Grégoire IX (1234)*, en *Miscellanea historica Van der Essen*, t. I, Bruselas y París 1947, 257-271; P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien a Innocent IV (1140-1254)*, París 1964 (tesis); H. D. Hazeltine, *Roman and Canon Law in the Middle Age (Historia medieval de Cambridge, t. V, 697-764)*. Graciano, según el estudio de A. Venturi, «Rev. Hist. Droit Français et Étr.» (1946-1947), 11-48, dice que «non recipiuntur» sin previo examen todas las cosas que admiten las «leges principum»: Dict. Post, c. 4, C. XV, q. 3 (Friedberg, 752). Lucio III, c. 1, X, 532 (Friedberg, II, 844).

⁴⁶ Cf. V. Laurent, *Loeuvre canonique du concile in Trullo (619-692), source primaire du droit de l'Église orientale*: «Rev. Études Byzant.», 23 (1965), 7-41.

a la fe cristológica profunda. Más tarde se produjo la no recepción del *Filioque* por Oriente, la no recepción de la Unión de Florencia por el pueblo ortodoxo, más o menos excitado por hombres apasionados. H. Dombois cita también como ejemplo de no recepción durante mucho tiempo el de la bula *Execrabilis* de Pío II (1460), en la que se prohíbe la apelación al concilio⁴⁷. También ha ocurrido que una doctrina o unas máximas recibidas durante un tiempo muy prolongado dejaran de serlo, como sucedió, por ejemplo, con el derecho del papa a deponer a los soberanos. En época moderna tenemos el caso, bastante anodino, de la constitución *Veterum sapientia*, de Juan XXIII, que prescribe el uso del latín en la formación de los clérigos (1960), y también los casos, esta vez dramáticos, de la no recepción del dogma papal de 18 de julio de 1870 por una fracción de católicos y el de la doctrina de la *Humanae vitae* por una parte del pueblo cristiano e incluso de los teólogos católicos. ¿No recepción? ¿Desobediencia? ¿Qué? Ahí están los hechos...

Algunas teorías para justificar la recepción

En el texto íntegro del presente estudio (cf. nota 1) exponemos en primer lugar dos teorías que hoy ya han sido abandonadas:

a) Teoría de la aceptación de las leyes, mantenida sobre todo por Francisco Zabarella († 1417), Nicolás de Cusa y algunos galicanos (Pierre Pithou, Pierre de Marca, Claude Fleury).

b) Variante de la teoría anterior: el legislador no quiere obligar a sus súbditos en el caso de que estos rechacen la reglamentación. Teoría mantenida por Dominico de San Geminiano (t antes de 1436), Martín de Azpiliceta († 1586), Escobar y Mendoza († 1669) y, en una formulación extrema (*absque ulla causa!*), condenada por Alejandro VII, 26 de septiembre de 1665 y 18 de marzo de 1686 (propos. 28; DSch 2048).

c) Mayor interés eclesiológico nos parecen revestir ciertas consideraciones de los primeros galicanos. Los galicanos gustaban tomar

⁴⁷ Cf. bibliografía, K, 827-828.

como punto de partida ideas cuyo alcance o topicidad no se percibe a primera vista, pero cuya profundidad descubre la reflexión.

La «recepción» implicaba evidentemente que las Iglesias locales, los episcopados locales no quedasen reducidos a la pasividad de aquella «obediencia ciega» que rechazaba Bossuet. De ahí que los galicanos, apuntando a la tesis, que rechazaban, del absolutismo papal, ligasen la recepción a un concepto del poder apostólico, que gustaban expresar mediante dos fórmulas bíblicas: la autoridad, en sentido cristiano, no es dominación (Mt 20,26; Lc 22,25); el poder se da «non ad destructionem sed ad aedificationem» (2 Cor 13,10)⁴⁸. Ciertos espíritus incapaces de entender las cosas como no fuese en términos jurídicos consideraban aquello como «espiritualidad» o actitud piadosa. Rasgo propio del pensamiento galicano, junto con una sólida referencia a la historia (con el riesgo, en casos extremos, de convertirse en arqueologismo), era su tendencia pastoral. Estaba de parte de las estructuras pastorales locales. Introducía en la teología del poder la consideración de su finalidad y del uso que de él se hacía, no viendo en él algo acabado, sino teniéndolo por condicionado y mensurado por el bien de las Iglesias. Es lo que se admitía comúnmente en cuanto a las leyes; así, Isidoro⁴⁹, Graciano⁵⁰, Tomás de Aquino⁵¹. En semejantes condiciones no puede admitirse al frente de la Iglesia un poder discrecional y despótico que no tuviera en cuenta el bien tal

⁴⁸ Los textos clásicos de Juan de Segovia (cf. A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas Controversy, 1430-1450*, Cambridge 1970, 143, 159-160); Pedro de Marca, *De concordia Sacerdotii et Imperii seu de libertatibus Ecclesiae Gallicanae*, lib. II, c. 16, n. VI, p. 115; Honorato de Tournely, *De Ecclesia Christi*, París, 1717, q. III, a. 6; Cl. Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, París, 1771, t. II, cap. 2, p. 18, y cap. 25, pp. 195s (cf. bibliografía, D, 202, n. 9).

⁴⁹ «Est autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis... pro communi utilitate civium conscripta»; *Etymol.*, lib. V, c. 21 (PL 82, 203).

⁵⁰ *Dictum post.*, c. 1, D. IV (Friedberg, I, 5): «In ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, iustitiam, possibilitatem, convenientiam», y anuncia el canon siguiente que cita el texto de Isidoro.

⁵¹ Cf. I^a-II^{ae}, q. 90, a. 2 y 4; q. 95, a. 3, que es un comentario al texto isidoriano antes citado.

como lo sienten las iglesias y sus mismos pastores, al que nadie podría preguntar: «Cur ita facis?». Después del aumento extraordinario de lo que G. Le Bras llamó la «dominación pontificia», los canonistas introdujeron, de diversos modos en el mismo derecho, las condiciones para su ejercicio razonable y cristiano⁵². Ese es también el fondo de las reacciones eclesiológicas de Pierre d'Ailly y de Gerson, lo mismo que del valioso eclesiólogo que fue Juan de Ragusa en la época del Concilio de Basilea⁵³. Tal es el sentido de unos textos que nunca se cansan de citar en relación con el poder (del papa), otorgado *in aedificationem*, no para dominar, sino para servir al bien de la Iglesia y no para otra cosa⁵⁴. Tal es el sentido de la fórmula según la cual las llaves fueron dadas a la *ecclesia* «finaliter».

Añadamos que, en la teología moderna, el texto de 2 Cor 13,10, «in aedificationem, non in destructionem», se ha convertido en un lugar clásico para expresar el respeto del orden querido por Cristo en su Iglesia. Era corrientemente citado en los siglos XVI y XVII, y por autores que nada tenían de galicanos, incluso para justificar el carácter no obligatorio de una ley no «recibida»⁵⁵. El mismo texto fue invocado en el Vaticano I tanto por los relatores de la Diputación *de Fide* como por los que deseaban ver expresados los límites del poder papal⁵⁶.

⁵² Cf. L. Buisson, *Potestas und Charitas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Colonia-Graz 1958.

⁵³ Cf. su *De Ecclesia*, lamentablemente inédito todavía, lib. II, cc. 23 y 32; nuestra *Église de S. Augustin a l'époque moderne (Histoire des dogmes, III/3)*, Paris 1970, 329-330; para Gerson, 316-320.

⁵⁴ Cf., entre otros, Pedro d'Ailly, *De Ecclesiae et cardinalium auctoritate*, en *Opera Gersonii* (ed. Ellies du Pin, Amberes 1706, t. II, 100; Gerson, *De potestate ecclesiastica*, consid. 1, 8 y 11 (*ibid.*, op., 227, 237 BC, 243 B); *De auferibilitate sponsi (papae) ab Ecclesia* (1409), 12s (215s); *Triologus de materia schismatis* (83s); *Propos. facta coram Anglicis* (123).

⁵⁵ Cf. bibliografía, D, 224, y n. 60, que cita también a Gregorio de Valence, *Commentaria theologica*, t. II, disp. VII, q. V, punct. V, col. 804s; Valerius Reginaldus, *Praxis fori poenitentialis*, lib. XIII, tr. IV, tit. 1, c. 16, n. 160, p. 523. También remite a Jemolo, *Chiesa e Stato negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Turín 1914, 130s.

⁵⁶ Comisión preparatoria (Mansi 49, 707 CD), relatores D'Avanzo (Mansi 52, 715 B); Zinelli (52, 1105 CD; 1115 D-1116 A). Deseo de precisar los lími-

Interpretación y justificación teológicas

La «recepción» ha sufrido las consecuencias de haber sido presentada en un plano de derecho constitucional, como una teoría jurídica. Fue también en un plano jurídico (la palabra «tribunal» aparece cuatro o cinco veces en estas pocas páginas), y sirviéndose de un método polémico de disociación, como un Mauro Capellari trato de refutar esta teoría, a riesgo de ignorar la realidad histórica y la profundidad teológica de la recepción⁵⁷ Pero esta se sitúa en un plano distinto, como hacía notar felizmente Fransen, calificándola de «orgánica» por oposición no propiamente a «jurídico», sino a lo puramente «jurisdiccional»⁵⁸. Depende de una teología de la comunión, que a su vez implica una teología de las Iglesias locales, una pneumatología y hasta una teología de la tradición, junto con un sentido de la conciliaridad profunda de la Iglesia. La noción de recepción —pero no totalmente su realidad, pues la vida resiste a las teorías— ha sido eliminada, cuando no expresamente rechazada, al sustituir todo esto por una concepción piramidal de la Iglesia como masa totalmente determinada desde su cumbre, en la que, dejando aparte el dominio de una espiritualidad demasiado intimista, no se hablaba del Espíritu Santo sino como garantía de la infalibilidad en beneficio de las instancias jerárquicas (¡decenas de testimonios!), y en la que los mismos decretos conciliares se convertían en decretos papales «sacro aprobante concilio»⁵⁹.

Este proceso eclesiológico ha ido ligado a otro proceso perfectamente coherente con el primero: el paso de una primacía del contenido de verdad, que toda la Iglesia, por gracia y misión, debía conservar, a la primacía de una autoridad. En teología de la tradición se diría: paso de la *traditio passiva* a la *traditio activa*, o también de lo *traditum* al *tradens*, identificando de hecho a este último como la lla-

tes: Mons. Melchers, arzobispo de Colonia (Mansi 51, 936 D-937 A); Mons. Landriot, arzobispo de Reims (52, 1097 B).

⁵⁷ *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa*, Roma 1799, cap. XVII.

⁵⁸ Cf. bibliografía, G, 85.

⁵⁹ Así, Letrán III, Florencia, Vaticano I, etc.; Lyon I (1245) es presentado como un puro amplificador de la decisión del papa. Cf. G. Alberigo, *Una cum patribus, Ecclesia Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips*, Gembloux 1970, 291-319.

mada, a partir de comienzos del siglo XVIII, «Iglesia docente»⁶⁰. Hemos visto cómo la autoridad de la «Fe de Nicea» —como era designado su símbolo— se atribuía no a un «poder» de la asamblea jerárquica, sino a la adecuación de su enseñanza con la fe recibida de los apóstoles. En el plano doctrinal, solo la verdad tiene autoridad en última instancia. Los ministros «jerárquicos» se limitan a ejercer un servicio, una función, una misión (Cayetano, comentando a santo Tomás, llama a la Iglesia «ministra obiecti»), bien entendido que una misión lleva consigo los medios necesarios para su cumplimiento, la gracia o el carisma. Pero este carisma, como tal, no puede ser interpretado en términos de «poder» jurídico. Ciertamente que se da ese «poder»: es la autoridad jurisdiccional, que, en la Iglesia y con respecto a sus miembros, añade a la proposición auténtica de la verdad una obligación, que constituye el «dogma» propiamente dicho y que en el curso de la historia se ha traducido por la conminación de un *anathema sit*. Pero la adhesión de fe, cuando se trata de doctrina, se dirige al contenido de verdad. En términos de la Escuela se diría que va al *quod*, no al *quo*. Si se atribuye al ministerio una *autoridad* referida al contenido de verdad como tal, nos situamos en el plano jurídico, y solo se puede establecer una relación de obediencia. Al considerar el contenido de verdad y de bien, se puede reconocer a los fieles, o mejor, a la *ecclesia*, una actividad de discernimiento y de «recepción».

A partir de ahora podemos intentar ya precisar el estatuto teológico (eclesiológico) de la «recepción» (A), para pasar luego a su estatuto jurídico, pero con una juridicidad que sigue siendo evidentemente teológica (B).

A) Todo el cuerpo de la Iglesia, que se estructura localmente en iglesias particulares, está animado por el Espíritu Santo. Los fieles y las iglesias son verdaderos sujetos de actividad y de libre iniciativa. Ciertamente, no puede haber auténtica pneumatología sin cristología, es de-

⁶⁰ Cf. nuestra obra *La Tradition et les traditions*, I: *Essai historique*, París 1960, y para el vocabulario de la «Iglesia docente», *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, París 1970, 389. Allí cito (p. 371) el texto de Thomas Stapleton († 1598), muy característico de la evolución de las ideas: «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquetur a fidelis populo attendendum est» (*De principiis fidei doctrinalibus*, 1572, lib. X, título del cap. V).

cir, sin referencia normativa a algo dado. El Espíritu renueva incesantemente lo dado, pero sin crear nada sustancialmente distinto. Uno de los errores de Sohm consiste en haber imaginado una especie de pneumatocracia sin estructuras dadas. Pero con respecto a unas estructuras del creer, de normas éticas y de culto que la historia obliga a precisar desde la transmisión apostólica original, los fieles y las Iglesias locales no son inertes y puramente pasivos. Tienen una facultad de discernimiento, de cooperación para determinar sus formas de vida. Ciertamente, en las cuestiones que interesan a la unidad de la Iglesia, y a la unidad de fe en consecuencia, todos deben hallarse en una unanimidad sustancial, pero a ella deben llegar como sujetos vivos. La obediencia es ciertamente una actividad viva, y el Espíritu Santo la suscita. Sin embargo, en la tradición de la Iglesia no todo es precepto, y las mismas fórmulas dogmáticas piden una adhesión que no pone en juego únicamente la voluntad, sino también la inteligencia con sus condicionamientos de cultura, de conocimiento, de lenguaje, etc. La historia de la lenta recepción de Nicea o Calcedonia no se explicarla de otro modo.

Así pues, hemos de reconocer la existencia de dos vías para llegar a la unanimidad: la obediencia y la recepción o el consentimiento. Se insiste en la primera cuando se considera a la Iglesia como una sociedad sometida a una autoridad monárquica; en la segunda, cuando se concibe la Iglesia universal como una comunión de Iglesias. Es cierto que esta segunda concepción se ha mantenido viva durante el primer milenio, mientras que la primera ha dominado en Occidente entre la reforma del siglo XI y el Vaticano II⁶¹. Es cierto que este régimen de comunión de Iglesias locales era el único posible antes de la paz constantiniana, que permitió organizar a plena luz una vida ecuménica en el marco del Imperio. Reconocemos también que se ha hecho posible, providencial, otra vía de unanimidad, a saber: mediante la sumisión a una sola cabeza de la Iglesia considerada como una espe-

⁶¹ Cf. nuestras exposiciones: *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle: L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39), Paris 1962, 227-260; *L'Ecclésiologie du haut moyen âge. De S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968. Otras referencias en bibliografía, L, 332, n. 30, Kl. Oehler subraya en numerosas ocasiones (ed. citada *infra*, nota 64) que la Iglesia preconstantiniana debe a su ideal y a su régimen de consenso el haber mantenido su unidad, a pesar de que no tenía constitución central.

cie de inmensa y única diócesis⁶². Pero, dejando aparte el hecho de que el Oriente y una parte de Occidente no han aceptado ni aun siquiera reconocido este régimen, hay motivos para preguntarse si hace honor a determinados aspectos de la naturaleza misma de la Iglesia, cuya autenticidad es imprescindible y que han sido redescubiertos por el Vaticano II. Dos condiciones, que podríamos ilustrar con numerosos testimonios, vienen en apoyo de esta eclesiología:

1) *La Iglesia universal* no puede errar en la fe⁶³.

2) *El consenso*, la unanimidad, es un efecto del Espíritu Santo y una señal de su presencia⁶⁴. Él realiza la unidad de la Iglesia en el tiempo y en el espacio, es decir, según la doble dimensión de su catolicidad y de su apostolicidad o de su tradición. Se trata, en efecto, de reconocer y expresar la tradición de la Iglesia, ese *ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα* de que habla Eusebio (HE 5.28, 6) citando un tratado contra la herejía de Artemón. La unanimidad que buscan los concilios, y que es pre-

⁶² Cf. los textos citados en *De la communion* (nota 61, *supra*), pp. 238s. Añádase Gregorio IX, carta *Vas admirabile sol. Gaudemus*, del 13 de enero de 1240 a la reina de Georgia, Rusude, y a su hijo David (Potthats 10841), en Baronius-Raynaldus, *Annales eccl.*, XXI, 225-226. La Iglesia romana, como cabeza de todo el cuerpo eclesial, contenía y representaba a todo el cuerpo. Se encuentra una notable expresión de esta convicción en san Nicolás I (858-567), que escribe, por ejemplo: «Suscepit ergo et continent in se Romana Ecclesia quod Deus universalem Ecclesiam suscipere ac continere praecepit»: *Epist.*, 88 (MGH. Epp. VI, p. 480, 15; PL 119, 952), cf. *Epist.*, 90 (p. 498, 5).

⁶³ Se hallarán textos, cuyo número podríamos multiplicar, en O. Rousseau y otros, *Infalibilité de l'Église*, Chevetogne 1963; G. Thils, *Infalibilité du peuple chrétien «in credendo»*. *Notes de théologie posttridentine*, Paris y Lovaina 1963. Remitiremos únicamente a santo Tomás, I^a-I^{ae}, q. 1, a. 9, sed c; q. 2, a. 6 ad 3; *Quodl.*, IX, 16; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 12.

⁶⁴ Algunos testimonios en nuestro artículo *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, en *Gott in Welt, Festgabe K. Rahner*, t. II, Friburgo de Br. 1964, 135-165 (esp. p. 152), repetido en *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris 1964, 9-39. Cf. también K. Oehler, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik: «Antike und Abendland»*, 10 (1961) 103-129, reproducido en K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Gesch. des griech. Denkens*, München 1969, 234-271.

cise no idealizar excesivamente, también apunta en ese sentido. No se expresa por la suma numérica, más o menos perfecta, de las voces particulares, sino a través de la totalidad como tal de la memoria de la Iglesia. Ese es el sentido de la fórmula «ego consensi et subscripsi»: estoy con el acuerdo a que se ha llegado y a través del cual se ha manifestado lo que cree la Iglesia, porque así le ha sido transmitida la verdad. En esto consiste la autoridad de los concilios con respecto a los Padres antiguos. En este sentido, la recepción no es más que la prolongación o ampliación escalonada del proceso conciliar; brota de la misma «conciliaridad» profunda de la Iglesia. Se puede pensar —y este es el fondo de la posición ortodoxa— que la raíz de esta visión de las cosas se encuentra en la «teología», en el sentido que los Padres capadocios dan a este término: el misterio de la Santa Trinidad. Si, en teología trinitaria, la consideración de las hipostasis no queda ensombrecida por la afirmación de la unidad de naturaleza, sino que en ella encuentra su pleno desarrollo, también se puede considerar en eclesiología que los sujetos personales comunican en una unidad que no les viene impuesta de manera tal que los relegue a la sombra. Si se trata de la autoridad, es evidentemente común a las tres personas, pero cada una de ellas le aporta su marca hipostática, de la que ha de darse un reflejo en la Iglesia: monarquía del Padre, autoridad del Creador; sumisión del Hijo, que ejerce su poder dentro de un régimen de servicio; intimidad del Espíritu, que suscita las iniciativas tendentes al reino de Dios y a la comunión, en que cada uno está a la escucha de lo que pueda revelarle el otro.

B) La recepción no confiere su legitimidad a una decisión conciliar o a un decreto auténtico, que reciben su legitimidad y su valor de obligación de las autoridades que los han promulgado. Como escribe H. Dombois, «la recepción afecta siempre a un hecho previo y que es propuesto a quien lo recibe como dotado de valor de obligación»⁶⁵. Los ortodoxos y los veterocatólicos que han escrito sobre esta cuestión, pero también los que los siguen y antes los galicanos, gustan de repetir que la legitimidad formal de un concilio no es suficiente; citan siempre los mismos ejemplos, como el latrocinio de Éfeso (449), el sínodo iconoclasta de 753-754. Es cierto que aquellos concilios fue-

⁶⁵ Cf. bibliografía, K, 827.

ron jurídicamente regulares según el derecho de la época, habiendo sido convocados por el emperador. Pero les faltó la recepción por el obispo de Roma, que hoy interpretaríamos en té, menos de confirmación, y que les era indispensable. Se ha da. do, por consiguiente, la no recepción de concilios que en sí mismos eran jurídicamente correctos.

Si es preciso afirmar ante todo que la recepción no crea la legitimidad ni la fuerza jurídica de obligación, también hay que añadir inmediatamente que, según la más segura tradición cristiana, *los ministros que ejercen la autoridad jamás actúan solos*⁶⁶. Ello fue así en el caso de los Apóstoles: cf. 15,2-23; 16,4; 2 Tim 1,6, junto con 1 Tim 4,14; 1 Cor 5,4-5, donde puede verse una aplicación de la disciplina comunitaria consignada en Mt 18,17-20. Cf. también Clemente, Cor 44,3. Así fue en el caso de los obispos de la era de los mártires, Ignacio de Antioquía⁶⁷, Cipriano⁶⁸. El fondo de todo ello, que ha sido puesto bien en claro por Möhler, es que todo cristiano tiene siempre necesidad de otro hermano cristiano; necesita sentirse confirmado o recibir seguridad de otro y, siempre que ello sea posible, de una comunidad. Tal es, sin duda, el fundamento de la llamada corrección fraterna, que es otra realidad de la vida de la Iglesia. También es un hecho que el principio enunciado en Dt 19,15 sobre la necesidad de dos o tres testigos ha sido adoptado en el Nuevo Testamento de una manera que supera el marco jurídico o procesal para adquirir un valor general como norma de comportamiento cristiano.

Si la recepción no confiere su legitimidad ni el valor de obligación, ¿qué es lo que hace? R. Sohm afirma: se trata de un proceso abierto, jurídicamente muy insatisfactorio⁶⁹. Exacto. Por lo demás,

⁶⁶ Cf. sobre este punto J. A. Möhler, *L'unité dans l'Église ou le principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, § 16. Trad. A. de Lilienfeld (Una Sanctam 2), París 1938, 28s; Darwell Stone, *The Christian Church*, Londres ³1915, 333s; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam 23), París 1953, sobre todo el cap. V.

⁶⁷ Cf. *Efes.*, 20; *Magnes.*, 6,7; *Trall.*, 3.

⁶⁸ Cf. *Epist.*, 14, 4; 55,8,5; cf. también *Jalons...*, 329s y 335.

⁶⁹ *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, en *Festschrift der Leipziger Juristen-Fakultät für A. Wach*, Múnich-Leipzig 1918; repr. anastática, Darmstadt 1967, 134.

le atribuye un valor puramente declaratorio, «un significado de testificación» (declaratorio). Testifica que tales decisiones han brotado verdaderamente del Espíritu que dirige a la Iglesia y que tienen vigencia para la Iglesia como tales (y no primariamente en virtud de la recepción)⁷⁰. Casi estaríamos dispuestos a suscribir esta fórmula; también Bossuet dice, a propósito de los juicios emitidos por el obispo de Roma: «Como está, en efecto, al frente de la comunión eclesial, y como no trata de presentar en su definición nada que no le conste que es el sentir de todas las Iglesias, el consentimiento de todos que viene a continuación no hace más que testificar que todo ha sido hecho en orden y según la verdad»⁷¹. Sin embargo, H. Dombois observa con razón que en Sohm esta interpretación va ligada a la tesis general de este autor, para quien en la Iglesia antigua no había ningún «derecho», sino simplemente reconocimiento de la acción del Espíritu: «Sohm ha interpretado el concepto de recepción de una manera extrajurídica (*ausserrechtlich*)»⁷². Sohm, por consiguiente, puede ser criticado no tanto por lo que dice cuanto por lo que calla. Quizá hallemos una mejor valoración en Paul Hinschius, cuya información es tan notable. Este autor escribe a propósito de los concilios del primer milenio: «La recepción no es un acto que proporcione la validez y la constituya desde un principio; únicamente declara que las decisiones han sido válidas ya de por sí; la no recepción, en contrapartida, no supone menoscabo de la perfección de la validez (jurídica); más bien pone en claro que las decisiones eran inválidas ya en su formulación»⁷³.

La recepción no es elemento constitutivo de la cualidad jurídica de una decisión. No afecta al aspecto formal de un acto, sino a su contenido. No confiere la validez, sino que reconoce y atestigua que aquello responde al bien de la Iglesia, pues se refiere a una decisión (dogma, canon, normas éticas) que debe asegurar el bien de la Iglesia. De ahí que la recepción de un concilio se identifique práctica-

⁷⁰ *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892, 320.

⁷¹ *Dissertatio praevia* de 1696 a la *Defensio Cleri Gallicani*, n. 78.

⁷² Cf. bibliografía, K, 826.

⁷³ *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. III/1, Berlín 1879, 349.

mente con su eficacia, como puede verse en el caso de Letrán IV, de Trento e incluso de Nicea I, de Calcedonia o de Nicea II. Por el contrario, como ha observado H. Bacht, la no recepción no significa que la decisión adoptada sea falsa, sino que esa decisión no suscita fuerza alguna de vida y que, por consiguiente, no contribuye a la edificación⁷⁴, pues la verdad religiosa y aquello que tantas veces se ha llamado evolución del dogma no dependen de una pura conceptualidad de tipo matemático o geométrico, sino más bien de lo que la tradición llama *pietas fidei* o *veritas secundum pietatem* (en referencia a 1 Tim 6,3; 3,16; Tit 1,1 junto con Rom 1,18) o, en santo Tomás, *sacra doctrina, doctrina salutaris*.

Muchas veces se ha distinguido entre poder y autoridad. El poder es jurídico; es un derecho; ha sido definido como «la posibilidad que tiene un individuo de hacer que prevalezca su idea y su voluntad sobre las de los demás en un sistema social determinado». La autoridad es espiritual o moral; es una eficacia de irradiación y de atractivo. Puede darse un poder sin autoridad, pero también es posible tener y ejercer una autoridad sin «poder»; piénsese, por ejemplo, en un san Cipriano, del que decía san Gregorio Nacianceno: «No ejerce su presidencia sobre la Iglesia de Cartago y de África solamente, sino sobre toda la región de Occidente y sobre casi todas las de Oriente, del sur al norte, por todas partes hasta donde se ha extendido su fama admirable»⁷⁵. También podríamos evocar la figura de un Isidoro, de un Tomás de Aquino, pero sobre todo la de un Agustín, obispo, de una ciudad de mediana importancia y que determinó para más de un milenio el aspecto del cristianismo en Occidente...

El ideal sería que ambas dimensiones se uniesen; que una autoridad en el sentido que acabamos de exponer formara parte de todo acto de poder. Gracias a Dios es algo que ha ocurrido con frecuencia. En este sentido podríamos evocar la figura de un san Gregorio, de un san León, a quien debemos esta fórmula: «Etsi diversa nonnunquam sunt merita praesulum [¡la autoridad espiritual!], iura tamen perma-

⁷⁴ H. Bacht, *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche: «Catholica»*, 25 (1971), 144-167 (esp. p. 157: *Das Problem der Rezeption im katholischen Verständnis*).

⁷⁵ *Oratio XXIV, 12 in Laud. Cypr.* (PG 35, 1184).

ment sedium [¡el poder!]⁷⁶. Una vez más nos encontramos con el juridicismo: la recepción no tiene lugar en una panorámica en que la autoridad jurídica formal ocupa todo el espacio, sin tener en cuenta el contenido de sus decisiones. En contrapartida, y dentro de esta perspectiva del reconocimiento de su propio bien por la Iglesia, podemos dar cabida a las ideas de los hombres de Iglesia conciliaristas o galicanos cuya figura hemos evocado: poder no de dominación sino de servicio otorgado *ad aedificationem*, finalizado y mensurado por el bien de la Iglesia...

Pero también nos aportan consideraciones interesantes los defensores cualificados de la monarquía papal. ¿Qué añade el concilio al papa?, se pregunta Tomás de Vío (Cayetano) respondiendo al galicano Santiago Almain. Nada desde el punto de vista de la fuerza de la autoridad, pero algo, mucho incluso, para la riqueza y la irradiación de la doctrina, para su aceptación indiscutida por parte de todos⁷⁷. El predecesor de Cayetano, hermano predicador y luego cardenal, como él mismo, Juan de Torquemada, reconocía que en caso de duda de fe extrema era preciso convocar un concilio. Entonces, decía la Glosa del *Decreto*, el concilio es mayor que el papa. Torquemada distingue: no es exacto en el sentido de un mayor poder de jurisdicción y cuando se cuenta con un papa indiscutible (el autor escribe en 1457, pero había conocido la situación planteada por el gran cisma de Occidente); por el contrario, exacto en el sentido de una mayor autoridad de la facultad de Juzgar, pues se supone que un concilio pone en juego más capacidad de razonar de la que puede desarrollar un hombre solo⁷⁸. Torquemada redactó una respuesta a petición del rey de Francia, Carlos VII, que reclamaba un tercer concilio general (comienzos de 1442). El obispo de Meaux, Pedro de Versalles, embajador de Carlos VII ante el papa en este asunto (16 de diciembre de 1441), había hecho valer el siguiente argumento: hay dos géneros de autori-

⁷⁶ *Epist. 106 ad Anatolium* (Jaffé-Kaltenbrunner 483: PL 54, 1007 B); 119 *ad Maxim. Antioch.*, 3 (Jaffé-Kaltenbrunner, 495: col. 1043 A).

⁷⁷ *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, c. XI (1514) ed. V. M. I. Pollet, Roma 1936, n. 636, p. 269.

⁷⁸ Ioannes a Turrecremata, *In Gratiani Decretorum primam Commentarii*, en D. XIX, c. 8 (Venecia 1578), p. 176.

dad, la del poder que se ha recibido y la del crédito o credibilidad que se pueda disfrutar. Mientras el poder es el mismo en todos los pontífices, su crédito varía: san Gregorio o san León lo tienen mayor que otros, y el concilio general es superior en este sentido⁷⁹. Esto se parece mucho a la distinción entre «poder» y «autoridad» que hemos propuesto. La noción de crédito o de credibilidad goza hoy de gran favor. Podríamos servirnos indudablemente de ella para cualificar lo que la recepción aporta a una decisión legítima en sí.

Hinschius hablaba de «confirmación» (*Bewahrung*) por medio de la recepción. Podemos aceptar este término, no en el sentido técnico del derecho, en el que se habla, por ejemplo, de la confirmación de una elección por una instancia superior (CIC, canon 177), sino en el sentido del plus de vigencia que el consentimiento de los interesados aporta a una decisión adoptada⁸⁰.

[Traducción: J. Valiente Malla]

Bibliografía

A) R. Sohm, *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892, 320, 322-344; II, München-Leipzig 1923, 71s.

B) J. Haring, *Die Lehre von der Epikie. Eine rechtswissenschaftlich-moraltheologische Studie*: «Theol. Quartalschr.», 52 (1899), 576-600, 796-810.

C) J. Didiot, *Acceptation des lois*, en *Diet. Théol. Cath.*, I/1 (1903), col. 295-299 (puramente negativo).

D) L. de Luca, *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, en *Studia Gratiana*, t. III, Bolonia 1955, 193-276.

⁷⁹ En Baronius-Raynaldus, *Annales*; ed. Theiner, t. XXVIII, p. 363 (n. 10).

⁸⁰ Compárese este comentario de san Alberto Magno sobre Ap 5,14 (los cuatro animales decían ¡Amén!): «Duplex est confirmatio: per ratificationem, et haec est auctoritas et pertinent ad maiores. Alia est per approbationem et consensus, et haec pertinet ad minores» (*Opera*, ed. Borgnet, t. XXXVIII, p. 571).

E) Y. Congar, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*: «Rev. Hist. Droit Français et Étr.», 36 (1958), 210-259.

F) E. W. Kemp, *Counsel and Consent. Aspects of the Government of the Church as Exemplified in the History of the English Provincial Synods*, Londres 1961.

G) Peter Fransen, *L' autorité des conciles*, en *Problèmes de l' autorité* (Unam Sanctam, 38), París 1962, 59-100 (esp. p. 83).

H) Livitu Stan, *De la «recepción» de las decisiones ecuménicas por la Iglesia* (en rumano): «Studii Theologice», ser. II, XVII, nn. 7-8 (sep.-oct. 1965), 395s; *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Synoden seitens der Kirche*: «Theologia», 40, Atenas 1969, 158-168.

I) *Councils and the Ecumenical Movement* (World Council Studies 5), Ginebra 1968 = *Konzile und die Ökumenische Bewegung* (Studien des Oekumen. Rates 5), Ginebra 1968. Citamos por la edición alemana. Cf. especialmente pp. 53-71. St. L. Greenslade, *Die Autoritäten, auf die sich vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben*, 72-80; L. Stan, *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche*, 81-104; W. Küppers, *Rezeption, Prolegomena zu einer systematischen Überlegung*.

J) B., *The Reception of the Council of Chalcedon by the Churches*: «The Ecumenical Review», 22 (oct. 1970); Mesrob Ashjian, *The acceptance of the Ecumenical Councils by the Armenian Church, with Special Reference to the Council of Chalcedon*, 348-362; J. Coman, *The Doctrinal Definitions of the Council of Chalcedon and Its Reception in the Orthodox Church of the East*, 363-382; A. Grillmeier, *The Reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, 383-411; E. R. Hardy, *Chalcedon in the Anglican Tradition*, 412-423.

K) H. Dombos, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Witten 1961, 825-836.

L) A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion*: «Theologie u. Philosophie», 45 (1970), 321-352.

COMENTARIO

Prácticamente por donde quiera que se mire, Yves Congar es un coloso en el panteón de los teólogos modernos. Nació el mismo año que Karl Rahner —otro miembro fundador de esta revista— y la prodigiosa erudición del dominico francés en historia de la teología, la pneumatología, el ecumenismo y, sobre todo, en la eclesiología, ejerció una influencia en el catolicismo del siglo XX solo igualada por el jesuita alemán.

El proyecto eclesiológico de Congar, que en gran parte se plasmó en los documentos conciliares, estaba impulsado por la determinación de recuperar los fundamentos sacramentales y trinitarios de la Iglesia, fundamentos que en gran medida habían sido oscurecidos por consideraciones más apoloéticas y jurídicas. Persistió en empujar a la Iglesia que amaba más allá de una actitud defensiva ante el mundo. Unas semanas después de su ordenación en 1930, Congar compuso la siguiente oración:

Dios mío, ¿por qué tu Iglesia siempre condena? Es cierto que debe custodiar el depósito de la fe, pero ¿no hay otro medio que la condene, sobre todo condenando tan rápidamente?... [Si] tu Iglesia fuera más alentadora... Dios mío, tu Iglesia es tan latina y está tan centralizada... pero Roma no es el mundo y la civilización latina no es toda la humanidad.... Dios mío, ¿por qué tu Iglesia, que es santa y es una, única, santa y verdadera, tiene tantas veces un rostro tan severo e intimidatorio cuando en realidad está llena de juventud y vida?¹

¹ Yves Congar, *Dialogue between Christians* (Westminster: Newman, 1966), 5-7, nota 5.

Aquí, a la edad de 26 años, Congar había articulado muchas de las preocupaciones que le ocuparían durante su larga carrera. Lamentablemente, durante gran parte de la primera mitad de su actividad académica, este tipo de evaluación franca lo pondría en desacuerdo con los poderes fácticos. Aceptó a regañadientes las restricciones que se le impusieron, a menudo injustamente. Sin embargo, comprendía bien que la verdadera cuestión que subyacía a su censura no era ninguna herejía fantasma en su obra, sino el modo en que su trabajo amenazaba a quienes ostentaban el poder eclesiástico. En una carta a su madre escribió:

Lo que se me reprocha suele ser muy poco. La mayoría de las veces, cualquier problema que se plantee sobre una idea de mi obra se explica en la línea anterior de esa misma obra. Lo que me ha puesto en evidencia (a sus ojos) no es haber dicho cosas falsas, sino haber dicho cosas que ellos no quieren que se digan... Lo que Roma quiere es imponer a todo el mundo cristiano: no pensar nada, no decir nada, salvo lo que ellos proponen. Habría un papa que lo piensa todo, que lo dice todo y la totalidad de ser católico consiste en obedecerle y decir: ¿No es todo maravilloso?²

En otro lugar, comparaba el trato que recibía de las autoridades eclesiásticas de forma desfavorable con la Gestapo alemana.

El principal proyecto teológico de Congar perseguía lo que él denominaba una «eclesiología total», es decir, una teología que hiciera justicia al misterio de la Iglesia en todas sus múltiples dimensiones³. Estaba convencido de que la única teología adecuada de los laicos debía aparecer dentro de esa eclesiología total⁴. Esta eclesiología total iría más allá de los áridos enfoques jurídicos de la Iglesia que se enseñaban entonces en los manuales de los seminarios. Congar creía que esta tradición manualista se desviaba hacia una «jerarcología»

² Étienne Fouilloux, «Lettre du Père Congar à sa mère», *La Vie Spirituelle* 154 (2000) 137.

³ Yves Congar, «Vers une ecclésiologie totale», en *Le Concile au jour le jour* (París: Cerf, 1964), 2: 107.

⁴ Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité* [*Unam Sanctam* 23] (París: Cerf, 1953), 14 (trad. esp.: *Jalones para una teología del laicado* [Barcelona: Estela, 1961]).

reduccionista. Rose Beal señala: «Mientras que una eclesiología integral consideraba la totalidad de todas las dimensiones de la Iglesia, una jerarcología tendía a descuidar todas las dimensiones excepto la estructura jerárquica y los poderes de la Iglesia»⁵. Vio la necesidad de que esta eclesiología total atendiera más ampliamente a la obra del Espíritu Santo si quería evitar la acusación de cristomonismo eclesial⁶. Una eclesiología renovada debe también restablecer el condicionamiento escatológico de la Iglesia como pueblo peregrino inmerso en la historia y en constante movimiento hacia su perfección «en la consumación de la historia», como diría *Lumen gentium* 48. Es precisamente este condicionamiento escatológico el que hace que la Iglesia esté sujeta a una reforma y renovación continuas.

Nombrado por el papa Juan XXIII como *peritus* conciliar, la influencia de Congar en el Vaticano II no tiene parangón. En su diario conciliar, en la entrada del 7 de diciembre de 1965, relató todos los textos conciliares a los que contribuyó directamente, algunos hasta el punto de ser prácticamente el autor del texto. Esta lista incluía ocho de los dieciséis documentos conciliares, incluyendo tres de las cuatro constituciones conciliares. Esa mañana se leyeron en la sesión pública varios de los textos conciliares antes de su aprobación formal. Congar anotó en su diario: «...lo que se ha leído esta mañana ha salido, en gran medida, de mí»⁷.

La extraordinaria influencia de Congar en el Concilio ayuda a explicar la importancia duradera del artículo con el que contribuyó al primer volumen de *Concilium*: «La Iglesia como Pueblo de Dios». El artículo es una apología de uno de los avances eclesiológicos más

⁵ Rose M. Beal, *Mystery of the Church, People of God: Yves Congar's Total Ecclesiology as a Path to Vatican II* (Washington, DC: Catholic University Press, 2014), 171.

⁶ El teólogo ortodoxo oriental Nikos Nissiotis había lanzado una acusación de este tipo contra la Iglesia occidental. Congar se sintió obligado a rebatir la acusación en «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* [Hommage à Mgr. Gérard Philips] (Lovaina: Duculot, 1970), 41-63.

⁷ Yves Congar, *My Journal of the Council* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012), 871.

importantes del Concilio, su recuperación de la afirmación bíblica de la Iglesia como «Pueblo de Dios». De hecho, las primeras líneas de este ensayo relatan la trascendental decisión del Vaticano II de cambiar el orden de los capítulos del segundo esquema del *De Ecclesia* (que se convertiría en *Lumen gentium*), colocando el capítulo sobre la Iglesia como pueblo de Dios delante del capítulo sobre la jerarquía. Este único movimiento tuvo el efecto de invertir una antigua tendencia en la eclesiología católica de comenzar las reflexiones sobre la Iglesia centrándose en la división entre laicos y clérigos. Con este cambio arquitectónico en el borrador del *De Ecclesia*, la eclesiología comenzaría con una reflexión sobre la elección divina y la fe bautismal de los *christifideles*. Este giro eclesiológico marcó el fin de una visión de la Iglesia como *societas perfecta*, que se cernía sobre las vicisitudes de la historia humana. La Iglesia, como pueblo de Dios, estaba firmemente arraigada en la historia y, como tal, estaba haciendo su propio viaje de peregrinación hacia el *eschaton*. En este ensayo fundamental, Congar relató el dramático cambio que se había producido en las décadas anteriores al concilio, alejándose de la «eclesiología del cuerpo místico» consagrada en la encíclica *Mystici corporis* del papa Pío XII de 1943. Sin embargo, tuvo cuidado de no oponer los dos enfoques. Defendió cuidadosamente el modo en que la eclesiología del cuerpo místico seguía siendo necesaria para articular los fundamentos cristológicos de la Iglesia.

El ensayo de Congar inauguró la primera etapa de la recepción de la enseñanza del concilio sobre el Pueblo de Dios. Este tema ocupará un lugar destacado en varias trayectorias eclesiológicas posconciliares, sobre todo en la teología de la liberación. Lamentablemente, las eclesiologías del pueblo de Dios serían atacadas en el Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 que el papa Juan Pablo II convocó para evaluar la recepción eclesial del concilio⁸. Esta supresión eclesiástica hace que la notable rehabilitación de la eclesiología del Pueblo de Dios por parte del papa Francisco sea aún más significativa.

El segundo de los numerosos artículos que Congar publicó en *Concilium* que se incluyen en este volumen, «La recepción como

⁸ Véase José Comblin, *People of God* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004) (trad. esp.: *El Pueblo de Dios*).

realidad eclesiológica», refleja sus enormes contribuciones a una teología de la Tradición. En vísperas del Concilio, Congar había escrito una obra magistral en dos volúmenes titulada *La Tradition et les traditions*, y una versión en un volumen *La Tradition et la vie de l'église*⁹. El dominico francés ofrecía una visión mucho más compleja y dinámica de la tradición, que iba más allá del papel del Magisterio y reconocía las aportaciones de la liturgia, los escritos de los padres y doctores de la Iglesia y, lo que es más sorprendente, el testimonio de los creyentes de a pie. Sin embargo, Congar no tardó en darse cuenta de que esta exploración dinámica de las formas de «transmisión» de la fe de la Iglesia requería también la correspondiente consideración del proceso de «recepción» eclesial que la acompañaba.

En los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, los eruditos católicos comenzaron a prestar más atención al papel de la recepción en la vida de la Iglesia. Inicialmente, la recepción se refería al proceso por el que se asimilaba una enseñanza, un rito, una disciplina o una ley en la vida de una Iglesia local. Uno de los primeros estudiosos en desarrollar una teología de la recepción eclesial, Alois Grillmeier, estaba en deuda con ciertas teorías de la recepción legal en las que una tradición legal de un grupo de pueblos es «recibida» o asumida por otro grupo¹⁰. En este marco jurídico, la recepción, en sentido estricto, debe ser «exógena», es decir, se trata de una recepción de algo dentro de una comunidad que le llega desde fuera, es decir, desde otra comunidad. Grillmeier, aplicando esta teoría jurídica a la vida de la Iglesia, la consideró una forma útil de describir el proceso eclesial por el que las Iglesias antiguas aceptaban los decretos sinodales de otras Iglesias como vinculantes para ellas mismas¹¹. También parece haber tenido en mente la situación ecuménica moderna en la que las Iglesias separadas pueden llegar a recibir ciertas enseñanzas y/o prácticas de otra Iglesia.

⁹ Yves Congar, *La Tradición y las tradiciones* (San Sebastián: DINOR, 1964); *La Tradición y la vida de la Iglesia* (Andorra: Casal i Vall, 1969).

¹⁰ Alois Grillmeier, «Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart», *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-352.

¹¹ Grillmeier, 324.

Sin embargo, en el artículo que se incluye aquí, Congar argumentó que Grillmeier había definido la «recepción» de forma demasiado estrecha al insistir en su carácter exógeno¹². Es cierto que cualquier acto de auténtica recepción presupone algún tipo de distancia entre la parte que da y la que recibe. Sin embargo, señaló Congar, dado que las Iglesias locales no son entidades autónomas, sino que existen en comunión espiritual unas con otras, esta distancia siempre se relativiza por la unidad de toda la Iglesia. Lo que recibe una Iglesia local de otra u otras, nunca puede ser totalmente ajeno. Congar también tenía una comprensión mucho más amplia de la recepción; se negaba a limitarla al proceso de una comunidad que recibe una ley o un decreto de fuera de sus límites. Para él, la recepción denotaba un proceso constitutivo de la autorrealización de la Iglesia en la historia. Ilumina este proceso a través de una amplia consideración de la historia de los concilios ecuménicos y destaca el papel clave que la recepción posterior desempeñó en la determinación de la verdadera autenticidad de un concilio.

Congar vinculó la recepción con esa antigua realidad a la que se refiere como «conciliaridad». Para Congar, la conciliaridad describe no solo un acontecimiento eclesiástico —un concilio ecuménico— sino la realidad fundamental de la Iglesia constituida por el Espíritu como comunión de personas. Los concilios, pues, son expresiones formales de lo que pertenece a la realidad de la propia Iglesia: «... la recepción no es más que la extensión o prolongación del proceso conciliar: está asociada a la misma “conciliaridad” esencial de la Iglesia»¹³. Al correlacionar la recepción con la conciliaridad, Congar ayudó a dirigir nuestra atención a la calidad de la relación eclesial esencial para una adecuada comprensión de la proclamación de la

¹² Este artículo es una traducción abreviada al inglés de una versión mucho más larga en francés con una documentación más exhaustiva. La versión francesa más larga se incluiría posteriormente en Yves Congar, *Église et papauté: Regards historiques* (París: Cerf, 1994), 229-266.

¹³ Congar, «La recepción como realidad eclesiológica», *Concilium* 77 (1972) 57-85. Véase también, Yves Congar, «The Council as an Assembly and the Church as Essentially Conciliar», en Herbert Vorgrimler (ed), *One, Holy, Catholic, and Apostolic. Studies on the Nature and Role of the Church in the Modern World* (Londres: Sheed & Ward, 1968), 44-88.

Palabra de Dios en la comunidad cristiana. La teología de la recepción eclesial de Congar sentaría las bases de gran parte del énfasis que el papa Francisco da a la sinodalidad eclesial.

Estos dos artículos, que no son más que una minúscula muestra de la prodigiosa producción académica de Congar, dan una buena indicación de cómo él, y la revista que ayudó a fundar, marcaron el rumbo de la eclesiología posconciliar en las décadas siguientes.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

IDEOLOGÍA Y CRISTIANISMO

La última etapa del Concilio ha sometido a discusión el problema de las relaciones entre la Iglesia y el mundo; tema que ha despertado, como apenas ningún otro, la máxima atención por parte de amplios círculos, pero que presenta al mismo tiempo complejidades e implicaciones como ninguno. Hay una cuestión que late detrás de cada una de las discusiones en torno a este tema, que por ello, de un modo implícito e indirecto, está siempre en juego y es traída a colación una y otra vez por las diversas partes contendientes en un tono crítico y polémico. Tal es el problema de las relaciones entre fe o —concebido de un modo más amplio y general— entre cristianismo e ideología. A este tema dedicaremos las reflexiones que siguen.

Hemos de preguntarnos, para comenzar, qué entendemos en el presente trabajo por ideología, ya que este concepto no es unívoco ni es entendido de un modo igual en todas partes, de manera que podamos sin más presuponerlo aquí como una noción de todos conocida. En una segunda etapa de este estudio nos preguntaremos brevemente por qué razones es considerado el cristianismo como una ideología. De hecho, el cristianismo es rechazado bajo la acusación de ser una ideología. En un tercer paso intentaremos poner en claro que el cristianismo no es una ideología, y no puede ser por ello recusado. En la cuarta y última parte de nuestro trabajo deduciremos algunas otras consecuencias de la tesis fundamental expuesta en el tercer capítulo.

I

¿Qué entendemos en estas reflexiones por ideología? No nos es posible presentar ahora el origen y el desarrollo histórico del con-

cepto de ideología. El concepto es utilizado en la historia en sentidos tan diversos y contradictorios, que no nos cabe otra cosa más que dar una definición —sin olvidar ciertamente aquella historia— de lo que aquí entendemos por ideología. Se comprende fácilmente que esta delimitación de conceptos no ha de ser arbitraria, sino que ha de ajustarse a la filosofía. Haremos notar de antemano que utilizamos en este contexto la palabra *ideología* en un sentido *negativo*, es decir, con el significado de sistema erróneo, falso y recusable desde el punto de vista de una recta interpretación de la realidad. Podemos, sin embargo, prescindir de si este falso «sistema» está constituido por una reflexión teórica o más bien representa una actitud no refleja y por ello una mentalidad y una disposición de ánimo arbitraria y voluntarista. Dejamos pendiente la doble cuestión: ¿dónde se da en concreto una ideología entendida del modo dicho?, ¿ha de ser considerada, por ejemplo, cualquier metafísica como ideología en el sentido expuesto? A la esencia de toda ideología pertenece, en contraste con el simple error, fundamentalmente «abierto», el momento de la voluntad propio de la decisión por el que la ideología se concibe como un sistema *total*. La ideología consiste, pues, teniendo en cuenta el uso habitual de este término, en cerrarse por principio ante la «totalidad» del ser, absolutizando un aspecto parcial de la realidad. Por ello debería ser completada la descripción abstracta de la esencia de la ideología en el sentido de que la absolutización de un aspecto parcial de la realidad, en cuanto que esta como un todo puede exigir reconocimiento por parte del hombre, tiene lugar con vistas a la actuación práctica. Así se concreta la ideología por lo común en una opción fundamental de actuación política; más aún, en su intención última pretende convertirse en la ordenación de todo el conjunto de la vida social. Partiendo de lo expuesto podríamos definir también, siguiendo a Lauth, la ideología como una interpretación pseudocientífica de la realidad al servicio de un objetivo social práctico, que a su vez da legitimidad a aquella.

A partir de esta definición formal de la esencia de la ideología como absolutización definitiva de un aspecto parcial del conjunto de la realidad podemos reconocer *a priori* como posible una triple dimen-

sión de la ideología (sin que ello signifique que estas tres formas puedan darse en la realidad en una plena y total separación mutua). Existe una ideología de la inmanencia, una ideología de la transmanencia y una ideología de la trascendencia. Explicaremos brevemente esta triple división. La *ideología de la inmanencia* absolutiza ciertas regiones limitadas de nuestro mundo experimental, convirtiendo sus estructuras en ley absoluta de la realidad. Este grupo comprende la mayor parte de aquellas que nosotros designamos de ordinario con el nombre de ideologías: nacionalismo, «sangre y patria», ideología de raza, americanismo, tecnicismo, sociologismo y, por supuesto, aquel materialismo para el que Dios, el espíritu, la libertad, la persona —en el verdadero sentido de estos términos— no significan más que una palabrería vana. La contrarréplica —a menudo no tenida en cuenta— de esta ideología de la inmanencia está constituida por la *ideología de la transmanencia*: el supranaturalismo, ciertas formas de utopía, el quiliasma, la «hermandad» indiscriminada, etc. En esta clase de ideología es absolutizado (o quizá mejor: totalizado) «lo definitivo», «lo infinito», lo que domina todos los ámbitos de la realidad, de manera que el ser finito en su realidad no última, que es dado y aprehendido en la experiencia inmediata, es defraudado en su derecho relativo y preterido en el intento de darle una configuración y manejarlo a partir de aquella realidad última. Tal es el peligro típico del filósofo y del hombre religioso. La tercera dimensión de la ideología se denomina *ideología de la trascendencia*. Esta intenta superar las dos primeras formas hipostasiando en sí a su vez, como lo único auténtico, la mera superación formal del contenido de las dos primeras especies de ideología. En este caso, es valorado negativamente —en el historicismo, relativismo, etc.— el dato inmediato de la experiencia; lo trascendente en cuanto tal es considerado únicamente como una realidad inefable que se oculta a sí misma. De aquí proviene entonces la tendencia ideológica de una «apertura» ilimitada hacia todas las cosas, paralela a una meticulosa evasión ante todo lo que signifique un claro compromiso con algo definido. De donde nace el que a tal actitud —calificada y comúnmente admitida como específicamente «occidental»— se le opone el desafío de una ideología «oriental». Por ello el comunismo «comprometido aumentacada vez más su fuerza de seducción entre los intelectuales de Occidente.

II

Suele hacerse recaer sobre el cristianismo el reproche de ser también una de estas ideologías negativas. Antes de que podamos considerar el hecho y los motivos que hacen injustificado tal reproche debemos estudiar, al menos sucintamente, las razones que justifican en apariencia esta interpretación del cristianismo como ideología.

En primer lugar, podría parecer justificada esta acusación desde el punto de vista de una actitud no refleja o bien de una expresa postura de escepticismo o relativismo universal. Allí donde, por cualquier motivo de índole personal o por razones basadas en la historia del espíritu, la experiencia y la realidad son identificadas de antemano con la experiencia y la realidad de la técnica y las ciencias de la naturaleza demostrables de inmediato; allí donde toda otra experiencia y realidad es concebida o valorada teóricamente solo como algo sustituible a discreción, precisamente como una estructura ideológica superpuesta a la auténtica realidad de la llamada exactitud empírica; allí donde la metafísica, a causa de la indemostrabilidad de su objeto dentro de una experiencia limitada de antemano al campo de las ciencias naturales, es desvalorizada como una opinión arbitraria y como una ficción conceptual plenamente voluntaria; en todos estos casos, naturalmente, el cristianismo solo puede ser concebido *a priori* como una ideología. Entonces es, en última instancia, indiferente la serie de motivos por los que se explique el origen de esta ideología: como opio del pueblo, como producto de una determinada estructura social, como encumbramiento utópico de la existencia humana o como efecto de un anhelo insaciable (aunque solo generador de ideologías) que tiende a una interpretación completa de la existencia total.

Un segundo motivo para la interpretación del cristianismo como ideología viene dado por el hecho histórico de haber contribuido a menudo —a veces de un modo revolucionario, pero frecuentemente también de un modo conservador y reaccionario— a justificar una situación social, económica, política, cultural, científica que no puede reivindicar una validez permanente. Cuando se hace al cristianismo objeto de tal interpretación abusiva —aunque con frecuencia difícilmente evitable, y en la práctica solo superable a lo largo de un

lento proceso histórico—, se le convierte ciertamente en una ideología. Y no pocas veces ha sido combatida con razón en nombre del cristianismo tal ideología conservadora en cuanto ideología. Si el propio cristianismo auténtico hubo de padecer en esta lucha, la culpa o la trágica mala suerte fueron evocadas por los representantes del cristianismo y de la Iglesia al dar ocasión a que aquel fuese entendido falsamente como una ideología que debería ser superada.

Un peligro mayor y más sutil aún de interpretar falsamente el cristianismo como ideología, radica en la necesidad de objetivar dentro de categorías históricas, institucionales, sacramentales, jurídicas, en la palabra humana de la revelación, en el signo sacramental y en la estructura social de la fe, la esencia propia del cristianismo, el misterio incomprensible del Dios supramundano y de la salvación que de Él proviene en forma de una entrega pródiga y absoluta de sí mismo. Tal objetivación categorial de la autocomunicación propiamente divina de Dios —que comprende al hombre a partir de su principio trascendental— es algo necesario, porque el hombre tiene que realizar —y realiza de hecho de un modo imprescindible— su esencia original y su destinación eterna como un ser histórico enclavado en el espacio y en el tiempo, en la historia; y no puede hallar su propia esencia en una mera interioridad reconcentrada, en la mística, en un distanciamiento de su existencia histórica. Estas objetivaciones son necesarias; constituyen el cuerpo en el que el espíritu se realiza y se encuentra a sí mismo; pero, al mismo tiempo, encubren también necesariamente el contenido propio del cristianismo, lo hacen equívoco exponiéndolo a malentendidos y a visiones mezquinas y hasta pueden dar —como una ideologización de la inmanencia— ocasión y motivo, precisamente entre cristianos comprometidos, tanto a una ideología de la transmanencia como una ideología de la trascendencia. Ambas son entonces confundidas con la esencia propia del cristianismo, exponiéndolo así a la acusación de ser una mera ideología.

Un nuevo motivo que puede dar pie a considerar el cristianismo como ideología se centra en el pluralismo actual de concepciones del mundo, que a su vez es fuente de aquel relativismo escéptico que ya hemos señalado como la razón primera de la confusión entre cristianismo e ideología. Al presuponer el hombre de hoy, bajo la

influencia de las ciencias naturales, como un ideal y una norma evidentes la validez universal, para todos los hombres, de toda verdad auténtica; estando además inclinado, dentro de su mentalidad fundamentalmente democrática, a admitir en cada uno de los demás hombres tanta inteligencia y buena voluntad como él mismo posee; en ambos casos tiene que sorprenderle e inquietarle necesariamente el que los hombres se hallen en tan pleno desacuerdo respecto a la visión del mundo y a una interpretación global de la existencia. Corre entonces peligro de deducir de este hecho una visión empujada, como si todo conocimiento que excede del ámbito de las ciencias naturales y exactas, acatadas universalmente, fuese una trama intelectual que no compromete a la que corresponde a lo sumo una importancia subjetiva. El hombre actual sentirá entonces la tentación de encuadrar en aquel marco de creaciones subjetivas constituidas por las diversas visiones del mundo y dentro del ámbito de las ideologías, también al cristianismo, porque este cae igualmente bajo el juego de aquellas contradicciones. A lo sumo le será concedida una mayor afinidad subjetiva respecto a nosotros mismos.

III

Después de haber descrito a grandes rasgos los motivos que dan base a una evaluación del cristianismo como ideología, pasaremos ahora al tercer capítulo de nuestro trabajo, a la cuestión central: ¿por qué el cristianismo no es una ideología? Una respuesta adecuada a esta pregunta coincidiría lógicamente con la demostración del derecho que asiste al cristianismo en su pretensión de manifestar la verdad acerca del conjunto de la realidad, de ser la religión absoluta o (si se desea evitar aquí la palabra *religión*) de cumplir aquel cometido que la religión humana intenta en vano llenar por sí misma. Naturalmente no es posible ofrecer aquí tal demostración. Habría muchas cuestiones que proponer y muchas afirmaciones que hacer. Tendríamos que hablar de lo que significarían en aquel contexto los conceptos de verdad y validez absoluta; habríamos de preguntarnos, sobre todo, cómo halla el hombre acceso a Dios y a su palabra revelada, cómo se acredita el mensaje cristiano en cuanto palabra eficaz de Dios ante la conciencia de la verdad que posee el hombre, qué es

lo que se afirma propiamente en aquel mensaje y qué no se afirma; cuál es el contenido auténtico, la realidad y la verdad de este mensaje y qué constituye en él una mera imagen, símbolo o signo. Es claro que estas —y muchas otras cuestiones que habría que plantear necesariamente— no pueden ser propuestas aquí ni pueden encontrar una respuesta adecuada. Por ello solo podemos tratar de destacar algunos aspectos del cristianismo o de la ideología, que distinguen precisamente el cristianismo de aquello que se intenta caracterizar y poner de relieve en un sistema erróneo por medio del término *ideología*. Todo lo que sigue se encuentra, pues, bajo esta cláusula restrictiva.

No es justo hacer recaer sobre el cristianismo la acusación de ser una ideología por el mero hecho de proponer afirmaciones de valor absoluto con pretensiones de verdad en el sentido simple y sencillo de este término; es decir, afirmaciones que pueden ser denominadas «metafísicas», ya que por una parte son propuestas bajo la pretensión absoluta de verdad, mientras por otra no pueden ser demostradas inmediatamente como válidas en el plano empírico de las ciencias exactas. Quien tiene a toda «metafísica» por falsa o indemostrable puede también lógicamente considerar como ideología al cristianismo auténtico —tal como él se entiende a sí mismo—. Aún más; quizá para colmo se preguntará después, desde dentro de un irracionalismo existencial, por qué razón este cristianismo puede tener una importancia esencial para la vida, mientras se echa en olvido al mismo tiempo que tal reflexión sobre una actitud irracional y una ideologización de la vida implica a su vez una metafísica, aunque de peor calidad. Con lo dicho hasta aquí no queremos afirmar, naturalmente, que el conocimiento de fe y la metafísica filosófica sean una misma realidad en sus estructuras fundamentales y se distinguan solamente en razón del objeto de sus afirmaciones. Pero en relación con las peculiares características ya reseñadas —a saber, las afirmaciones respecto a la verdad— coinciden los asertos de la fe cristiana y la metafísica, de tal modo que allí donde se impugna por principio y *a priori* la posibilidad de una afirmación metafísica, solo queda reconocer al cristianismo la condición de ideología subjetiva. La razón es que no existe en absoluto un sujeto al que puedan ser adscritas tales pretensiones de verdad y en consecuencia le puedan ser atribuidas, sino

solo individuos aislados que intentan hacer algo más soportable y digna su existencia por medio de una creación conceptual. Por ello, para defender al cristianismo del reproche de ser una ideología, hemos de destacar aquí en primer lugar el hecho de que la metafísica no puede ser acusada *a priori* y en cualquier caso de constituir una ideología. Esto es patente, en primer término, porque la proposición de que toda metafísica es, en definitiva, una ideología que no compromete a nada constituye a su vez una tesis metafísica, y esto ya se trate de una formulación de la conciencia refleja con validez universal teórica o bien vaya implícita en la tentativa de vivir la vida de espaldas a la metafísica (en una *epoché* [reducción] totalmente escéptica de una superación de la dura experiencia inmediata de la vida y del conocimiento propio de las ciencias naturales). También el relativismo y el escepticismo, formulados de un modo teórico o bien realizados prácticamente en la vida, constituyen decisiones metafísicas. La metafísica se da inevitablemente con la existencia del hombre. El hombre interpreta su experiencia partiendo siempre de un horizonte de decisiones *a priori* que preceden a aquella y la abarcan al mismo tiempo. Más propiamente hablando, la auténtica y genuina metafísica consiste únicamente en la reflexión sobre aquellas implicaciones trascendentales, irrecusables, que encierran en sí mismas su propia luz y certeza y acompañan necesariamente toda realización espiritual y libre de la existencia. No es la metafísica en cuanto conocimiento reflejo la que crea por primera vez estas implicaciones, sino que se limita a reflexionar sobre las que le vienen dadas y las tematiza. La metafísica es, pues, la tematización de una experiencia trascendental (que como fundamento no tematizado de la experiencia empírica y del conocimiento de la verdad supera fundamentalmente a estas en claridad y certeza). En este sentido tal metafísica puede reconocer sin dificultad el hecho de una reflexión por su parte inacabada e imperfecta, así como la necesidad de estar siempre empezando una y otra vez. Pero, al mismo tiempo, puede afirmar con toda seguridad que su contenido —la misma experiencia trascendental— constituye aun entonces un patrimonio común a los hombres abiertos a la verdad. Aquella experiencia trascendental se manifiesta siempre dentro de los diversos sistemas metafísicos, aunque tales sistemas aparezcan a veces ante la mirada superficial del hombre y del historiador de la filosofía de baja estofa como una mera contradicción, como si se tratase

de una mera fantasía intelectual o del producto de una arbitrariedad subjetiva. Solo quien pudiese guardar un silencio absoluto y total, absteniéndose de todo conocimiento; es decir, solo quien pudiese vivir en una relación inmediata, puramente animal, con su existencia biológica y por ello no tuviese conocimiento ni siquiera de su *epoché* metafísica y por tanto no la realizase; solo este sería plenamente libre de toda metafísica y podría eludir las exigencias de una naturaleza de la que es propia la verdad absoluta. Mas, si por el contrario —al menos en principio—, es posible la existencia de una metafísica que no pueda ser desechada de antemano como ideología, mucho menos podrá ser rechazado el cristianismo bajo la simple acusación de ser una ideología por el hecho de que el horizonte de sus afirmaciones de fe no se ajusten a los asertos de la experiencia vulgar primaria y objetiva, así como de las ciencias empíricas. La existencia de un pluralismo en las concepciones de la vida no constituye un motivo legítimo para rechazar por ello como ideología toda concepción del mundo (en cuanto se pretende incluir bajo este concepto también la metafísica y la doctrina cristiana de la fe). Pues tal actitud sobrepujaría al mismo objeto de la experiencia empírica concreta y sus nexos funcionales, convirtiendo la experiencia global —que como tal no es objeto de experiencia— en objeto de una tesis que por definición vendría a ser una ideología. La auténtica postura ante la diversidad de metafísicas y concepciones del mundo no consiste en un recelo global frente a toda actitud ante la vida como si se tratase de una mitología, sino en una disposición de ánimo que, por una parte, examina las cosas con prudencia crítica, manteniéndose luego abierta a ulteriores conocimientos y posibles modificaciones de los conceptos actuales. Tal actitud ha de ser además humilde, buscando la experiencia trascendental común en todos los «sistemas» que se ofrecen. Mas, por otra parte, ha de tener la valentía de decidirse, de confesar con serena firmeza que también en una afirmación limitada, imperfecta, condicionada por la historia, abierta en todo caso hacia el futuro, puede ser alcanzada la verdad absoluta. Si bien esta sigue constituyendo en definitiva aquel misterio sagrado e inefable que no puede ser clasificado dentro de un sistema del que se pueda disponer y al que esté subordinado aquel misterio. La metafísica —aun en el caso de ser confrontada con el pluralismo de nuestras concepciones de la existencia— pierde hasta la misma apariencia de ficción ideológica

en el momento en que es considerada definitivamente como una introducción racional o, mejor aún, espiritual en la actitud de apertura frente al misterio absoluto; misterio que está en el fondo de nuestra existencia espiritual y libremente responsable (y que precisamente por ello no puede descansar sobre sí mismo de un modo indiferente para el hombre). En realidad, por medio de aquel pluralismo de concepciones del mundo, es desbancada únicamente la pretensión racionalista de una falsa metafísica según la cual el hombre podría abarcar en aquella la totalidad de la realidad hasta sus últimos fundamentos y manejarla dentro de su propio sistema, en vez de ser abarcado el hombre, en mudo silencio ante su propia vida y en la reflexión sobre las implicaciones de esta, por el fundamento de la totalidad de la realidad.

A partir de lo expuesto se nos muestra una nueva razón de por qué el cristianismo no constituye una ideología. Ya hemos dicho que el fundamento de todo conocimiento de la verdad, metafísicamente válido, es la experiencia trascendental por la cual el hombre es dirigido *a priori* respecto de la experiencia objetiva concreta hacia la totalidad incomprensible del ser real y hacia su mismo fundamento: aquel misterio sagrado siempre presente al que llamamos Dios y que coloca al hombre en la lejanía de su finitud y de su culpa. Ahora bien, esta experiencia trascendental que viene dada en el conocimiento y en la libertad responsable —que, fuera de toda tematización, constituye también el fundamento, la condición de la posibilidad y el horizonte de la experiencia vulgar— es a su vez el «lugar» propio y principal donde se sitúa la realidad del cristianismo (sin que ello quite nada a su historicidad y a su historia, de lo que hablaremos más tarde). El cristianismo no puede constituir una ideología por *las razones siguientes*: porque la experiencia de la trascendencia —en cuanto que nos introduce en el misterio sagrado y absoluto, que no puede ser ya abarcado, sino que abarca a todo lo demás— trasciende en su necesidad trascendental a toda ideología en cuanto que esta absolutiza una región determinada de la experiencia intramundana; porque el cristianismo en su realidad intrínseca se identifica además de un modo adecuado con la experiencia trascendental (en la medida en que esta no sea recortada y representa en su doctrina la recta interpretación de la experiencia trascendental tal como

esta se verifica realmente en su propia esencia íntegra. Si la realidad del cristianismo está constituida por aquello que suele designarse entre los cristianos por aquello que suele designarse entre los cristianos con el nombre de «gracia»; si la gracia importa la comunicación de Dios a la criatura limitada, la inmediatez respecto a Dios, la tendencia dinámica a participar en la vida divina que es superior a toda criatura finita y mortal; si la gracia significa que el hombre, a pesar de su finitud y de su culpa, es superior a todas las fuerzas y potencias creadas, aun en los momentos en que tiene que padecerlas y sufrir hasta el fin; si esta gracia además, a causa de la voluntad salvífica universal de Dios para con todos los hombres, es ofrecida sin cesar y surte efectos en todos (aun en el caso de que el hombre se cierre a ella por su propia culpa voluntaria), entonces significa todo ello que el hombre, en lo más profundo de su esencia personal, es un ser sustentado por Dios e impulsado hacia una relación inmediata con Él. Todo ello significa también que lo que nosotros llamamos gracia es la propia verdad y el ser mismo de la experiencia trascendental —libre regalo de Dios— de la apertura del espíritu personal hacia la Divinidad. Si el cristianismo en su esencia más profunda significa gracia, y esta es a su vez la posibilidad más íntima y la realidad de la aceptación de la autocomunicación de Dios en lo más profundo de la existencia, el cristianismo constituye nada menos que el elemento más intrínseco de la experiencia trascendental; es decir, la experiencia de la cercanía absoluta y pródiga de Dios mismo, que, por ser distinto de toda realidad intramundana, es superior a esta y precisamente por ello (en esta cercanía absoluta) es el misterio sagrado y adorable. Pero, si tal es la esencia propia del cristianismo, entonces ha quedado superada toda ideología. Pues toda ideología tiene que ver con los datos de la experiencia intramundana, ya se trate de la sangre o de la patria, de las características sociales, de la tecnificación y la manipulación racional, de los goces de la vida o la experiencia del propio absurdo y la propia vaciedad, o de cualquier otra realidad a la que coloca entre los determinantes fundamentales de la existencia humana. El cristianismo explica estas fuerzas y estos poderes, dueños de la existencia irredenta, no solo de un modo teórico, como ídolos en última instancia vanos, que no pueden dominar sobre nosotros, sino que afirma además que el hombre, en lo más profundo de su existencia, ha superado ya en la gracia

tales fuerzas y potencias. En consecuencia lo único importante es que el hombre afirme en su libre actuación la apertura trascendental que posee por la gracia hacia una relación inmediata con el Dios de la vida eterna. Tal actuación libre procede a su vez de la fuerza de la misma gracia. La realidad fundamental del cristianismo se inserta en el corazón de la trascendentalidad del hombre, que supera siempre toda ideología intramundana —aun cuando se trate de trascendencia hacia el misterio supremo de Dios en cuanto presencia absoluta que se comunica; o mejor aún, porque se trata de ello—. Por todo esto, el cristianismo, ya *a priori*, no puede ser una ideología, al menos una ideología de la inmanencia. Aquella trascendencia no es, sin embargo, una dimensión sobreañadida de manera suplementaria y puramente extrínseca a la esfera de la existencia intramundana del hombre, sino fundamento y condición de la posibilidad de su existencia personal dentro del mundo. Por ello no ha de ser considerada como una ideologización adicional de la existencia humana y como algo superfluo para la realización de la persona en el mundo.

El cristianismo es, al mismo tiempo y de un modo esencial, historia, conversión del hombre hacia hechos de la historia humana insertos en el espacio y en el tiempo en cuanto hechos salvíficos que encuentran en Jesucristo —como acontecimiento absoluto de salvación— su punto culminante e insuperable, su centro y su medida histórica. Esta historia pertenece a la esencia del cristianismo; no es, por tanto, un mero impulso superfluo y arbitrario de aquella experiencia trascendental y graciosa de la cercanía absoluta e indulgente del misterio sagrado en cuanto superación de las fuerzas y potencias intramundanas. Por ello se nos muestra también el cristianismo como una clara negación de toda ideología de inmanencia y trascendencia. (No se nos entienda mal: no como superación de la trascendencia, sino como superación de una ideologización de la trascendencia, que tiene lugar al reducir la trascendencia a una pura formalización vacía.) Si esto es concebible, hay que aclarar una doble cuestión. En primer lugar, ha de quedar claro la conexión *íntima* entre la auténtica e irrenunciable historicidad del cristianismo en su conversión hacia la historia como acontecimiento real salvífico, por una parte, y, por otra, la esencia trascendental del cristianismo como apertura por la gracia hacia el Dios absoluto. Ha de quedar pa-

tente que la verdadera trascendencia y la historicidad verdadera se condicionan mutuamente, y el hombre por su propia trascendencia esta avocado a la historia real, que él no puede «suprimir» en su reflexión *a priori*. En segundo lugar, ha de quedar claro que el hombre, que soporta la carga de la historia real, puede y está obligado en su existencia profana a una serie auténtica y a un verdadero compromiso frente a la realidad histórica, aun allí donde reconoce y sufre por experiencia propia la contingencia y la relatividad de aquella. Por lo que respecta a la primera cuestión hemos de decir en primer lugar que la historia del hombre rectamente entendida no es algo meramente ocasional que se añade de modo accidental a su existencia en cuanto esencia de la trascendencia, sino que constituye precisamente la historia de su esencia trascendental en cuanto tal. El hombre actúa su esencia como ordenación hacia Dios no en una interioridad pura de tipo místico unida a cierta actitud extática de evasión de la historia, sino más bien en el seno de aquella historia individual y colectiva propia de su esencia. Por esta razón el cristianismo puede constituir el compendio, desde el punto de vista de la gracia, de la esencia trascendental del hombre y ser, no obstante, al mismo tiempo auténtica historia en la que aquella esencia se realiza y el hombre se encuentra a sí mismo en la objetividad espacio-temporal. Por esto hay, en realidad, una historia de la salvación propia de la palabra humana, en la cual se nos da la misma palabra de Dios; al igual que una Iglesia como comunidad salvífica y sacramento; si bien es verdad que todas estas objetivaciones históricas de la profundidad absoluta de la esencia del hombre abierta por la gracia, solo mantienen y conservan su ser propio allí donde estas apariciones históricas se manifiestan como lo que son: como mediación y signo en relación con la incomprendibilidad de Dios, el cual se comunica por medio de ella a los hombres, real y verdaderamente, para lograr una inmediatez absoluta y comunicativa de sí mismo. Mas la historia y la trascendencia guardan dentro del cristianismo una íntima relación siempre y cuando aquella mediación histórica constituya realmente un medio para la presencia y la aceptación de Dios en cuanto misterio y conserve por tanto su carácter de relación, mostrándose asimismo como insustituible en el eón terreno (antes de alcanzar la visión intuitiva de Dios) para el hombre, ser esencialmente histórico. A consecuencia de esa íntima rela-

ción entre historia y trascendencia dentro del cristianismo, este no puede ser reducido ni a una ideología de la inmanencia, es decir, de la divinización de las fuerzas intramundanas, ni a una ideología de la transmanencia o de la trascendencia, es decir, de la divinización de la trascendencia graciosa del hombre dentro de una abstracción vacía y formalística. Hay que añadir aún una doble observación. En primer lugar: esta historicidad del hombre en cuanto mediación para con su ser trascendental y elevado por la gracia alcanza su punto culminante e insuperable en Jesucristo, el Hombre-Dios. En Él constituyen una misma realidad absoluta, sin separación y sin mezcla, la autoentrega de Dios al mundo, su mediación histórica y la aceptación por parte del hombre; de manera que en este caso tiene lugar la comunicación escatológica de Dios a él —comunicación no superable históricamente— a lo largo de la historia de la gracia en el mundo, sin que por ello puedan ser identificadas sin más, en cierto sentido monofisita, la comunicación histórica de Dios y su misma realidad. Por el contrario, puede y debe el hombre aceptar como insustituible esta mediación a través de la inmediatez de Dios admitiéndola humildemente en su propia trascendentalidad graciosa, como históricamente disponible y libremente contingente. La relación del hombre respecto a la mediación histórica de su gracia, anclada en lo más profundo de su esencia, se verifica no solo principalmente por medio de un conocimiento teórico y puramente histórico (*historisch*) de estos acontecimientos salvíficos que tienen lugar en el tiempo (*geschichtlich*) —conocimiento que por ello podría hacerse sospechoso de ideológico—, sino que se realiza de un modo inmediato, realista, que sobrepuja a todo conocimiento puramente teórico. Ello se verifica a través de la continuidad viva de la historia de la salvación, a través de la Iglesia (que es algo más que la adición ulterior de todos los que están de acuerdo en una teoría), a través del sacramento y del culto, a través de aquello que designamos con el nombre de anámnesis, tradición, etc. El hombre recibe la comunicación de Dios en orden a la historia de la salvación —comunicación que no se verifica por el camino de un mero conocimiento teórico y además experimenta tal comunicación como el acontecimiento propio de su esencia trascendental y graciosa; por todo ello, el hombre mismo sobrepuja las tres dimensiones fundamentales de la ideología a que nos hemos referido. La segunda

observación que hemos de hacer es la siguiente: la comunicación histórica de la gracia situada en el plano trascendental recuerda al cristiano que puede y debe tomar con absoluta seriedad su propia historia «profana», no absolutizándola en un proceso de ideologización, sino experimentándola como la concreción de la voluntad de Dios, que la fija libremente y así la distingue de sí mismo en cuanto condicionada e históricamente contingente, al mismo tiempo que le confiere la seriedad de una situación en la que se decide ante Dios un destino eterno. Más adelante nos referiremos a las consecuencias que de ello se deducen para una valoración de la historia independiente de toda ideología.

Una última cuestión queda por discutir respecto a la tesis de que el cristianismo constituye una ideología. Las ideologías se excluyen mutuamente en sus doctrinas y propósitos y se reducen a aquello por lo que se niegan y combaten recíprocamente, pues lo que de hecho les es común subsiste, por así decirlo, a pesar de la teoría ideológica y no a causa de ella. Pero el cristianismo reconoce como parte de su doctrina lo que hemos designado sencillamente como «cristianismo anónimo»: no limita la gracia indulgente y divinizante que constituye su realidad más peculiar al ámbito de aquellos que se reconocen vinculados expresamente la objetivación refleja e histórica y doctrinal de la gracia divina que actúa en todas partes, a los que están ligados a la doctrina explícitamente cristiana y a sus portadores, es decir, a la Iglesia. En relación con la voluntad salvífica universal de Dios y con la posibilidad de una justificación anterior al Sacramento, el cristianismo incluye, pues, dentro de su mismo ser real a sus propios adversarios doctrinales. Por esto mismo no puede considerarlos como adversario en el mismo sentido en que tienen que hacerlo, y lo hacen de hecho, las ideologías. Estas llegan a aceptar cierta tolerancia (que, por lo demás, no resulta fácilmente compatible con la esencia de la ideología) para con sus adversarios en cuanto que son hombres o tienen alguna otra base neutral en común con aquellas. Pero ninguna ideología puede conceder que lo que constituye su pensamiento peculiar, lo específico de la actitud propia, puede ser profundizado reconociendo en el plano de la reflexión teórica y de la constitución social la razón del adversario. Y es que ninguna ideología puede aceptar fuera de sí misma una tercera rea-

lidad que pudiese restablecer aquella comunidad del ser real antes y después de las diferencias de su expresión refleja. La ideología no podrá ser jamás superior a sí misma. Por el contrario, el cristianismo es superior a su propio ser, en cuanto que constituye un impulso en el que el hombre se entrega al misterio inaccesible, al mismo tiempo que sabe, por Jesucristo, que aquel impulso desemboca en la presencia salvadora de este mismo misterio.

IV

Daremos fin a nuestro trabajo, en el que hemos discutido las razones por las que el cristianismo no constituye una ideología, exponiendo algunas consecuencias que se deducen de nuestra tesis fundamental.

1) El cristianismo no es una ideología. De su esencia y de su reflexión doctrinal acerca de su propia realidad se deducen ciertamente normas generales acerca de la actuación del hombre según la ordenación divina, referidas también a la esfera del mundo profano. Normas que, en definitiva, tienen como finalidad el revelar de un modo siempre nuevo la apertura del hombre hacia el Dios de la presencia absoluta e indulgente. Y ello en todas las dimensiones de la existencia humana. Por ello tienden, no a limitar la fe a una dimensión particular de la existencia del hombre, sino a constituir la en ley intrínseca conformadora de todo el conjunto de la vida humana. Pero estas normas generales, en cuanto están contenidas en el mensaje del cristianismo y son proclamadas por el Magisterio en el seno de la Iglesia, dejan libre campo a imperativos históricos y tareas diversas condicionadas por la situación. De ello se deduce una doble exigencia. Por una parte, la Iglesia como tal no ha de ser responsable inmediata —y en cierto modo oficial— de tales imperativos concretos y de las directrices particulares que configuran la historia. La Iglesia no puede decir concretamente al cristiano, en lo que se refiere a la historia individual o colectiva, lo que él debe hacer exactamente *hic et nunc*; no puede descargarla del peso de la decisión histórica y del riesgo que entraña, así como de su posible fracaso. La

Iglesia no puede impedir tampoco que la historia desemboque una y otra vez en un callejón sin salida. Ella ha de ofrecer, pues, la máxima resistencia a convertirse en una ideología, entendiendo por tal una dirección histórica que deba ser seguida en absoluto para lograr una verdadera eficacia de penetración en la historia. Mas el que la Iglesia rehúse convertirse en una ideología en el sentido expuesto no significa, por otra parte, que el cristiano, en su decisión individual y colectiva, no tenga obligación alguna de decidirse *hic et nunc*, partiendo de la responsabilidad cristiana, por un determinado imperativo concreto; es decir, por tomar sobre sí la carga y el riesgo de tal imperativo concreto para su actuación. Si su esencia trascendental cristiana se realiza en la historia —y precisamente en todas sus dimensiones—, la necesidad y el deber de encontrar imperativos concretos para la actuación histórica brota del mismo corazón de la existencia cristiana, aunque no pertenezca a la Iglesia como tal el dictarlos. El cristiano acepta esta responsabilidad cristiana respecto a su decisión concreta dentro de la situación histórica, acatándola rigurosamente como acto de obediencia absolutamente obligatoria frente a la voluntad del Dios vivo. Sin convertir, finalmente, esta decisión en una ideología, porque el cristiano pone constantemente su decisión —sin relativizarla dentro de cierto quietismo o escepticismo— al abrigo de la autoridad inaccesible del Señor de la historia, con cuya gracia el éxito o el fracaso de aquella decisión pueden convertirse en seguridad y en salvación, y por la que exige y hace también posibles otras decisiones, según su voluntad, apropiadas a los tiempos.

2) Si el cristianismo no es una ideología y, en consecuencia, los imperativos y las decisiones concretas respecto a la actuación en el mundo y a las posturas diversas que los cristianos pueden y deben adoptar, no han de ser convertidos en ideologías, entonces es necesaria la tolerancia entre los cristianos; tolerancia que constituye además el distanciamiento imprescindible, por parte de la Iglesia, respecto a dichas ideologías. Tal tolerancia es imprescindible por el hecho de que no es de esperar que la elección de imperativos concretos, la interpretación de cada momento histórico, así como la decisión acerca de una determinada orientación de la historia, coincidan por igual en todos los cristianos. Lucha que no podrá evitarse

sustituyéndola por una discusión meramente teórica, porque ello presupondría evidentemente, en el fondo, la posibilidad de derivar, partiendo de principios universales o de un análisis puramente estático y neutral de la correspondiente situación, los imperativos concretos *hic et nunc*. Mas esto constituiría un error racionalista, ya que toda decisión respecto a la actuación concreta añade a la inteligencia esencial *a priori* un carácter irrevocable, a saber, la elección entre diversas posibilidades de la existencia concreta. Precisamente porque es inevitable la lucha, es decir, la competencia real entre tendencias opuestas que tienden a realizarse más allá del plano de lo puramente teórico, es necesario entre los cristianos y en la Iglesia lo que llamamos tolerancia: la comprensión para con la postura de los demás, el juego limpio en la lucha (también en el caso en que se combate duramente), conjunción no frecuente entre la firmeza con la que se lucha por la posición propia y la disposición para dejarse vencer, permaneciendo por entero dentro de la totalidad de la Iglesia que ha tomado otra decisión distinta.

A partir de lo ya expuesto acerca del cristianismo anónimo que excluye la inteligencia del cristianismo como una ideología, se deduce una actitud semejante de tolerancia respecto a los no cristianos; tolerancia que sepa distinguir entre la firmeza y el celo misionero de la fe, por una parte, y el fanatismo —característica propia de la ideología—, por otra, ya que solo por medio del fanatismo puede encontrar la ideología seguridad en su delimitación frente a aquella realidad siempre más amplia que la envuelve. El cristianismo, por el contrario, está llamado por su esencia propia a buscarse a sí mismo en el resto de la realidad y, por ello, a encontrarse también a sí mismo en la totalidad, hallando así una mayor plenitud propia.

3) Naturalmente, ha de guardarse sin cesar el cristianismo del peligro de caer en una falsa interpretación de sí mismo, en tendiéndose como ideología, ya se trate de una ideología de la transmanencia o de la trascendencia. El cristianismo ha de procurar no absolutizar en el plano ideológico cualquier actitud o decisión particular —totalmente acertada respecto a una determinada situación en un momento dado y tomada prácticamente por toda la cristiandad en aquel momento—, evitando que quede fosilizada en una ideología particular de carácter reaccionario. La cristiandad no está

preservada de antemano de caer en tales peligros ni puede afirmar tampoco que no haya caído nunca en ellos. Todo el conjunto de doctrina e instituciones, como tales y por sí solos, no ofrece garantía alguna contra tal fosilización ideológica tanto más cuanto que la protesta contra ellas puede ser también absolutizada, convirtiéndose a su vez en una ideología sin contenido. El cristiano posee únicamente la confianza de que solo la gracia inaccesible de Dios impedirá una y otra vez el caer en esta amenaza de ideologización del cristianismo. Faltará ciertamente unanimidad entre los cristianos respecto a la cuestión de dónde se sitúa la gracia victoriosa de Dios en su Iglesia y qué elementos pertenecen a lo que conserva, por una parte, esta gracia en su Iglesia y, por otra, la salva de la absolutización ideológica. Pero todos los cristianos convienen entre sí en lo que respecta a la confianza en esta misma gracia. La gracia es también incesantemente, gracia que protege de la ideología, que en definitiva no es más que la absolutización del hombre por sí mismo.

EL PLURALISMO EN TEOLOGÍA Y LA UNIDAD DE CONFESIÓN EN LA IGLESIA

El tema presentado en este artículo es sumamente actual. El pluralismo en teología se va imponiendo en la vida concreta de la Iglesia, máxime cuando se hace teología con amplitud de espíritu y sin estrecheces escolares. De hecho, el pluralismo plantea en la Iglesia, tanto a los representantes de la autoridad como a los creyentes, no pocos interrogantes: cómo se puede conservar intacta la unidad de confesión dentro de semejante pluralismo, en qué consiste exactamente esa unidad y de qué modo se la puede delimitar y poner a salvo dentro de una interpretación no unitaria de la fe, dentro de un legítimo pluralismo teológico.

El problema es nuevo. Es una auténtica *quaestio disputata*. Un problema que aún no aparece con la suficiente nitidez para permitir una respuesta clara, generalmente aceptada y unívoca, que zanje sin más las dificultades, prácticas al menos, de la vida de la Iglesia.

Dada esta situación, no cabe realmente esperar que en un breve artículo como este salgan a la luz todos los aspectos del problema y ni siquiera el problema mismo. El autor tiene conciencia de ello, sabe que él mismo está afincado en estos problemas sin haber podido aún superarlos y que, en consecuencia, no puede presentar la cuestión sino fragmentariamente, de manera que sus apreciaciones en orden a dar una respuesta no dejan de ser discutibles, e incluso podrían resultar falsas después de una más atenta y precisa reflexión.

Hoy no se puede (y esto es ya fruto y consecuencia del mismo pluralismo teológico) hacer madurar un problema a solas, aislada y calladamente, hasta lograr una solución rotunda. Es preciso, por el

contrario, tener el valor de pensar en alto públicamente antes de poder ofrecer un resultado terminante. Asentado esto, ruego al lector que sepa disculpar si el trabajo presenta una nota un poco más personal de lo que suele ser el caso en un artículo científico.

1. La novedad del pluralismo en la teología contemporánea

Ante todo, es de suma importancia reconocer que realmente existe un problema de pluralismo teológico y que es un problema nuevo. Estos dos hechos resultan muy a menudo confusos y desfigurados incluso para el teólogo especialista, pues justamente la teología especializada sabe que en la historia teológica siempre han existido escuelas diversas, que entre los teólogos no se estaba de acuerdo en muchas cuestiones y que la Iglesia toleró e incluso fomentó la diversidad de escuelas, protegiendo tesis teológicas discutidas contra la acusación de heterodoxia emitida por la parte contraria.

Estos hechos y otros muchos suelen producir la impresión de que el problema del pluralismo en teología es una cosa vieja, que siempre se ha dado, y frente al cual ya hace mucho tiempo que la Iglesia y su magisterio han elaborado unos principios rectos y una práctica acertada, pudiendo así armonizar fácilmente dicha tolerancia y hasta el fomento de la multiplicidad de escuelas teológicas con una custodia unitaria de la confesión de fe común.

Pero esta apariencia engaña. Antes de llegar a descubrir y admitir esto, antes de reconocer que de una acumulación cuantitativa de las divergencias de ayer ha aparecido en un salto cualitativo un pluralismo completamente distinto, se desatiende normalmente el auténtico problema, la nueva dificultad que le ha surgido a la Iglesia en el cuidado y custodia de su única fe.

a) Pluralismo de escuelas en el pasado

¿Cómo sucedieron las cosas en líneas generales? Antiguamente hubo, ciertamente, en la teología distintas escuelas y tendencias. En cierto modo, sin embargo, estaban separadas (como, por ejemplo, la

patrística oriental y la occidental) geográficamente por una especie de «tierra de nadie» cultural. O bien no fueron siquiera objeto directo de reflexión dentro de sus diferencias, o bien, en caso de llegar a enfrentarse realmente, encabezadas por teólogos particulares, sus tesis quedaron contrapuestas como un «sí» y un «no», que se combatían en distintos frentes dentro de un horizonte común de presupuestos, conceptos y planteamientos, compartidos por ambos partidos contrincantes. Más estas diferencias, que para el historiador posterior constituyen hechos total o al menos parcialmente claros, eran entonces algo de lo que la disputa mantenida entre las escuelas, tan palpitable históricamente, no tomó conciencia por sí misma.

Antiguamente se podía partir del supuesto de conocer y haber comprendido la posición del otro, y uno podía decirse a sí mismo y al contrincante el porqué de no compartirla. El hecho de no llegar a un acuerdo en esta situación dada, en esta manera común de entender las cosas justificada o supuesta, constituía un dato último que se aceptaba simplemente como *factum brutum*, encogiéndose de hombros y sin mayor reflexión; a lo sumo, en el mejor de los casos, se explicaba por la dificultad de la materia tratada o, las más de las veces, por la ignorancia del teólogo contrario o la mala voluntad del hereje. De una manera o de otra, se tenía la convicción de saber lo que decía el teólogo opuesto; o, al contrario, ni siquiera se le conocía, ignorando su existencia. Pero la terminología, repito, los supuestos filosóficos, el medio lingüístico y el espontáneo sentimiento o sentido de la vida eran comunes, mientras que las diferencias existentes en tal situación no llegaron nunca a ser objeto de reflexión.

b) El pluralismo de hoy, distinto cualitativamente

En cambio, hoy todo esto es esencialmente distinto. A esa variación cuantitativa, que luego pasó a ser transformación cualitativa, concurrieron diversos factores que aquí no pueden ser analizados detalladamente. El material histórico que han de trabajar las disciplinas teológicas se ha hecho tan amplio que ya no puede ser abarcado por un teólogo solo, y todo teólogo en particular lo sabe, muy al contrario que antes. Los métodos de cada una de las disciplinas se han complicado de tal manera que ningún teólogo puede indivi-

dualmente aplicarlos todos. La misma filosofía, sin cuyo medio en ningún modo puede el teólogo desempeñar su cometido, es de una pluralidad tal que nadie es capaz hoy de dominar *la* filosofía toda, sino que trabaja con y según *una* determinada filosofía o, a lo sumo, en una línea marcadamente ecléctica.

La filosofía ha dejado hoy de ser, como antes lo fue, el lugar único y suficiente de confrontación, el mercado común donde se adquieren para la teología conocimientos humanos de interés, obtenidos por el hombre en su experiencia cotidiana, en su vida cultural plena o en sus ciencias. Las ciencias modernas (ciencias históricas del espíritu, ciencias naturales, ciencias sociales) se han emancipado de la filosofía (si justa o injustamente, es otra cuestión); mas el teólogo debería, de por sí, permanecer en un estrecho contacto y en diálogo directo con todas ellas. Esto, sin embargo, le es las más de las veces imposible, de manera que no puede saber si lo que él ignora en ese campo carece de interés teológico.

Una teología católica actual se encuentra, pues, frente a las otras teologías cristianas de carácter exegético, histórico o sistemático, en una estrecha relación de diálogo de índole muy distinta a la del pasado. Las teologías cristianas de la actualidad no se enfrentan simplemente como un «sí» y un «no»; los auténticos frentes teológicos rebasan hoy, parcialmente al menos, los límites confesionales. El pluralismo teológico consiguiente no puede ser superado siquiera con un trabajo en equipo, por muy necesario que este sea y muy eficaz que se le quiera idear y establecer; porque incluso el equipo más numeroso posible —nunca podrá abarcar a todos los teólogos del mundo— sería incapaz de solucionar de hecho el pluralismo de que hablamos.

A esto se añade que en las ciencias del espíritu, y por lo mismo en la teología, al contrario que en las ciencias de la naturaleza y en la técnica, para entender los «resultados» no basta con aceptarlos de otro en su forma definitiva, sino que es preciso recorrer el proceso por el que se llega a su conocimiento. Por eso, ni siquiera un trabajo teológico en equipo puede a la postre prestar ayuda a la teología para superar el pluralismo. Ello es imposible, porque lo sustancial de toda teología o teologías de hoy, sean existentes o posibles, a diferencia del

pasado, no cuadra, ni aun aproximativamente, con el tiempo ni con la conciencia de un solo teólogo. Tal hecho, sin embargo, no es un mero dato objetivo, sino un dato reflejo que, por tomar conciencia de su saber sobre el propio no saber, frente a un saber que se sabe dado pero no alcanzable, coloca a la teología de un hombre solo en una situación anómala de amenaza e incertidumbre.

Al hablar, pues, de un pluralismo en teología, si se tiene en cuenta lo dicho hasta aquí, no es decisivo que las diferentes teologías incurran en contradicción; es decir, que sus tesis se enfrenten como un «sí» y un «no» contradictorios, de donde habría que concluir, por la simple ley de contradicción, que ambas tesis no pueden ser simultáneamente verdaderas. Una situación semejante nunca sería un auténtico pluralismo en teología; en cualquier caso, nunca el que hoy preocupa y aquí tratamos. En efecto, dondequiera que se puedan contraponer dos tesis en alternativa de contradicción teniendo a la vez conciencia clara de tal alternativa, es posible, por principio al menos, decidirse; con lo que ya se supera el pluralismo tanto por la alternativa misma como por la solución dada al problema propuesto.

Sin embargo, el pluralismo de que aquí tratamos consiste propiamente en que no se puede en absoluto hacer confluir a teologías y tesis en una alternativa lógica tan simple que queden una junto a otra en una oposición diametral y dispar; al teólogo particular le está vedado encaramarse a una posición más elevada, única y común, desde la que pueda enjuiciar ambas posturas; aún no existe en el modo de entender las cosas un horizonte compartido dentro del cual se pueda, por ser de posesión común y estar reconocido irrefleja y calladamente, disputar sobre formulaciones concretas; ni se puede tampoco alcanzar tal horizonte por medio de afirmaciones conclusivas y claras que puedan explicarse recíprocamente en qué consiste la diferencia exacta de comprensión y de horizonte. Una tal diferencia se percibe vagamente por la experiencia de una extrañeza y lejanía mutuas, la experiencia en suma de que el otro interlocutor arranca en la conversación de unos puntos de partida, ofrece un material de diálogo, habla partiendo de unos datos anteriores, que a uno le son extraños y se le antojan menos importantes; tanto, que muy frecuentemente, o las más de las veces, el diálogo no llega al término que la cosa misma de por sí pide, sino que se suspende de

repente porque se agota el tiempo o porque, materialmente, no se puede avanzar más.

c) El nuevo pluralismo como problema «existencial» del teólogo

Para aclarar más lo dicho hasta ahora permítaseme «tornarme un poco personal». Yo mismo lo sé por propia experiencia. Un teólogo un tanto viejo, que ha crecido todavía en la antigua tradición escolar que dominaba más o menos inexpugnadamente hasta el tiempo del Vaticano II, no puede entender con facilidad todo lo que se ha dicho hasta aquí. ¿Cómo lo hemos hecho, pues, nosotros, teólogos viejos, crecidos y criados en una escuela ortodoxa?

Si hemos sido un poco necios o hemos estado demasiado convencidos de lo absoluto de nuestra teología escolar, habremos rechazado lo ajeno, lo extraño de la otra teología, lo que se oponía a lo nuestro como falso, o al menos como insignificante y trivial, encontrando suficientes razones y distingos para terminar con la postura que nos parecía tan ajena, sin haber siquiera realmente advertido el peso existencial y objetivo de la posición contraria y, como es evidente, sin hacernos conscientes de manera real y clara de lo problemático de nuestra reacción.

En caso contrario, si hemos sido más juiciosos, abiertos y vivaces, entonces hemos revisado nuestros presupuestos, ampliado el horizonte de nuestra comprensión, enriquecido nuestra terminología y matizado nuestras perspectivas y puntos de vista; hemos tomado asimismo lecciones de la exegética moderna, hemos aprendido a pensar partiendo de la filosofía moderna o más actual, hemos apreciado más claramente y sin prejuicios el curso cambiante de la historia de las dogmas y de la teología (sin que por ello se nos haya escapado su continuidad e identidad últimas), etc. Así, con una amplitud mucho más notable, hemos conseguido asimilar y convertir en elemento genuino de la teología propia todo lo raro y extraño que salía a nuestro encuentro de cualquier otra teología distinta (especialmente la no católica) o de la teología implicada en la comprensión actual de la existencia.

Este segundo modo de proceder es legítimo, sin duda; tiene ya no pocos éxitos conseguidos, y no debe ciertamente ser abandonado. Pero me da la impresión de que ya comenzamos a experimentar las limitaciones de semejante método. Hoy se encuentra lo extraño cercano a nosotros, y como tal se nos hace consciente; sin embargo, no puede ser asimilado sin más como propio ni ser legítimamente rechazado como falso (o como algo parcial que ya estuviese superado en la gran anchura y diferenciación del propio sistema). Hoy, sencillamente, suele fracasar la tentativa de alcanzar una postura definitiva frente a determinadas posiciones fundamentales de la teología de los otros teólogos, especialmente si estos pertenecen a confesiones cristianas.

Si uno de estos teólogos mencionados niega explícita o directamente una proposición magisterial de carácter obligatorio, aún nos resulta la cosa relativamente fácil. En tal caso se puede, por principio, emitir frente a tal negación un «no» tan rotundo por lo menos como esa misma negación. Pero aun en ese caso se plantea después el agudo interrogante de si el contrario habrá entendido realmente la proposición magisterial que el mismo combate y si, en consecuencia, es la proposición misma la que ha rechazado o solo la falsa interpretación de ella. Se plantea, a su vez, el interrogante de si también nosotros, teólogos ortodoxos, hemos entendido la proposición que mantenemos, es decir, si de modo explícito y suficiente la hemos hecho entrar en un horizonte de comprensión más extenso, de tal suerte que podamos con pleno derecho estar seguros de haber facilitado al «contrario» la recta comprensión de la proposición por el rechazada; o, lo que es lo mismo, de tal suerte que podamos esperar que él la acepte.

Más no es este precisamente el caso que suscita el desasosiego de no poder asimilar lo extraño y dispar de una teología contrapuesta. Normalmente nos encontramos con teologías heterogéneas, sí, pero cuyas posiciones iniciales no están en semejante contradicción con nuestra propia teología ni se han desarrollado bajo un mismo horizonte de ideas fundamentales aceptado en común con nosotros. Antes bien, estas teologías han evolucionado sin la posibilidad posterior de hacer objeto de reflexión decisiva su misma disparidad originaria. Y en tal extremo, frente a tales posturas iniciales, fracasa en toda la línea nuestro intento de llegar a pronunciar un «sí» o un «no» terminante, sin réplica.

d) Ejemplos

¿Quién de nosotros puede hoy decir con plena seguridad, por ejemplo, si la doctrina de la justificación de Karl Barth, en su concepción básica, es católica o heterodoxa? A quien crea saberlo con toda exactitud bien se le puede felicitar. Mas ¿qué hacer entonces si ni siquiera eso es posible? O también: ¿quién de nosotros puede hoy decir con propiedad que los fundamentos últimos de Rudolf Bultmann no son realmente católicos, o que simplemente no se han entendido y desarrollado con la precisión necesaria, de tal modo que por ello el mismo Bultmann o sus discípulos han deducido, al parecer en contra del principio último, consecuencias que desde el punto de vista católico no pueden aceptarse? ¿Qué hacer si por estar constreñidos temporal y físicamente, si por estar solicitados por otras tareas teológicas hemos perdido la coyuntura de formarnos sobre todo esto una opinión ajustada y responsable?

Se pasaría por alto o se daría de lado el problema real aquí implicado si simplemente se dijera que podemos tranquilamente dejar que estos problemas descansen en paz y pasar a hacer la teología propia, afirmando después que con lo que se piensa teológicamente de la propia fe cristiana y católica ya se ha reflexionado lo bastante y, hasta cierto punto, de manera comprensible para los demás. No es, en efecto, ni factible ni lícito hacer caso omiso del hecho de que junto a la teología propia se dan otras marcadamente dispares y que permanecen ajenas a la propia, pero que, a su vez, tienen la pretensión y el derecho de reflexionar sobre la misma confesión de fe. Si a uno le fuera dada esta confesión de fe con absoluta independencia de aquellas teologías tan diferentes, todo sería sumamente sencillo. Pero, como no puede ser así, dado que la fe y la comprensión teológica de la fe no se pueden separar sin más una de otra, ¿cómo adquiere uno entonces seguridad de la propia fe frente a las otras, si la teología de estas se encuentra tan lejana de la propia y ni siquiera es conocida detalladamente por uno mismo?

Otro ejemplo. Es de todos conocida la polémica entre los teólogos holandeses y romanos sobre la doctrina de la eucaristía y el modo de explicar la transustanciación. Esta muy lejos de mi propósito estimar a los teólogos romanos como más necios o ignorantes que sus «con-

trarios» holandeses. Tengo, sin embargo, la sospecha de que ellos sencillamente no pueden, incluso con toda su mejor voluntad, dar por válidos los mismos presupuestos filosóficos ni aceptar la misma ontología existencial en que se basa esa doctrina, que, por otra parte, ha de ser tomada en serio, de la transignificación, etc.; por eso, probablemente, las conversaciones resultan estériles. Naturalmente, esta manera de entender las cosas es asequible «en sí»; pero, en caso de que llegue a alcanzarse, habrá que examinar si, en este caso concreto, no constituye el dogma una instancia crítica frente a esos supuestos ontológicos y si esos supuestos no pueden valer simplemente como claras posibilidades de interpretación para el dogma. Pero ¿qué se puede hacer, si tales presupuestos no se dan en la parte «romana», y quizá en la parte «holandesa», pese a su insistencia en ellos, no pueden ser articulados con claridad? Una situación así es muy posible y no significa una inculpación de falta de inteligencia o de buena voluntad para entender a los demás (¿cuánto tiempo no ha sido necesario hasta que la filosofía de los ambientes eclesiásticos llegó a asumir en cierta medida la filosofía moderna a partir de Descartes!). ¿Qué se puede hacer, pues, antes de que ambas partes alcancen la posibilidad de aceptar recíprocamente los presupuestos iniciales de esas doctrinas dispares sobre la eucaristía?

No se puede tampoco objetar que el hecho de haber comprobado la incommensurabilidad existente, al menos por el momento, entre tales doctrinas signifique ya, siquiera en la tercera persona que hace la comprobación y «comprende» a las dos partes, una conciliación de esas posiciones enfrentadas. Esa tercera persona puede opinar, en efecto, con razón que ha entendido por igual las dos posiciones y ha superado así su disparidad; pero entonces debería preguntarse —y es de suponer que con cierto temor— si no tendrá ella en otros casos la misma imposibilidad de aceptar en concreto la posición contraria que cree haber reconocido en el caso en cuestión (si bien es verdad que en este caso concreto las partes están convencidas de que han examinado con buena voluntad y han entendido realmente las posiciones opuestas).

Un tercer ejemplo: ¿Qué le sucede en la actualidad a un teólogo que comienza a hablar con un intelectual de hoy, no formado según la teología escolar, pero católico instruido e interesado por la teolo-

gía? Se tropieza en seguida con un cúmulo, en circunstancias variadísimo y diferenciado, de puntos de vista teológicos. Tal cúmulo de aspectos presenta una estructura y unas perspectivas totalmente distintas de aquellas a las que estamos acostumbrados nosotros, como teólogos de escuela. Muy a menudo aparecerán, en todo el complejo de sus expresiones, frases que para nosotros sonarán a herejía, quizá a grave herejía. Probablemente descubriremos en ese conjunto no pocos vacíos, para nosotros sorprendentes; deficiencias que, según nuestra sensibilidad, no deberían darse. También descubriremos, por otra parte, que de antemano se acentúan y adquieren interés cosas que a nosotros, a lo sumo, nos parecen secundarias. Se nos hará patente, en fin, en esa «teología» del intelectual que su conjunto presenta una configuración del todo distinta a la que nosotros presuponíamos tácitamente en un intelectual que quiere ser católico y «practicante». Suponemos siempre que en su cabeza existe un catecismo normal; esperamos que de semejante catecismo —que, pese a su validez, solo reproduce nuestra teología escolar estereotipada— se hayan perdido algunas cosas, habiendo de ser estas remitidas a la *fides implicita*; pero estamos seguros de que la configuración de nuestra propia teología se ha mantenido más o menos intacta en dicho intelectual desde su primera enseñanza religiosa.

En realidad, las cosas suceden de otra manera. También descubrimos en él una «teología» que se nos antoja extraña y dispar. En seguida nos percatamos de que cronológica y «técnicamente» es imposible homogeneizar las dos teologías, la propia y la ajena. Esa teología ajena del intelectual está determinada mucho más que la nuestra por el destino de su vida personal, por su idiosincrasia psicológica, por el ambiente intelectual y social, por factores, en suma, que son de muy otro carácter y tienen muy distintas repercusiones en el caso del teólogo profesional, y que el intelectual no puede superar en sus repercusiones teológicas mediante un poco de diálogo y una breve instrucción. Al chocar, pues, con una «teología» así, que es y sigue siendo extraña, debe uno preguntarse como teólogo especializado si en nuestro caso, en la configuración de nuestra teología, no existirá también esa «contingencia» teológica que tanto nos sorprende en el intelectual: lagunas, deficiencias, énfasis previos y extraños, perspectivas que no tienen nada de evidentes, etc. Debe uno

preguntarse si nosotros, los teólogos ortodoxos, no dejaremos de acusar estos fallos sencillamente porque hablamos solo entre nosotros, porque nos desenvolvemos con toda naturalidad en una terminología y en horizontes comunes de comprensión.

2. Principios de juicio

¿Qué hacer en esta situación inevitable de pluralismo teológico? Esta debe ser la pregunta auténtica, aguda e inquietante, que nos hemos de formular, una vez que hemos aprendido a ver ese pluralismo en toda su amplitud y realidad, sin prejuicios y sin restarle gravedad. A tal pregunta, supuesto que admita respuesta, es muy difícil dar una contestación definitiva. Ni siquiera es de esperar que semejante respuesta sea plenamente satisfactoria tanto teórica como prácticamente. Pues una respuesta realmente satisfactoria solo podría darse en una solución que superara el pluralismo mismo y, en consecuencia, lo suprimiese de raíz. Lo más que aquí podemos ofrecer, como ya queda subrayado al principio, es una serie de intentos modestos, de ensayos que se presentan con todas las reservas de una revisión futura, quizá necesaria.

a) Síntomas de una situación pasional en el orden gnoseológico

En principio hemos de decir dos cosas:

Primera: Es evidente que el pluralismo en teología, en la medida en que es y ha de seguir siendo un hecho insoslayable, no se ha de interpretar simplemente como una situación estática que deba ser aceptada sin más. Evidentemente, hay que hacer toda clase de tentativas para superarlo, para emprender un diálogo entre todas las escuelas y direcciones teológicas, para revisar críticamente las propias ideas, para ampliar el horizonte de comprensión, para aprender de los otros, etc. El pluralismo teológico actual es, si se me permite de una vez decirlo así, la toma de conciencia de un estado pasional en el orden gnoseológico en que se encuentran el cristiano individual, el teólogo y la misma convicción teológica de la Iglesia. Una vez entendido esto, de-

bería estar claro para el teólogo que el pluralismo en teología no puede ser suprimido ni aceptado sencillamente, sino que más bien pertenece a esas realidades humanas que vienen dadas con la misma historicidad del hombre y su continua provisionalidad, que nunca serán de tal modo superadas que dejen de existir, y que, sin embargo, se han de afrontar en un continuo esfuerzo por superarlas.

b) Síntomas de una nueva situación en el magisterio de la Iglesia

Segunda: Con un permanente pluralismo en teología no se quita, naturalmente, a la Iglesia, o a su conciencia de la fe o a su magisterio, el derecho de establecer fronteras nuevas y claras, de rechazar en determinadas circunstancias la doctrina de un teólogo como herética o no admisible en la Iglesia (por unas razones y de un modo que aún hemos de discutir). La función, incluso anatematizante en circunstancias, del magisterio eclesial no se anula por el pluralismo en teología. Tal pluralismo no legitima una tolerancia condescendiente, ya que así, en la relación mutua entre confesión y teología, si no fuera posible distinguir adecuada y reflejamente ambas dimensiones en cada caso concreto, ya no podría mantenerse en pie la unidad de confesión, que es constitutiva para la Iglesia. No la legitima, además, porque la comprensión psicológica, histórica y sociológica con que se debe juzgar el hecho y el modo como alguien ha llegado a una visión «insalvable» y heterodoxa no exige que tal punto de vista se pueda defender dentro de la Iglesia. Y una última razón es que la Iglesia, al condenar o reprobar al defensor de un punto de vista heterodoxo, no por eso le niega la *bona fides* ni le retira la oportunidad de salvarse, así como tampoco deja de reconocer que tales puntos de vista heterodoxos, lo mismo que otras confesiones cristianas, desempeñen una función positiva para el desarrollo posterior de la conciencia de fe de la Iglesia.

Si afirmamos esto con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello —sino que lo afirmamos positivamente— que el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir—, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es solo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad. La cuestión sobre una nueva forma al menos

parcial, de guardar la unidad de confesión en y a pesar de semejante pluralismo teológico, reflejamente consciente y reconocido como inexcusable, constituye el verdadero problema que aquí nos ocupa. El problema es nuevo porque es nuevo el pluralismo si bien tiene consecuencias manifiestas en orden al comportamiento de la Iglesia y su magisterio en la custodia y mantenimiento de la única confesión de fe. Todo lo que podemos decir aquí sobre este problema es muy fragmentario y se resume en un par de afirmaciones, sin intención de aglutinarlas en un «sistema».

3. El problema de la regulación del lenguaje

Nunca podremos abordar correctamente el pluralismo teológico si no advertimos que en las fórmulas del magisterio que expresan la confesión de fe de la Iglesia va implícita una regulación del lenguaje que podría ser distinta, que no viene dictada en absoluto por la cosa misma, sino que está condicionada cultural y sociológicamente, que es, por tanto, una imposición. Pero esta imposición reclama un acatamiento, aun cuando este acatamiento no sea idéntico con el «sí» de la fe a una cosa declarada como dogmáticamente obligatoria. Apenas se ha reflexionado hasta ahora sobre este aspecto de la regulación del lenguaje en las declaraciones que el magisterio eclesiástico hace para salvaguardar la unidad de confesión (aunque hay algunos indicios de ello; cf., por ejemplo, D 792, 877, 884). Esto no podía ser advertido en el pasado de una manera refleja porque más o menos se compartía con los contrarios heterodoxos un mismo campo lingüístico (si bien esta situación fue evolucionando lenta y no muy conscientemente), y así, siempre con las mismas palabras, se formulaban en forma de afirmación o negación las más diferentes doctrinas.

Hoy, en cambio, bastaría reflexionar un poco sobre los conceptos de «persona» y «naturaleza» empleados en la doctrina de la Trinidad y en cristología, o sobre los conceptos de «pecado original» y «transustanciación», etc., para ver que en tales doctrinas dogmáticas existen determinadas regulaciones de lenguaje que podían haber sido muy diferentes, porque no venían impuestas por el mismo objeto en cuestión. Este lenguaje se torna incluso problemático y ocasiona no

pocos peligros de malos entendidos cuando el campo lingüístico en que tales conceptos se aplican y desde el que se hacen comprensibles llega a cambiarse sin que la Iglesia tenga la posibilidad de regular autónomamente el curso histórico-lingüístico de tales conceptos.

Visto el problema desde este ángulo, es patente que la unidad de confesión y la pluralidad de teologías, junto con la mutua interdependencia de ambas realidades, no puede hoy ser entendida y practicada como lo fue en el pasado, cuando, de una parte, las afirmaciones propias y fundamentales, no solo de la confesión de fe, sino también de la teología, eran formuladas *únicamente* conforme a un lenguaje reglamentado, y de otra parte, las «explicaciones» de tales conceptos magisteriales —explicaciones siempre necesarias y practicadas también en el pasado— aparecían y eran consideradas como una glosa secundaria, claramente desvalorizada y adicional, de las auténticas expresiones teológicas. Aquello, pues, que en la teología y las teologías de antes aparecía y se consideraba únicamente como glosa adicional y secundaria de las declaraciones magisteriales y de las afirmaciones que constituían el auténtico *corpus* de expresión teológica, puede hoy obtener muy bien una valoración distinta en las teologías como tales, es decir, pasar a formar parte del *corpus* de afirmaciones de esa teología en cuanto tal. O más sencillamente: si antes las tesis realmente importantes de una teología eran las mismas afirmaciones del magisterio de la Iglesia, para una teología de hoy que quiera tomar como tal realmente en serio su quehacer no puede seguir siendo así.

Una regulación magisterial del lenguaje se aplica fundamentalmente a la confesión de fe, pero no de una manera igualmente originaria y obligatoria a las teologías en cuanto teologías. Estas, como es natural, siguen dependiendo de la doctrina del magisterio eclesiástico y de la regulación del lenguaje que él implica, pero tal regulación debe ser considerada, más claramente que en el pasado, como propia de la confesión de fe de la Iglesia, pero no igualmente de la teología. Así como antes se sabía que la regulación del lenguaje tenía una historia retrospectiva —en un momento de la cual apareció, de manera que no siempre estuvo vigente—, así ahora resulta claro que una tal reglamentación tiene, al menos para la teología como tal, una historia proyectada hacia el futuro. Los intentos, reflejados en la *Humani generis* y la *Mysterium fidei*, de establecer como infranqueables para el futuro

unos conceptos teológicos semejantes y, a pesar de su historia, el lenguaje dado con ellos no son correctos ni convincentes. Y aun cuando esto fuese correcto para la confesión de fe —sobre lo cual todavía queda algo por decir—, no valdría igualmente para la teología y las teologías. Las teologías tienen, en principio, el derecho de formular la verdadera sustancia de sus afirmaciones de forma decididamente distinta a la de las formulaciones del magisterio eclesiástico, si bien esto no significa que tales afirmaciones puedan en cuanto tales hacer caso omiso de las declaraciones magisteriales con su lenguaje o que no estén ligadas a lo que en ellas se dice con carácter de obligatoriedad.

Es de suponer, por ejemplo, que dentro de una teología trinitaria actual sería posible exponer lo dogmáticamente obligatorio de la fe en la Trinidad, hacerlo comprensible e insertarlo en un horizonte de ideas hoy necesario, sin que por ello la expresión de «tres personas» y «una sola naturaleza» fuera la afirmación central, alrededor de la cual girase todo lo demás como mero comentario. También, probablemente, lo que se contiene en la expresión «pecado original» se podría explicar en una teología del «pecado del mundo» con toda ortodoxia y respondiendo a la confesión de la Iglesia, sin que fuese necesario para la afirmación teológica como tal (en total conexión con la doctrina tridentina clásica del pecado original) hablar de *pecado* heredado, y sin que por ello se oscureciese el contenido de la verdadera confesión de fe; en todo caso, no se oscurecería más que en la formulación clásica, la cual sí que lo «oscurece» al no poner de relieve la mera relación análoga entre pecado personal y pecado habitual heredado. Este factor de la regulación del lenguaje contenida en las declaraciones del magisterio eclesiástico —y solo ahora reflejamente reconocida— posibilita y da claro derecho a un pluralismo de teologías, así como también a un mayor distanciamiento de las formulaciones del magisterio eclesiástico.

4. La unidad de confesión y el magisterio de la Iglesia

Todo esto viene a agudizar más aún nuestro problema: ¿cómo podemos asegurarnos de la unidad de confesión dentro de un semejante pluralismo en el lenguaje de las teologías?

a) Postulado de una mayor confianza en la teología y en los teólogos

No es posible, por una parte, formular la confesión de fe prescindiendo de un lenguaje teológico determinado, puesto que las mismas formulaciones magisteriales, por lo menos en un cierto grado, siempre emplean teología (y, por tanto, una teología determinada); pero, por otra parte, tampoco le es posible al individuo concreto, como ya se ha dicho, apreciar de hecho adecuadamente la comensurabilidad de las distintas teologías ni precisar su convergencia en una única confesión.

A la vista de esta situación —y, naturalmente, con todas las reservas que se han apuntado antes— es inevitable decir que tanto la Iglesia como su magisterio deben dejar en manos de las teologías particulares una responsabilidad visiblemente más amplia que antes: sentirse ellas mismas honradamente en consonancia con la confesión de fe eclesial y hacer que sus interpretaciones no falseen ni vacíen esta confesión aceptándola solo de palabra, sino que realmente la guarden. Hoy se debe, sin duda, conceder que también el magisterio se halla ante la misma situación y las consecuencias derivadas de ella. Pues una de dos: o bien este magisterio corre a cargo de los representantes de una determinada teología particular, o bien, supuesto que los encargados del magisterio formen un grupo compuesto por representantes de las distintas teologías en la mejor proporción e igualdad posible, vuelve a darse en un gremio de tal índole el mismo pluralismo de teologías que en la Iglesia en general y, por lo mismo, esa pluralidad no puede ser adecuadamente superada. La Iglesia debe, pues, hoy más que nunca, confiar a las teologías particulares la responsabilidad de tener por sí mismas el cuidado de guardar con toda fidelidad la confesión de fe común.

Sin embargo, conforme a la reserva que hemos apuntado antes, el magisterio de la Iglesia está naturalmente posibilitado para declarar en determinados casos la incompatibilidad de afirmaciones concretas de una teología particular con la confesión de fe. En ello, sin embargo, no se pueden establecer o asentar normas *a priori* que esclarezcan mediante indicaciones estrictamente formales en qué caso

ha de ponerse en movimiento esa responsabilidad propia de la teología que el mismo magisterio le concede, o en qué caso debe acometer el magisterio la empresa, hoy todavía posible, de deslindar entre una teología ortodoxa y heterodoxa.

Pero incluso en el segundo caso hay que admitir sencillamente que semejante delimitación lleva consigo en gran medida, quizá en su propia esencia, una regulación del lenguaje; se ha de admitir además que en tal trazado de fronteras, de manera refleja o no refleja, no se decide primaria y directamente sobre una cuestión de verdad o no verdad, sino que ello implica más bien un fenómeno de índole cognoscitivo-sociológica. En otras palabras: que la Iglesia, cuando delimita fronteras, solamente quiere decir en principio (aunque en forma de doctrina concreta) que no se puede hablar en la Iglesia de tal o cual manera sin exponerse al peligro propio, o al menos de aquellos con quienes hemos de vivir en la fe, de falsear las realidades contenidas en la confesión de fe común. Después de esto, la Iglesia vuelve a dejar en manos de las teologías respectivas, siempre supuesto un acatamiento del lenguaje normativo, la posibilidad de interpretar la confesión común por sí mismas y bajo propia responsabilidad.

*b) No dogmatización (positiva),
sino crítica e inspiración pastoral*

En la situación actual es de esperar que las antiguas profesiones de fe y las decisiones magisteriales de la Iglesia encuentren una nueva valoración y tomen un significado distinto al de antes. Todas ellas están, como es natural (incluso en el Nuevo Testamento), encuadradas en el lenguaje de una teología determinada (con lo que no se podrá negar que ya en ellas se encuentra objetivamente cierto pluralismo teológico, si bien es un pluralismo que no ha llegado a tomar conciencia refleja de su propia existencia). Sin embargo, estas primitivas declaraciones doctrinales eran la expresión común y única en que venía dada la profesión de fe de la comunidad. Y, por lo mismo, son ellas las que, permaneciendo en una identidad de contenido de fe, guardando la unidad de confesión y salvando la continuidad de la conciencia creyente de la Iglesia, constituyen ahora el punto de partida permanente y necesario, la norma (aunque sea

norma normata) para las múltiples teologías que proceden hoy de aquellas declaraciones y que ya no pueden ser totalmente reducidas a una unidad.

Dado que el magisterio, por principio, no puede formular sus declaraciones si no es mediante una teología, tanto si se trata de la confesión de fe como si, en un caso dado, es muy notable la diferencia entre la profesión de fe en su contenido propio y la teología que expresa e interpreta ese mismo contenido; y dado que el pluralismo en la teología actual no puede ser totalmente salvado, se puede presumir que el magisterio apenas podrá en el futuro formular nuevas declaraciones doctrinales y positivas. Ya no existe la unidad teológica requerida para ello. Cabe esperar que el magisterio efectúe en el futuro, según las circunstancias lo requieran, una tal delimitación de fronteras que preste ayuda y estímulo a las teologías particulares, las cuales se esfuerzan, cada una a su modo, por hacer comprensible la profesión de fe común y actualizarla en un contexto acomodado a la época; una delimitación que considere el pluralismo teológico de hoy como un enriquecimiento necesario de la Iglesia y lo ratifique en circunstancias, ampliando en cierto modo la función que ha desempeñado hasta ahora, inspirándose en el evangelio eterno y acogiendo en la Iglesia las sugerencias pastorales y los impulsos proféticos que guían en toda situación histórica concreta la actividad eclesial.

Es de suponer también que se quede en mera ilusión el sueño que no pocos teólogos acariciaron todavía en un pasado reciente: el sueño de que la doctrina de la Iglesia, en una evolución dogmática diferenciadora, siguiera desarrollándose cada vez más aprisa en declaraciones particulares.

Esto solo sería posible, en principio, si tal evolución de carácter explicativo pudiera disponer de una teología única que constituyese un presupuesto evidente para todos.

El que cese una «evolución de los dogmas» entendida de ese modo no tiene por qué significar un empobrecimiento de la vida de fe de la Iglesia ni una congelación de su conciencia creyente. La vida de fe se concentra con progresiva claridad en los contenidos últimos y decisivos de la fe cristiana, y hoy existen en la situación espiritual del

mundo toda clase de motivos para una concentración semejante. Y esos contenidos esenciales y radicales de la fe cristiana son pensados, interpretados y actualizados por las teologías existentes, muy dispares de hecho y destinadas a mantener su disparidad. Estas dos cosas comportan en la Iglesia un enriquecimiento vital de su conciencia de fe, en orden a su contenido y a su realización, tan grande al menos como el que se daría en caso de que la «evolución del dogma» se desarrollase al estilo que pensaban no pocos teólogos de los últimos cien años, los cuales solo perseguían un «nuevo dogma» como triunfo y término de tal progreso. Así es también comprensible que las declaraciones doctrinales positivas hechas hasta hoy por la Iglesia desempeñen en lo sucesivo una función distinta. Ya no representarían precisamente el *terminus a quo* para un desarrollo posterior que culmine en nuevos dogmas gracias a una teología única, sino la expresión previamente dada de una profesión de fe común a la que se vinculan en actitud de servicio las muchas y múltiples teologías que ahora existen.

5. Verificación «práctica» de la unidad de confesión

Pero quizá convenga también abordar el problema de la unidad de confesión dentro de un pluralismo teológico desde un ángulo de vista totalmente distinto, dado que es necesario, aunque hoy resulte difícil, asegurarse de la identidad de la profesión de fe común. Por una parte, en efecto, esa certeza no se alcanza solo a través de la igualdad verbal de las fórmulas confesionales que se emplean y se reconocen como respetables en cada una de las teologías particulares; por otra, no puede superarse satisfactoriamente el pluralismo de las teologías, pues en ellas se tiene en cuenta una sola confesión.

a) Carácter indicativo de las fórmulas confesionales y limitaciones de la teología

Para seguir adelante debemos tener presente que fe y confesión, según son entendidas en la Iglesia, no pueden darse al margen de la palabra o fuera de ella. La unidad e igualdad de fe y confesión de

muchos no se puede verificar ni establecer simplemente en una dimensión muda, sin palabras, algo así como de simpatía mutua, de una acción común, de un culto, etc. (y prescindimos incluso del hecho de que tales realidades humanas nunca pueden llevarse a cabo sin palabras). Pero esa palabra contiene precisamente un carácter de referencia a realidades, acciones y experiencias que no se nos dan solo por la palabra. Fe y confesión no son, por tanto, un «acontecimiento de la palabra», de modo que la palabra se limite a girar sobre sí misma. Los hombres se comunican y forman unos con otros una unidad que no surge sin que intervenga la palabra, pero la palabra en cuanto tal no es el todo para esa unidad. La palabra hace simple referencia a una unidad que ella hace aparecer, pero que no constituye ella sola. La palabra nos remite, por su misma condición conceptual, al misterio de Dios, a la realidad histórica de donde el hombre procede, al mundo común y a la actividad común de los hombres, es decir, a unas realidades que, aunque no se hacen presentes sin la respectiva palabra, no son simplemente idénticas a ella, y la palabra pone en comunicación con ellas no como ausentes, sino como vivencialmente presentes. En esta medida es posible también en la palabra adquirir seguridad de una unidad de palabra que no acontece simplemente por la palabra misma. La fe cristiana presupone esta posibilidad como dada independientemente del problema que plantea el actual pluralismo de las teologías. Pues, ¿cómo, si no, podría la conciencia individual adquirir seguridad suficiente de la coincidencia con otro, dado que la postura y la convicción de la otra conciencia solo es posible conocerla a través de la propia? Esta seguridad nunca irrumpe en la conciencia del hombre por la sola afirmación de la igualdad de contenidos conceptuales de conciencia. La comunidad corporal, el mismo hablar (para diferenciarlo del pensar sobre lo que se habla), la actividad concreta común son momentos necesarios para llegar a cerciorarse de la identidad de la convicción de muchos.

b) La «práctica» de la unidad

En el cristianismo existe un mismo bautismo como acción concreta; se celebra un culto en comunidad corporal; todas las palabras

hacen referencia, más allá de sí mismas, a una misma situación histórica en la que, a su vez, se implica algo que no se hace explícito por medio de conceptos; se actúa, en fin, solidariamente en un mundo concreto espacio-temporal. Todos estos hechos y muchos otros no son meras consecuencias de una convicción común, de cuya comunión se puede adquirir seguridad de antemano y por conversaciones teóricas; son más bien distintos momentos a través de los cuales esa convicción común se realiza y se hace perceptible como un hecho dado. El círculo es, a la postre, insoluble. Una acción concreta comunitaria (en su más amplio sentido) no es una mera consecuencia de un convencimiento adquirido anteriormente, sino el modo en que ese convencimiento mismo se realiza, toma conciencia de sí y alcanza certeza de su realidad. En una pluralidad teológica resulta, según esto, que el mantenimiento de la unidad de confesión y el cercioramiento de tal unidad dependen (entre otros factores) de que esa comunidad y esa unidad estén realizadas de hecho; pues tanto la una como la otra no se constituyen puramente en la dimensión abstracta de la palabra como tal. Así pues, si queremos realizar la unidad de confesión y tener certeza de ella (una certeza que, naturalmente, siempre será humana, que no se alcanza de una vez para siempre y ha de sobrevenir en la esperanza, la cual no se transmite teóricamente), entonces tendremos necesariamente que *decir* en común una profesión de fe, celebrar comunitariamente la muerte del Señor en su corporalidad, efectuar los sacramentos en su materialidad y servir en la práctica solidariamente al mundo. Solo a través de todo esto se verificará una comunidad de confesión dentro de una pluralidad de teologías.

6. Consecuencias para el ecumenismo

Podemos concluir preguntándonos, aunque sin dar una respuesta concreta, qué importancia tiene todo lo dicho hasta aquí para la teología ecuménica y los esfuerzos por la unión de las Iglesias. Partiendo de lo antedicho, la pregunta se formularía más o menos así: el pluralismo teológico a que, en gran parte, han llegado las teologías de las Iglesias separadas, quizá sin que nosotros lo hayamos advertido, ¿no podría tener un lugar en la única Iglesia? La razón de

esto no es —como generalmente se piensa— que esas teologías hayan seguido desde la Reforma desarrollándose por caminos propios. Se trata de una razón más profunda: tales teologías tienen hoy un valor distinto en la conciencia de fe de las Iglesias particulares, es decir, se ven y sienten a una mayor distancia de la propia confesión de fe, porque en cada Iglesia, incluso donde se las mantiene en vigor, son por principio propuestas y explicadas en un contexto más amplio: como teologías que pueden tener junto a sí a otras teologías dentro de un pluralismo estable de todas ellas. Así, parcialmente al menos, estas teologías de las distintas Iglesias en ese nuevo contexto dejarían de ser incompatibles. Quizá también, en parte por lo menos, puede serles reconocida aquella autorresponsabilidad tolerante de que se habló antes, sin que les sean exigidas, como condición indispensable para vivir en común dentro de la única Iglesia, otras declaraciones teológicas comunes más allá de las fórmulas primitivas de fe o, eventualmente, más allá de las principales expresiones nuevas de la fe cristiana originaria.

Quizá exista la verdadera posibilidad teológica no solo de llegar a la unión de las Iglesias a partir de una unidad de confesión formulada teológicamente, sino también la posibilidad de alcanzar la unidad de confesión y de adquirir una certeza convincente de tal unidad a partir de una unidad de realización de la Iglesia. Con estos problemas planteados, pero no solucionados, no se puede ofrecer una receta que disipe todas las diferencias confesionales. Nos limitamos, pues, a preguntar: ¿qué supone para los esfuerzos ecuménicos en favor de una unión de las Iglesias el hecho de que dentro de la Iglesia católica no solo exista un pluralismo teológico, sino que tenga positivo derecho a existir?

1. Introducción

Como todos los fundadores de *Concilium*, la vida y la carrera de Karl Rahner (1904-1984) se desarrollaron en un período de profunda transformación política, cultural y social en Europa. Vivió los profundos cambios en la Iglesia, que se iniciaron mucho antes del concilio Vaticano II. Fue especialmente consciente del creciente predominio de la condición que Charles Taylor ha denominado «secularidad»: «el paso de una sociedad en la que la creencia en Dios no es cuestionada y, de hecho, no es problemática, a otra en la que se entiende como una opción entre otras, y con frecuencia no es la más fácil de abrazar»¹. Rahner observó en la década de 1950 que los jóvenes que estudiaban para el sacerdocio en Innsbruck llegaban sin «convicciones de fe culturalmente mediadas y reforzadas, aceptadas como conclusiones inevitables de manera tan imperturbable como en el pasado»². La teología había podido presumir y construir sobre esta base en el pasado; ahora tenía que ayudar al joven teólogo en formación a encontrar su camino (o, cada vez más, a partir de los años cincuenta, el suyo) hacia tales convicciones, reconociendo sobriamente que nunca podrían ser tan incontestables en un entorno secular.

¹ Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, vol. I, 2014), 19ss.

² K. Rahner, «Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes», en Id., *Escritos de Teología* (Madrid: Taurus, 1969, vol. VI), 135-164, 150. Las reflexiones de este ensayo se remontan a principios de la década de 1950 (véase 113, nota 1).

En los años cincuenta y sesenta, Rahner también fue muy consciente del creciente pluralismo de la filosofía y la teología, y de la explosión de conocimientos en todas las disciplinas. Ya no se podía suponer que la filosofía tomista, por muy recuperada y desplegada que estuviera, pudiera afirmarse como *la* filosofía que podía «gestionar» de algún modo el encuentro con otras filosofías modernas. De hecho, ya ni siquiera era el caso de que la filosofía fuera la única disciplina con la que la teología tenía que dialogar para ser críticamente consciente del alcance cada vez mayor de las ciencias y la tecnología³.

William Dych ha descrito el trabajo de Rahner frente a todo esto como un intento creativo y evolucionado de responder a un doble desafío:

La tarea consistía, en primer lugar, en hacer que la teología fuera intelectualmente respetable en el mundo moderno, afrontando honestamente las dificultades que planteaban la filosofía y la ciencia modernas, y, en segundo lugar, en poner la teología al servicio de las preocupaciones más amplias de la fe y la vida cristianas. El principio que rige ambas tareas es que deben hacerse juntas, que el éxito de una depende del éxito de la otra⁴.

El primero, y anterior, de los dos artículos reproducidos aquí, sobre la ideología, es una respuesta al primer desafío, y el segundo, sobre el pluralismo en la teología, al segundo. Pero, como sugiere Dych, cada uno implica y complementa al otro. En cada uno de ellos, Rahner despliega conceptos clave y esquemas argumentativos que había elaborado en los años treinta en dos monografías sobre la ontología del conocimiento humano (*Espíritu en el mundo*) y la relación entre la razón y la revelación (*Oyente de la Palabra*). Sin embargo, estos artículos posteriores ponen de manifiesto su convicción sobre el pluralismo teológico, que expresa su forma de abordar los problemas teológicos más graves: «No se puede superar de una vez por todas. Hay que conquistarlo de nuevo cada día»⁵.

³ Sobre esto, véase «El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia», *Concilium* 46 (1969) 427-448.

⁴ William Dych, «Theology in a New Key», en Leo O'Donovan, SJ (ed.), *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1995), 1-16, aquí 2.

⁵ «El pluralismo en teología», [112].

2. Los artículos

a. «Ideología y cristianismo»

A partir de 1960, Rahner había dialogado con una serie de marxistas revisionistas, en particular a través de las reuniones de la *Paulusgesellschaft*, una coalición informal de médicos, científicos y académicos que empezaron a reunirse para abordar la confrontación entre la fe y las ciencias naturales, pero que pronto se dedicaron a otras cuestiones. Este ensayo en particular se originó como una conferencia que Rahner dio a estudiantes católicos en la Universidad de Erlangen en julio de 1964 y refleja la reflexión que había estado haciendo sobre el desafío del marxismo⁶.

Admitiendo la pluralidad de enfoques y definiciones de la ideología, parte de una definición formal que destaca la absolutización por parte de la ideología de un elemento o ámbito de la experiencia humana, el modo en que se cierra a la realidad en su conjunto y su servicio a un fin político o social concreto, que a su vez legitima esa ideología. En la medida en que la aproximación de Rahner es una aproximación teológica a la cuestión, complejiza este punto de partida (que nos da la comúnmente reconocida «ideología de la inmanencia», digamos, la supremacía blanca) con la premisa basada en la fe de que lo trascendente incide en la experiencia humana o forma parte de ella. Esto da lugar a otras dos formas de ideología.

La ideología de la transmanencia absolutiza una determinada comprensión de lo trascendente y pasa por alto, manipula o distorsiona la experiencia y el análisis de nuestra experiencia inmanente. Un ejemplo sería el creacionismo, que absolutiza una determinada comprensión de la acción divina basada en una lectura literalista de las Escrituras, e ignora o desestima la forma en que la ciencia presenta los hechos del mundo de nuestra experiencia. La ideología de la trascendencia parece no encajar, porque no absolutiza ni la experiencia de la trascendencia (en la medida en que es completamente inefable, de modo que no se presenta nada que pueda ser absoluti-

⁶ También se publicó en *Escritos de Teología* vol. 6, junto con «Humanismo cristiano».

zado) ni nuestra experiencia immanente. En un sentido extraño, absolutiza la negativa a absolutizar, y por tanto es una ideología hecha a medida del neoliberalismo de libre mercado. Sus defensores pueden retirarse a las reservas del espíritu para disfrutar de la experiencia de la trascendencia que se ajusta a sus gustos particulares, mientras dejan que los desafíos sociales y ecológicos sean resueltos por la mano invisible del mercado.

Rahner admite que la sospecha de que el cristianismo es una ideología no es simplemente caprichosa o producto de la mala voluntad. Que se haya convertido en ideológico (a menudo por los propios cristianos) es una cuestión corroborada históricamente. Además, dado que el cristianismo no puede prescindir de las «objetivaciones» (doctrinas, estructuras, prácticas que se exigen a las personas en virtud de su pretensión de «objetivar» a Dios y la voluntad de Dios para nosotros), siempre correrá el riesgo de absolutizarlas (una ideología de la transmanencia). Para evitar la sospecha, Rahner toma un atajo señalando que la metafísica y el cristianismo están en el mismo barco en la medida en que ambos hacen afirmaciones universales sobre la totalidad de la realidad, afirmaciones que no pueden ser verificadas inmediatamente sobre la base de la propia experiencia empírica. Hay un «más» en juego en ambas respecto a la experiencia empírica y a las ciencias que la estudian. En este sentido, una defensa de la metafísica puede ayudar al cristianismo, al menos contra la acusación de ser una ideología de la inmanencia (una acusación que niega que haya algún «más» que pueda convertirlo en algo más que, por ejemplo, «el opio del pueblo»).

Su defensa tanto de la metafísica como de la fe cristiana invoca la «experiencia trascendental». Aunque es uno de los conceptos más complejos y controvertidos de la teología de Rahner, la idea general no es tan difícil de esbozar. En cualquier acto particular de conocimiento, estoy centrado en el objeto de conocimiento, pero también soy tácitamente consciente de otras cosas, de mí mismo como conocedor, por ejemplo. La conciencia tácita de mí mismo como conocedor también implica una conciencia de la plenitud u horizonte del ser que es el correlato de mi conocimiento. Mi naturaleza no es conocer esto o aquello, sino conocer ilimitadamente todo lo que es, el ser como tal. Estos elementos de la experiencia (a) no son iguales ni

reducibles a los actos específicos de conocimiento de las realidades empíricas a las que acompañan (las mareas son causadas por la influencia de la gravedad de la luna sobre las masas de agua), y (b) solo están disponibles para nosotros en la medida en que los tematizamos mediante una reflexión disciplinada (= metafísica) sobre estos actos específicos (¿qué implica mi conciencia/convicción de que esta afirmación sobre las mareas no es solo mi opinión, sino verdadera como tal?), Una negación general de este tipo de experiencia y de su idoneidad para la reflexión humana es en sí misma una metafísica tácita, y requiere ser defendida como tal. Además, una metafísica tácita de este tipo suele suponer (de forma arrogante y falsa) que

el hombre (sic) se apodera de la totalidad de la realidad en su fundamento último y la domina en su propio sistema, en lugar de ser él mismo apresado por ella y quedar mudo ante el fundamento de la totalidad de la realidad⁷.

Con esto, Rahner sienta las bases para apelar a otro elemento de la experiencia trascendental, la experiencia de la gracia: «la autocomunicación de Dios a la criatura finita y la inmediatez de la criatura con Dios». Lo crucial es que la autocomunicación de Dios no elimina ni compromete el carácter de Dios como Misterio Santo absoluto, más allá de toda comprensión, y sin embargo sucede en y a través de la historia humana en su concreción, su inmanencia. Este es para Rahner *el misterio de la fe cristiana*⁸. Está tematizado por la lógica de la encarnación, y la doctrina y teología de la gracia (traducida en clave ignaciana por la noción de encontrar a Dios en todas las cosas —el Dios que está siempre *más allá de* todas las cosas, pero que también se encuentra *en las cosas* en toda su particularidad y desorden—). Así pues, el cristianismo genuinamente comprometido no puede ser una ideología de la inmanencia, porque esto compromete el «más allá de todo lo asible» del Dios que se encuentra en él⁹. No puede ser una ideología de la transmanencia por la misma razón, pero también

⁷ «El pluralismo en teología», [49].

⁸ Véase «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología* (Madrid: Taurus, 1963, vol. IV), 82-83.

⁹ Aquí utilizo la forma superior de Philip Endean de traducir *Unbegreiflichkeit*.

porque el Dios que nos sale al encuentro en nuestra experiencia immanente, de modo que los hechos de esa experiencia, revelados en las ciencias humanas y en la acción comprometida por un mundo más humano, importan enormemente. Y no puede ser una ideología de la trascendencia porque el misterio de Dios, aunque esté más allá de toda comprensión, no está más allá de la posibilidad, y de la necesidad, de tematizarlo, en nuestro discurso y en nuestra acción.

Sin duda, estas estipulaciones no afirman que el cristianismo *no pueda* ser una ideología, sino que si esto sucede se ha perdido a sí mismo. Este peligro está siempre presente. Cada cristiano, y la Iglesia en su conjunto, tiene que trabajar contra la ideologización del cristianismo, «con temor y temblor», confiando en que finalmente «la pura e inaccesible gracia de Dios no dejará de conjurar este peligro»¹⁰.

b. «El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia»¹¹

Este artículo es, en cierto modo, una reflexión *ad intra* del mismo desafío que se examinó *ad extra* en el primero, de modo que ambos se complementan. Escrito cinco años después, muestra, en todo caso, una conciencia aún más profunda por parte de Rahner de los desafíos que el pluralismo moderno y la «explosión de conocimiento» presentan a la teología y a la Iglesia. Admite que no lo ha resuelto a su entera satisfacción, y que incluso su estrategia anterior de hacer todo lo posible por comprender otras teologías y modificar y ampliar su propia teología a la luz de ellas tiene sus límites¹². Sin embargo, no es un tipo de cuestión que se pueda dejar de lado «por el momento». Hay que tomar una posición al respecto, y ello en aras de dos cuestiones urgentes en el catolicismo contemporáneo. La primera es el futuro del diálogo ecuménico entre las diferentes Iglesias (por lo que es interesante leer este artículo a la luz de la formulación

¹⁰ «Ideología y cristianismo», [57].

¹¹ Originalmente fue impartido como conferencia en la Hogeschool für Theologie en Pastoraat, en Holanda, en abril de 1969.

¹² «El pluralismo en teología», [108].

y recepción de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación), y la segunda, una nueva comprensión tanto de la legitimidad del Magisterio de la Iglesia como de los límites concretos de cómo ejerce su tarea.

Rahner se centra en la relación entre el lenguaje y la gramática de los credos (que garantizan la unidad de la fe) y de las teologías, que interpretan y aplican aquello a lo que apuntan los credos, tomando como referencia necesaria el lenguaje del credo, pero sin sujetarse estrictamente a él. En cierto sentido, Rahner está expresando a su manera lo que dijo el papa Juan XXIII en su discurso introductorio del Vaticano II, y que repitió el papa Francisco, de que la sustancia de la fe es una cosa y el lenguaje en que se expresa es otra. Sus descripciones son evocadoras de los riesgos, la dignidad y la responsabilidad de la tarea de la teología en la actualidad. Las palabras (incluidas las de los credos) solo (pero indispensablemente) apuntan al misterio de Dios, a la profundidad y complejidad de nuestra realidad histórica y a nuestra experiencia del mundo que compartimos y estamos llamados a formar. No hay otra manera de probar y verificar la unidad de nuestra fe que comprometiéndonos con estas fórmulas del credo, pero debemos hacerlo comprendiendo que la unidad es «una unidad de la Palabra que no es producto solo de las palabras»¹³. Más adelante escribe que «la verificación de la unidad de credo seguirá siendo siempre un proceso humano. Nunca se logrará plenamente de una vez para siempre; siempre implicará un elemento de anhelo y de esperanza»¹⁴.

Conclusión. La actualidad de Rahner

El diagnóstico de Rahner es más cierto hoy que hace cincuenta años. Nuestras sociedades están más desgarradas que nunca por la polarización ideológica, a menudo reforzada por los propios creyentes que entregan la fe cristiana a la ideología de la inmanencia, y que nos recuerdan dolorosamente la observación de Rahner de que «so-

¹³ *Ibid.*, [121].

¹⁴ *Ibid.*, [122].

lo mediante el fanatismo puede la ideología, con sus limitaciones, estar segura de sí misma frente a la realidad más plena que la rodea»¹⁵. Demasiados líderes eclesiásticos (y teólogos) responden al amenazante pluralismo de las teologías haciendo de la fe una ideología de la transmanencia, absolutizando su interpretación del misterio de Dios a costa de oscurecer o distorsionar los detalles de nuestra realidad histórica concreta y, por tanto, malinterpretando los auténticos desafíos que nos plantea. Y, tal vez asqueados por ambas opciones, muchos «no afiliados» o «espirituales pero no religiosos», se alejan por completo del cristianismo, entregándose potencialmente a la ideología de la trascendencia.

La respuesta de Rahner no es fácil (es famoso por ser difícil de leer), y estos artículos me recuerdan la necesidad de volver a los análisis más completos de toda la obra de Rahner que están detrás de ellos. Sin embargo, quizá el reto más importante y más difícil que presenta su obra no es el rigor intelectual de sus análisis, sino la humildad con la que se presentan, la apertura a otras posturas (practicaba lo que predicaba) y, finalmente, su esperanza última de que sea la gracia de Dios la que nos lleve a cabo precisamente como teólogos. Ignacio Ellacuría dijo una vez que Rahner llevaba con elegancia sus dudas sobre su fe. La teología nunca fue para él un esfuerzo que pusiera fin a nuestras dudas, o que las compensara de alguna otra manera. Su teología surgió y reforzó una fe que logró mucho porque fue capaz de ser honesta con sus dudas, por muy problemáticas o dolorosas que fueran. Por eso podemos recordarle con gratitud y esforzarnos por emularle a nuestra manera.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁵ «Cristianismo e ideología», [57].

EL MAGISTERIO Y EL MUNDO POLÍTICO

Recientes actuaciones y documentos de la más alta autoridad eclesiástica, tales como el discurso de Pablo VI a las Naciones Unidas, las encíclicas *Pacem in terris* y *Populorum progressio*, y en gran parte también la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, han venido a crear un problema: ¿cuál es la naturaleza, el alcance y el carácter obligatorio de tales declaraciones del magisterio? Estas declaraciones no se fundan directamente en datos de la revelación, sino que también tienen en cuenta un análisis, mejor o peor hecho, de la actual situación en que se encuentra la sociedad humana. De ahí que tales declaraciones del magisterio están determinadas también por una información no teológica. Este hecho plantea determinados problemas al teólogo¹.

I. Dos objeciones insostenibles

1. No se puede mantener que el papa o el Concilio ignorasen que estas cuestiones pertenecen a la esfera de las realidades históricas y contingentes. En la *Constitución pastoral* se apela explícitamente a la conciencia de todos «en asuntos que están sometidos a un constante

¹ Este problema ya ha sido estudiado por K. Rahner, *Over de theologische problematiek van een «Pastorale Constitutie»*, en *Vaticanum II*, n.º 2, *De Kerk in de wereld van deze tijd*, Hilversum, 1967, 315-338. No intentaré repetir lo que ya ha sido dicho, sino más bien trataré de abordar la cuestión desde otro punto de vista, sin que ello implique crítica alguna respecto a Rahner, sino más bien una visión *complementaria*.

desarrollo»². El magisterio sabe, por tanto, que en este terreno habla más o menos hipotéticamente, es decir, en el supuesto de que realmente sea tal la situación del hombre y de la sociedad.

2. La segunda objeción es más pertinaz. A pesar de que la cristiandad se ha despolitizado últimamente, en el sentido de que se ha desembarazado de la política eclesiástica, y a pesar de que la fe cristiana ha reconocido el peculiar carácter secular del mundo, y lo ha confirmado, algunos temen que el papa y el Concilio se estén volviendo atrás, «metiéndose en política» de nuevo, y excediéndose con ello de su propia competencia.

No niego que este gradual y justo reconocimiento de la autonomía del mundo haya llevado a muchos cristianos hacia una especie de «liberalismo político», a buscar refugio en lo «espiritual»; la religión es asunto privado, el mundo y la política son asuntos propiamente mundanos, al paso que la Iglesia tiene su lugar propio en el corazón del hombre, en el ambiente social privado de cada cual, en la sacristía y al amparo de las piedras y los ladrillos del templo. Según esta idea, los cristianos no tienen por qué interesarse en política, sino a lo sumo tomarán parte en ella con vistas a asegurarle a la Iglesia el mayor número posible de ventajas. Además, este «liberalismo político» llevó a los cristianos a enfrentarse unos con otros desde diferentes campos en los conflictos políticos, convencidos como estaban de que en materia política los cristianos son completamente libres, como si no importara nada que los asuntos políticos sean llevados o no de acuerdo con las exigencias del mensaje cristiano.

En su sección doctrinal, la *Constitución pastoral*, que reconoce la autonomía del mundo, ha denunciado, sin embargo, esa situación esquizofrénica que intenta separar la *vida en el mundo* de la *vida cristiana*³. Ha subrayado que el mensaje cristiano afecta al hombre en su totalidad, también en cuanto a sus relaciones personales, lo mismo públicas que privadas, y en sus esfuerzos para hacer que esta tierra

² N.º 91. También, *Pacem in terris*, n.º 154.

³ N.º 43. P. Tillich dice en el mismo sentido: «La existencia de la religión como dominio particular es la prueba más sobresaliente de un estado humano de caída», en *Theology of Culture*, Nueva York, 1964, 42.

sea más habitable y digna del hombre: «La misión religiosa de la Iglesia es por la misma razón también humana»⁴; «La Iglesia tiene por misión mostrar el misterio de Dios, fin último del hombre; simultáneamente muestra también al hombre cuál sea el sentido de su existencia, la íntima verdad acerca de sí mismo»⁵. La esperanza escatológica no es, en consecuencia, un freno para la edificación de un mundo más humano, sino más bien su plenitud, al añadirle nuevos motivos⁶; supone un impulso más intenso en orden a la edificación del mundo y a la promoción de todos los pueblos⁷, pues el «esjaton» nos estimula a realizar un mejor futuro en la tierra⁸. De ahí que la Iglesia deba «estar al servicio del bienestar de todos»⁹. Especialmente la parte doctrinal de la *Constitución* contiene unas declaraciones que llaman la atención y que son lo más notable, si tenemos en cuenta la historia de todo lo sucedido antes del Concilio. Se dice allí que, si bien no podemos identificar el proceso de humanización de este mundo con el crecimiento del reino de Dios, ambas realidades están, sin embargo, íntimamente conectadas, de forma que una mejor ordenación de la comunidad humana supone una aportación favorable a la implantación de este reino¹⁰. Hubo varios padres que protestaron porque se establecía esta separación tan radical entre el futuro terreno y la expectación cristiana, lo cual motivó un cambio en el texto original. La *expensio modorum* (razones en apoyo de las enmiendas) explica con toda razón que en la medida en que el esfuerzo en pro del bienestar terreno es un aspecto de la atención al hermano, expresión de la caridad, esta preocupación por un mejor futuro sobre esta tierra no puede ser absolutamente distinguida de la otra preocupación por el reino de Dios¹¹. Igualmente típica es otra modificación del texto

⁴ *Loc. cit.*, n.º 11.

⁵ N.º 41.

⁶ N.º 41.

⁷ N.º 39 y caps. 4 y 5 (pt. 2).

⁸ N.º 43; también 34, 36 y 41. Cf. E. Schillebeeckx, *Christelijk geloof en aardse toekomstverwachting*, en *Vaticanum II*, n.º 2, *De Kerk in de wereld van deze tijd*, Hilversum, 1967, 78-112.

⁹ *Constitución pastoral*, n.º 42.

¹⁰ N.º 39.

¹¹ *Expensio modorum*, en cap. 3, pars I, p. 236.

original: «La forma de este mundo, afeada por el pecado, *pasará*», se convirtió en «*va pasando*». Con este cambio se quiso significar que en el progreso del mundo hacia un futuro mejor, a través de la atención al hermano, el mismo «esjaton» se hace ya presente en la historia¹²; ello, desde luego, no en forma automática, sino por la práctica del mandamiento del amor, que exige se haga justicia a todos, cosa que resulta imposible, dada la humana condición, a menos que se implante un orden concreto, social y político.

Así queda demostrado que ha sido justamente este proceso, que está liberando a la cristiandad de las complicaciones de una situación en que las estructuras edesiásticas estaban ligadas a las políticas (cesaro-papismo, cesarismo papal, toda la gama de «teocracias» y la sumisión de la Iglesia a un régimen determinado), lo que ha hecho posible a los cristianos el comprometerse, guiados por una auténtica inspiración evangélica, en las realidades del mundo político.

II. Inspiración evangélica y «signos de los tiempos»

De cuanto llevamos dicho se desprende claramente que, cuando el magisterio eclesiástico se pronuncia acerca de los problemas sociales y políticos, lo hace en virtud del mandato específico que obliga a la Iglesia a proclamar y promover la salvación de la *persona humana concreta*. La Iglesia, pues, se pronuncia en virtud de su propia responsabilidad histórica respecto al hombre.

Es precisamente esta exigencia la que nos plantea una serie de problemas. No es preciso perder tiempo en demostrar que, al igual que todo fundamentalismo resulta detestable en la interpretación de la Biblia, del mismo modo un fundamentalismo bíblico en materias políticas tendría resultados desastrosos. El mensaje cristiano no tiene por qué facilitarnos directamente un programa concreto de acción política. Por otra parte, tampoco se puede mantener que los cristianos tienen campo libre en cuanto a la elección de una determinada política social. De ahí que entre el mensaje del evangelio y las decisiones políticas históricas y concretas sea preciso introducir

¹² *Constitución pastoral*, n.º 39 (con la correspondiente *Expensio modorum*).

determinados elementos decisivos. Es algo que se vio claramente en la *Constitución pastoral*: «En el cumplimiento de esta tarea, la Iglesia debe *examinar continuamente los signos de los tiempos, interpretándolos a la luz del Evangelio*»¹³. En otras palabras: que para resolver en estas materias, la Iglesia no puede contar exclusivamente con la revelación. También les corresponde un papel importante en estos asuntos a la experiencia humana y a otros factores «no teológicos». Intentaremos analizar esta estructura.

A) Estructura general

No es preciso insistir ahora en que, si en este campo la Iglesia es incapaz de cumplir el mandato que tiene como no sea a través del diálogo, ello no constituye en modo alguno un caso excepcional. La Iglesia no habla a pesar de, sino justamente a causa de su propia exigencia de exclusividad (*Ausschliesslichkeitsanspruch*); *nunca* habla partiendo exclusivamente de la revelación, sino que es, esencialmente, una Iglesia dialogal, incluso cuando solo pretende proclamar la Buena Nueva. La actual situación concreta, lo mismo que la situación hermenéutica, ejerce un influjo esencial sobre la proclamación *contemporánea* del mensaje evangélico *total*¹⁴. Insisto en este punto únicamente para dejar claro previamente que el aporte de la información no teológica a las declaraciones del magisterio eclesiástico no puede ser la razón inmediata que determine el carácter específico de tales declaraciones eclesiásticas acerca de asuntos políticos. Lo mismo ocurre, por ejemplo, en una definición dogmática en que la Iglesia intenta expresar este mismo mensaje en términos y conceptos no estrictamente bíblicos. La Iglesia y el magisterio jamás pueden partir *exclusivamente* de los «datos de la revelación». Iglesia y mundo no están simplemente en relación de «Iglesia docente» y «mundo discente», sino en mutuo diálogo, en intercambio, en que se da un aporte por ambas partes, que se escuchan mutuamente también,

¹³ N.º 4.

¹⁴ He intentado explicar esto mismo en *De Kerk als sacrament van de dialoog*: «Tijdschrift voor Theologie», 4 (1967), y especialmente en *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek*, en *Geloof bij kenterend getij* (*Liber amicorum voor Prof. W. van de Pol*), Roermond, 1967.

incluso cuando se trata de la proclamación autoritativa del mensaje exclusivo de la Iglesia. No es preciso que sigamos desarrollando más este punto¹⁵.

En el caso de una declaración del magisterio sobre asuntos políticos, este carácter dialogal de la Iglesia se impone precisamente porque se trata de emitir orientaciones para un buen gobierno en *el terreno del mundo como tal*, y no simplemente porque se pretenda utilizar el mundo para expresar a través de él unas posibles verdades reveladas en forma conceptual, como es el caso de las definiciones doctrinales. En este terreno, la Iglesia adopta respecto al mundo una actitud que se define precisamente como mundana. Y lo hace así en virtud de su propia función de servicio respecto a la salvación de la humanidad. Así, por ejemplo, exige o señala la necesidad de una reforma agraria; para ello es evidente que no puede fundarse directamente en la revelación, pero no es menos cierto que esta misma revelación le impone el deber de preocuparse constantemente por el bienestar del hermano, preocupación que ha de ser expresada en términos históricos concretos. El que la necesidad de expresar aquí y ahora esta preocupación imponga la adopción de una medida concreta determinada, en vez de otra (pongamos un ejemplo: el que la Iglesia subraye el derecho a la propiedad, o que en vez de esto insista en una justa distribución y socialización), le obliga a preguntarse a uno de dónde obtiene el magisterio este tipo de seguridad en su conocimiento acerca de estos problemas o cuál es la fuerza con que obligan estas orientaciones y en qué se fundamenta.

B) Estructura particular de estas decisiones de carácter ético e histórico

1. Ya he señalado que es imposible derivar *directamente* del Evangelio un plan concreto de acción política. Hay quienes piensan que ello es posible cuando se combina el mensaje evangélico con un

¹⁵ El Concilio admitió esto: «No ignora la Iglesia lo mucho que ha recibido de la historia y del desarrollo de la humanidad» (*Constitución pastoral*, n.º 44), aplicándolo explícitamente a la forma en que ella misma expone su propio mensaje (n.º 58).

análisis científicamente elaborado de nuestra sociedad actual. Por otra parte, puede decirse que un tal análisis sigue dejando un amplio margen de posibles decisiones en cuanto a la elección de medidas concretas, y que no implicará nunca que únicamente esta o aquella medida concreta política se imponga con fuerza éticamente coercitiva aquí y ahora, bien para una determinada región o para todo el mundo. Normalmente ocurrirá que se ofrezca un cierto número de opciones posibles; lo habitual entonces es que surjan distintos tipos de respuesta, de acuerdo con las distintas tendencias sociales, organizaciones e incluso partidos políticos. Pero el hecho es que, si se excluyen algunos casos en que expresamente se deja margen para varias soluciones, los aludidos documentos papales y la *Constitución pastoral*, en la parte en que se ocupa de estas materias, optan normalmente por una solución concreta determinada. Y es en tal caso donde el problema se hace acuciante: ¿cómo puede justificar la Iglesia su exigencia autoritativa a favor de determinadas opciones específicas en materias políticas, y en una forma tal que, dadas las condiciones requeridas, la cuestión dejaría de considerarse abierta para los cristianos, que serían obligados, por el contrario, a actuar en el sentido impuesto?¹⁶

Sin que ello signifique en modo alguno negar la asistencia carismática del Espíritu en la función docente, santificadora y pastoral de la Iglesia, sino más bien aceptándola plenamente, no quiero, sin embargo, considerar que tal asistencia carismática sea la explicación inmediata de la opción concreta definitiva que se hace en aquellas declaraciones del magisterio. Si tal cosa hiciéramos, produciríamos la impresión de que invocamos al Espíritu precisamente para resolver los puntos difíciles que somos incapaces de explicar de otra forma, intentando así lanzar un puente sobre la distancia insalvable que separa unos principios cristianos generales de las situaciones concretas multivalentes y apelando a la intervención de un impulso venido de

¹⁶ La obligación afecta inmediatamente a la comunidad eclesial en cuanto tal, y, en consecuencia, también al «creyente en sentido amplio», no a cada creyente individual. Así, por ejemplo, no todo creyente *individualmente* está obligado a marchar a un país en vías de desarrollo, ni cada creyente está obligado a ser un teólogo profesional por el hecho de que deba haber teólogos en la Iglesia. Doy por admitido este punto.

lo alto y en virtud del cual se llevaría a cabo la decisión definitiva en orden a elegir entre las distintas opciones posibles. El Espíritu de Dios no actúa como un tapahuecos, sino en y a través del hombre mismo. En este sentido podemos decir que el recurso al Espíritu no puede servir para *explicar* nada, mientras que, por otra parte, mantenemos con toda energía, a fuer de creyentes, que vemos manifestarse históricamente esta asistencia carismática del Espíritu precisamente después de que hemos analizado la estructura íntima de tal decisión concreta del magisterio y hemos llegado a entenderla (*en la medida* en que las decisiones humanas pueden ser penetradas por vía de conocimiento). Según esto, el análisis práctico de esa estructura íntima constituye también un homenaje rendido al Espíritu.

2. Hemos de ocuparnos ahora de un problema ético general. Hay muchos que discurren partiendo de una cierta «dualidad» en cuestiones de normas éticas, y ello porque proceden a partir de una moral abstracta y teórica. En consecuencia, hablan de unas normas abstractas que son siempre válidas y de unas normas concretas que hacen referencia a una «situación concreta». De ahí sacan la conclusión de que los principios generales no son aplicables a la situación concreta por vía de simple *deducción*. Es inevitable que se vean enfrentados con la cuestión de cómo salvar el vacío entre unas normas absolutas y siempre válidas, y una situación humana cada vez más complicada que, como tal, hace referencia generalmente a una variedad de posibles soluciones y reacciones humanas. Más aún, mientras que en muchos casos puede revestir escasa importancia el que se llegue a dar con una u otra solución concreta, hay otros muchos casos en que solo existe una respuesta concreta verdaderamente capaz de promover la dignidad humana, aquí y ahora, y que por esta misma razón se hace moralmente obligatoria¹⁷. Por tanto, si resulta que por una parte los principios generales no pueden ofrecernos una solución concreta y, por otra, tenemos que incluso un análisis concreto de la situación no puede darnos una solución clara e inequívoco-

¹⁷ La cuestión no se plantea en el sentido de que siempre tiene que haber algo relativo e imperfecto en *todas* las decisiones humanas, incluidas las de la autoridad eclesial. Es algo inherente a la condición humana. Aquí me refiero al problema de que las decisiones históricas específicas, aun siendo imperfectas, imponen una obligación moral.

ca, se seguirá entonces, en la opinión de estos dualistas (normas generales y normas estrictamente situacionales), que debe existir un tercer factor desconocido que actúe como catalizador para aislar, entre todas las demás, una opción que sea la más adecuada y obligatoria. Este elemento catalizador podrá ser, *alternativamente*, de tipo sobrenatural: el poder orientador del Espíritu, que zanja la ambivalencia del problema, o humano: un factor irracional, como la intuición o una corazonada, que decide por simpatía irracional, un sentido imaginativo de la historia, etc.

Nos podemos preguntar si esta forma de proceder, razonando a base de la norma abstracta y la norma concreta, es el más adecuado para la solución de este problema. No negaré la significación que las normas abstractas y generalmente válidas tienen en el contexto total de la vida humana. La cuestión, sin embargo, se plantea a propósito de si verdaderamente las situamos en el contexto adecuado, considerándolas en la función que les corresponde, de tal forma que por el mismo hecho vengan a demostrar, al mismo tiempo, que una ética meramente situacional no ofrece realmente ninguna solución. No puedo ocuparme ahora directamente de toda esta cuestión, pues de hacerlo así no quedaría espacio suficiente para el problema que tenemos planteado; de todas formas, será preciso mencionar aquí algunos puntos más importantes.

Los juicios abstractos no pueden considerarse como respaldados por la realidad, simplemente *por sí mismos*; sin embargo, tienen un valor de realidad derivado de nuestra total experiencia de la realidad. Pongamos un ejemplo: la «humanidad» no es una parte de la realidad, es decir, de la persona humana individual y concreta, de la que formaría parte *juntamente* con otra parte constitutiva de la individualidad; la individualidad determina al «ser humano» *desde dentro*. Solo y exclusivamente en cuanto que intrínsecamente individualizado el «ser humano» es una realidad y puede constituirse en fuente de normas morales (que en lenguaje religioso podemos designar, con todo derecho, como voluntad de Dios). Hay, por tanto, una sola fuente de normas éticas, concretamente, la *realidad histórica* del valor de la persona humana inviolable, con todas sus consecuencias en el orden personal y en el social. Esta es la razón por la que no podemos atribuir validez a las normas abstractas *en cuanto tales*. Más aún, ninguna

declaración abstracta puede engendrar una llamada o una invitación. La naturaleza abstracta y general de las normas solo sirve para demostrar la incapacidad del hombre para expresar exhaustivamente la realidad concreta. Tales conceptos abstractos se presentan, de hecho, únicamente como un «momento» de una más integral captación humana de la experiencia en que ellos mismos obtienen, debido al contacto existencial concreto con la realidad, el valor de referencia interna a la realidad experimentada: solo en esta dirección, indicada por el juicio conceptual abstracto, se encuentra la realidad concreta, y no en cualquiera otra. Pero, por lo demás, el significado esencial abstracto no puede determinar esta dirección en lo concreto. En consecuencia, estas normas abstractas, de validez general, son un *indicativo* inadecuado, aunque real, que señala hacia la norma ética real y concreta, es decir, hacia la persona humana concreta que vive históricamente en tal sociedad concreta. Las normas éticas son exigencias planteadas por la realidad, de la que las normas generales que llamamos abstractas son tan solo una expresión esencialmente inadecuada. De ahí que no sea la expresión inadecuada la que constituye, por sí misma, la norma ética, sino que es únicamente el indicativo hacia la única norma real: estas personas a las que es preciso acercarse con una actitud de amor que exige justicia para todos. La expresión abstracta puede únicamente indicarme en forma vaga y general el sentido esencial de esta otra realidad, concretamente determinada, que me plantea una exigencia; de ahí que yo nunca puedo ver en una norma abstracta lo que yo debo o no debo hacer aquí y ahora. Y por la misma razón, a saber: porque estas normas generales expresan, aunque inadecuadamente, al menos una cierta realidad acerca de lo contrario, yo nunca puedo adoptar una decisión concreta que se sitúe *al margen* de aquella dirección que me indican tales normas (con tal de que estén correctamente formuladas, por supuesto). Estas normas generales son indicativas, se derivan de unas previas experiencias y suponen una valoración moral humana de base, sin la cual la vida humana se convertiría sencillamente en un absurdo. Así es como podemos superar tanto una moralidad puramente abstracta como la simple ética de situación.

Si, pues, el problema, a efectos prácticos, no se plantea a propósito de una oposición entre normas generales y elementos estricta-

mente situacionales, sino con vistas a una promoción de la persona humana concreta situada en una concreta sociedad, la cuestión sigue siendo la misma: ¿cómo podremos saber nosotros, o cómo sabrá el magisterio, lo que es preciso llevar a la práctica dentro de la actual sociedad para que el cristiano, a título de tal, pueda contribuir a crear una forma de existencia más en consonancia con la dignidad humana, tal como corresponde a esta concreta humanidad que vive en esta sociedad concreta? ¿Cómo habrá de orientarse tal investigación ética constructiva?

3. La *Constitución pastoral* dice que «debemos examinar los signos de los tiempos, interpretándolos a la luz del Evangelio»; esto quiere decir que hemos de interpretar la realidad concreta de la sociedad como expresión de una exigencia moral que afecta a la conciencia cristiana. Pero la historia humana nos demuestra que aquí no se trata primariamente de buscar una interpretación *teórica* de estos «signos de los tiempos», pues lo que entonces suele ocurrir es que, entre tanto, llegamos demasiado tarde a escuchar la voz profética de este nuevo imperativo moral. En otro lugar habla la *Constitución pastoral* en forma más realista acerca de la preocupación por los problemas urgentes «a la luz del Evangelio y de la *experiencia humana*» (n.º 46). El pasado ha demostrado que, mucho antes que las Iglesias hubieran analizado los problemas sociales, ya hubo personas que a través de un compromiso personal y en un diálogo preanalítico con el mundo llegaron a la decisión moral de que se imponían unos cambios fundamentales. Los nuevos imperativos éticos situacionales raramente o nunca han sido iniciados por filósofos, teólogos, Iglesias o autoridades eclesiásticas. Por el contrario, emergen de una experiencia concreta de la vida y se imponen por sí mismos con la rotunda claridad de la experiencia. Luego vendrá la reflexión teórica, el examen crítico y la racionalización, la formulación oficial filosófica o teológica. Es así como, luego del acontecimiento, tales imperativos son declarados «normas abstractas, de validez general». Todo ello demuestra la necesidad esencial de una «presencia viva en el mundo». La Iglesia no puede cumplir plenamente su tarea profética con respecto a los problemas mundanos del hombre y de la sociedad simplemente apelando a la revelación, sino que está obligada a escuchar con toda atención esta «profecía externa» (*Fremdprophe-*

tie) que la llama desde la situación del mundo, y en cuyo acento la Iglesia debe reconocer la voz familiar de su Señor.

Cuando prestamos atención y analizamos esta voz profética que brota del mundo, llegamos a descubrir que las decisiones morales históricas y la creación de nuevos imperativos morales *no han brotado*, de hecho, de una confrontación entre los principios generales y el análisis preferentemente científico de la situación social, sino que normalmente (aunque no exclusivamente) nacen de aquellas experiencias concretas que quizá hayamos de describir como «experiencias de contraste». La vocación —la decisión ética— de Cardijn (luego cardenal Cardijn) sobre lo que él pensó que se debía hacer aquí y ahora con respecto a determinados problemas sociales surgió, como él mismo dijo, de una «experiencia de contraste» de este tipo: el amargo resentimiento de sus camaradas obreros porque él, un obrero como ellos, era lo bastante afortunado como para disponer de dinero suficiente para estudiar. Hay centenares de casos como este. Las experiencias de contraste de ambas guerras mundiales, los campos de concentración, la tortura política, la barrera de color, los problemas de las naciones en vías de desarrollo; los hambrientos, los sin hogar, los subprivilegiados y pobres en países donde, por otra parte, se da un gran potencial de riqueza y otras muchas situaciones semejantes suponen una serie de experiencias que hacen exclamar a la gente: esto no puede ni debe continuar así. De esta forma va tomando cuerpo la protesta contra la guerra, la injusticia social, la discriminación racial, la posesión de latifundios, etc. En nuestra actual sociedad, los imperativos morales y las decisiones históricas brotan, sobre todo, de la experiencia del mal *colectivo*, como la baja renta que perciben determinados sectores de la sociedad, la explotación colonial, la discriminación racial y otras injusticias. Cuando analizamos tales experiencias de contraste en cuanto a su capacidad para crear nuevos imperativos éticos hallamos que en tales experiencias negativas se incluye una captación de valores positiva, velada aún y sin articular, pero capaz de mover la conciencia que empieza a manifestar su protesta. Se empieza *experimentando* una ausencia de «lo que debería ser» y de ahí se pasa a una percepción, quizá difusa, pero real, de «lo que se ha de hacer aquí y ahora». Esta experiencia, por supuesto, es tan solo una etapa preliminar que lleva a una re-

flexión más aguda que abarca tanto un análisis científico de la situación como una nueva declaración de principios fundada en las experiencias del pasado. Lo cierto es que sin esa experiencia inicial, que evoca la protesta profética, ni las ciencias, ni la filosofía, ni la teología se hubieran decidido a irrumpir en el campo de la acción. (A veces tales experiencias llevan a la creación de nuevas ciencias, tales como la «polemología» —ciencia de la guerra— y la sociología de la religión.) A través de aquellas experiencias, el hombre empieza a tomar conciencia de estar viviendo *por debajo* del nivel que potencialmente podría disfrutar y que permanece bloqueado en ese bajo nivel precisamente a causa de la presión que ejercen las estructuras sociales a que se encuentra sometido. En tiempos pasados, estas experiencias de contraste llevaron a las personas conscientes al imperativo ético de los deberes caritativos en la esfera del encuentro inmediato interpersonal (Vicente de Paúl, Don Bosco, etc.). En nuestros días, y en contraste con el hombre «medieval», nosotros sabemos que el orden social «establecido» no es de institución divina, sino una situación cultural creada por el hombre, en la que podemos intervenir para reformarla¹⁸. Los imperativos históricos surgidos de tales experiencias de contraste fuerzan directamente la reforma de la misma sociedad. En otras palabras: este tipo de experiencias de contraste llevan después a sentar unos imperativos morales que sirven de base a unas decisiones en el campo social y político, con lo que se demuestra una vez más que los nuevos imperativos morales, basados en unas experiencias negativas, forman parte de la historia humana; es así como la ciencia ética empieza a reflexionar sobre ello y va creando, al paso del tiempo, un cuadro completo de principios generalmente válidos, básicos y bien detallados. De ahí que esta tematización no sea ni lo más importante ni lo más decisivo, con lo que se hace aún más claro que la decisión ética concreta no es simplemente un «caso moral» de la norma abstracta de validez general; las experiencias de contraste demuestran que el imperativo moral es descubierto primariamente en su *interno* sentido inmediato y concreto, antes incluso de que pueda ser tomado como objeto de una

¹⁸ Véase, entre otros, H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 21963. Este autor, en 1955, fue uno de los primeros en analizar la posibilidad de controlar la marcha del mundo y de la sociedad.

ciencia y ser reducido así a la categoría de principio generalmente válido. Por esta razón no hay necesidad de apelar a un «tercer» factor que algunos desearían introducir para salvar el hueco entre la «norma general» y el «elemento estrictamente situacional». La original decisión creadora que descubrió el imperativo histórico directamente en su sentido *interno* a través de la experiencia de contraste *es también*, para el creyente, el elemento carismático de todo este proceso. Las normas generales, por el contrario, son como la proyección de una larga historia de experiencia (plena de experiencias de contraste) en busca de una sociedad más digna del hombre, que se va realizando a base, sobre todo, de estas experiencias negativas.

Con esto quedará claro que la vida cristiana no recibirá mucha ayuda de un magisterio que se limitase a proponer exclusivamente unos «principios generales» a propósito de las cuestiones sociales y políticas, pues en tal caso la Iglesia iría, por definición, a remolque de la situación histórica, dado que tales principios son únicamente el último cabo de la historia que les ha precedido, al paso que la historia del futuro estaría ya exigiendo ser preparada por medio de otras decisiones históricas y otros imperativos morales. El haberlo visto así ha constituido la mejor aportación de las encíclicas sobre «La Paz en la tierra» y «El Desarrollo de los pueblos», en las que realmente se toman unas «decisiones históricas» de orden moral (aunque, como es obvio, esto se hace sobre la base de unos principios fundamentales adquiridos anteriormente a través de las experiencias del pasado).

Con todo lo anterior he intentado analizar el origen concreto de las decisiones morales históricas. Queda por determinar en todo este asunto el aspecto cristiano específico. ¿Puede la experiencia de nuestra existencia humana garantizarnos que nosotros *seremos capaces* de crear una vida más digna del hombre, en su pleno sentido? ¿Será preciso, para conseguirlo, no fundarse en el hombre mismo? Más todavía, si la norma a seguir es la construcción de un futuro mejor, ¿nos estará permitido en nombre de esta fe en un futuro mejor, sacrificar seres humanos ahora para conseguir un mundo mejor en el porvenir? El Evangelio, ciertamente, tiene algo que decir para aclarar esta cuestión.

El núcleo del mensaje que contienen la muerte y la resurrección de Jesús para la eternidad consiste en la proclamación de que, en virtud del acontecimiento cristiano, se ha hecho posible, con toda seguridad, la elevación de la humanidad, tarea que no habrá de ser en adelante como un trabajo de Sísifo. En términos bíblicos, afirmamos esta posibilidad, por encima de cualquier humana desesperanza, cuando decimos que esta es la gracia del reino de Dios que se va realizando en el mundo de los hombres; reino de justicia, paz y amor; reino en que ya no habrá daño, ni duelo, ni llanto, ni dolor (2 Pe 3, 13; Ap 21,4). La esperanza cristiana sabe que esta posibilidad le es concedida al hombre como una gracia, y de esta forma el cristiano vive en la fe consciente de que su propia dedicación a la tarea de conseguir un mejor orden temporal *no es en vano*, a pesar de que no le es posible contemplar *cómo* este orden temporal, que no es aún el reino prometido, es, sin embargo, un oscuro comienzo del *esjaton*. La esperanza de este reino final y radicalmente nuevo le estimula para no darse por satisfecho con nada de lo ya conseguido en este mundo. Históricamente no nos está permitido decir: «*esto es ya el futuro prometido*». El Evangelio llama «anticristo» a quien se atreva a decir tal cosa.

Estoy de acuerdo con P. Ricoeur, J. B. Metz y J. Paupert¹⁹ en que el mensaje evangélico no nos proporciona un programa inmediato de acción política y social. Sin embargo, el Evangelio tiene una importancia decisiva, de forma indirecta, en el terreno político y social, concretamente en cuanto que es una «utopía». Pero ¿cómo ha de entenderse esto? El mensaje evangélico de la expectación cristiana nos ofrece la posibilidad de superar constantemente cualquier «orden establecido». Significa una crítica permanente de toda situación concreta, de las instituciones seculares, las estructuras sociales y la mentalidad en ellas preponderante. Está urgiendo siempre una reforma, y lo que es más, nos infunde la firme convicción de que es verdaderamente realizable la edificación de un mundo más humano. Por otra parte, no debe asustarnos el empleo del término «utopía»

¹⁹ P. Ricoeur, *Tâches de l'éducateur politique*: «Esprit», 33 (1965), 78-93, especialmente 88ss; J. M. Paupert, *Pour une politique évangélique*, París, 1965; J. B. Metz, *Nachwort*, en R. Garaudy, K. Rahner, J. B. Metz, *Der Dialog*, Reinbek, 1966, 119-138.

aplicado a esta materia; quiere significar únicamente aquel punto de vista desde el que se nos hace posible criticar a nuestra sociedad. Más aún, históricamente es cierto que la mayoría de las «derechos del hombre» que hoy son aceptados, al menos en principio, por todo el mundo, inicialmente eran considerados por toda la gente bienpensante como sueños inconsistentes y utópicos de algunos individuos raros. La presión ejercida por una «utopía» constituye, sin duda alguna, un factor histórico: la humanidad cree en aquello que es humanamente imposible. Aún más, nuestra preocupación por el futuro no consiste en un mero conjunto de vagos deseos, sino en la seguridad de que Cristo nos ha prometido algo que se va haciendo realidad, por gracia, en la historia, y que así resulta posible para el hombre. Desde el punto de vista de la vida en la sociedad política, la expectación cristiana y el Sermón de la Montaña desempeñan el papel de una «utopía» eficaz que debe ejercer una presión continua en todos los asuntos sociales y políticos.

Cuando nosotros dejamos que este factor cristiano desempeñe su papel en las realidades humanas, especialmente en lo que hemos llamado experiencias de contraste de donde brotan los nuevos imperativos morales, aparece claro que la protesta provocada por estas experiencias negativas («esto no puede seguir así») se convierte en una esperanza firme en que las cosas se *pueden* hacer de otra manera, que *debemos* intentarlo y que todo *irá mejor* como consecuencia de nuestro empeño. De las experiencias de contraste brota una voz profética que es *protesta*, *promesa* esperanzadora e *iniciativa histórica*. Precisan-do más todavía, la condición necesaria que hace posible la protesta y la decisión histórica es la presencia actual de la esperanza, pues sin esta la experiencia negativa no podría dar paso a la experiencia de contraste y a la protesta. De ahí que sea precisamente la experiencia negativa el elemento que viene a demostrar la primacía de la esperanza en un futuro mejor²⁰. ¿No será la historia de estas experiencias de contraste el suelo *histórico* en el que pueden crecer las nociones, pro-

²⁰ No abordaré aquí la cuestión de cómo y hasta qué punto sea posible, al margen de una convicción explícitamente cristiana, tener la firme determinación de edificar un mundo mejor para todos los hombres, bien fundándose en una realidad positiva que nosotros, cristianos, estamos en condiciones de *interpretar* como una «esperanza cristiana» anónima (para cuya clarificación nos

fundamente humanas y religiosas, de *salvación* y *desastre* («no salvación»; *onheil*)? Más aún, solamente cuando la gente toma *conciencia* de que es posible una existencia mejor que la «establecida», y al mismo tiempo la ve como cosa realizable, surge la protesta y se llega a sentir la necesidad de tomar unas decisiones históricas. ¿No ha sido acaso esta toma de conciencia, por ejemplo, lo que ha creado una situación prerrevolucionaria en Latinoamérica?²¹

Fundándonos en la continuidad del proceso de la toma de conciencia en el hombre, durante el cual la experiencia prerreflexiva y el análisis reflexivo llegan a integrarse en una unidad compleja, podemos distinguir con todo derecho una doble fase en estas experiencias de contraste: la primera es la de esta misma experiencia negativa, en que la urgencia «utópica» del Evangelio provoca la protesta profética contra la infravaloración, por parte del hombre, de las posibilidades que ofrece su propia existencia y en que se desarrolla una exigencia moral a favor de un cambio, con el resultado de que empiezan a sentarse, en forma aún vaga, determinados indicativos de orden moral; en segundo lugar aparece la fase en que el mensaje evangélico va madurando a base de una combinación de teología y análisis científico de una determinada situación, que lleva a un plan responsable y más concreto de acción social y política. De esta forma, el mensaje evangélico adquiere una indirecta pero real importancia en los asuntos sociales y políticos.

Estoy, pues, de acuerdo con el profesor J. B. Metz en que podemos hablar con razón de dos funciones de la Iglesia: una que consiste en hacer la crítica de la sociedad y otra por la que aplica a esta misma sociedad su visión «utópica»²². Y ello en el sentido de que esta visión «utópica» es la norma de su función crítica. Esto vale de las Iglesias cristianas y, en consecuencia, también de todos los creyentes, en

ayuda la revelación), o bien partiendo de unas falsas ideologías. No carece de importancia esta cuestión, incluso en sentido político.

²¹ Véase C. Furtado, *La pré-révolution brésilienne*, París, 1964.

²² Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Múnich, 1964; J. B. Metz, *loc. cit.*, y *The Church and the World*, en *The Word in History*, *St. Xavier Symposium*, Nueva York, 1966, 69-85; P. Ricoeur, *loc. cit.*, y *Le socius et le prochain*, en *Histoire et Vérité*, París, 1955, 99-111.

especial de las autoridades eclesiásticas que son responsables, dentro de la Iglesia, de aportar este servicio al mundo. El hecho de que este sentido de responsabilidad empiece a expresarse en documentos tales como «La Paz en la tierra» y «El Desarrollo de los pueblos» es la señal de que se está produciendo una nueva conciencia en el magisterio, que ya no se limita a registrar el pasado histórico en principios generales, sino que intenta dar una orientación en estas «decisiones históricas» de tipo moral que están inaugurando el futuro. En este sentido podemos reclamar para la Iglesia (como *sacramentum mundi* o *sacramentum historiae*, en la medida en que está al servicio del reino de Dios, al tiempo que vemos la dimensión histórica del mundo como algo que está implicado en la primacía del futuro) la «función crítica» institucionalizada con respecto al orden temporal, función que tiene su base en un carisma divino consistente en el carácter profético de la Iglesia y en su esperanza en la promesa de este futuro que tiene ya un modesto comienzo en la historia de este mundo como historia de salvación, lo que equivale a decir como gradual *redención* de la misma *historia*. Es esta esperanza cristiana la que va creando la historia, en y a través del compromiso de los creyentes. Esta nueva conciencia del magisterio es del máximo valor en nuestros días, cuando la actual sociedad, comprometida insoslayablemente en una planificación racional, exige con urgencia unas decisiones históricas *colectivas* en materia social y política. De ahí que incluso los no católicos estén a la espera de estas decisiones de la Iglesia: tanto ella como el mundo están cada día más convencidos de que necesitan la mutua aportación con vistas a la consecución del bienestar común, universal, de toda la humanidad. Quizá exija esta nueva conciencia que la función crítica se organice mejor, supuesto que ya no les es permitido a los cristianos (alentados por esta contribución «utopía» y «crítica») apartarse de las tareas sociales y políticas concretas, sino que, al contrario, deberán unirse para realizarlas con todos los hombres de buena voluntad (algo que, a su vez, supone ya una decisión histórica que afecta a la situación concreta).

La oposición del Nuevo Testamento al «culto al emperador», junto con su apoyo a la real y verdadera autoridad del emperador, es ya un síntoma de esta función «crítica» y «utópica» que compete a la Igle-

sia con respecto a la sociedad, que nos ofrece además un auténtico fundamento bíblico. Esta función crítica solo puede ejercerse a través de una genuina «presencia en el mundo», a través de unas experiencias en que Dios, para dirigirse a nosotros, sitúa el mundo, y la historia entre él y nosotros, como *expresión* o *traducción* perceptible de la llamada que nos dirige aquí y ahora. Son también el *medio* en y a través del cual el cristiano toma conciencia explícita de esta llamada. Son, finalmente, la *esfera* dentro de la cual el cristiano se halla en condiciones de realizar su propia respuesta a aquella llamada en su vida. Según esto, el mundo y la historia enseñan al cristiano a discernir el contenido explícito de la llamada de Dios con respecto a los acontecimientos sociales. Es así como el cristiano debe convertirse, ante todo, en un *profeta* activo no de realizaciones a través del poder político, sino de aquella «utopía» cristiana que hace brotar lo *totalmente nuevo*, todo lo que es radicalmente digno del hombre, a través de su dedicación al hermano. Esta «utopía» es una fuente constante de críticas sobre toda la vida terrena, pero atacará particularmente la situación existente sobre todo en la medida en que esta pretenda ser y a la realización del «orden cristiano». Con esto, no se quiere negar la importancia que en un determinado período de tiempo pueda tener una política de equilibrio del poder. Pero esto mismo *exige* que la Iglesia y el cristiano se mantengan en el ejercicio de su función crítica, y que se ha de mantener alerta, en consecuencia, el elemento de «desasosiego profético». La esperanza escatológica *radicaliza* el compromiso con el orden temporal y, por las mismas razones, *relativiza* cualquier orden temporal ya existente. De esta forma, el compromiso social y político del cristiano, enraizado en su entrega al bien de la humanidad, es la hermenéutica de su fe en la promesa del reino de Dios. La función crítica de la Iglesia no es la de un extraño que siguiera un camino paralelo, sino más bien un compromiso crítico en la edificación del mundo y en el progreso de los pueblos.

III. La obligatoriedad moral del magisterio de la Iglesia en materias sociales y políticas

La naturaleza específica de las declaraciones del magisterio acerca de cuestiones generales políticas, económicas y culturales únicamente

puede ser comprendida a la luz de cuanto llevamos dicho en este artículo. Doy por supuesto que aquí nos estamos ocupando de aquellas declaraciones emanadas del magisterio en las que este se pronuncia directamente acerca del fundamento *doctrinal* de una decisión histórica moral en el terreno de la política. Pues lo que aquí nos interesa es el valor teológico de las «decisiones históricas» contenidas en tales documentos, dicho de otro modo: el valor de una declaración no doctrinal, relativamente «hipotética», emanada de la más alta autoridad de la Iglesia: el papa o el concilio. Con las palabras «relativamente hipotética» queremos significar el hecho de que tales textos dependen también de una información no teológica, y hablan acerca de una realidad secular contingente. Esto equivale a decir que una declaración de este tipo solo puede ser válida en la medida en que se cumpla una condición: «dada esta situación concreta histórica en la sociedad». De ahí que estas orientaciones concretas, por sí mismas, no pueden ser consideradas como válidas para todos los distintos lugares²³. Dado el paso que lleva el desarrollo en la sociedad actual, estos documentos corren el riesgo de quedar rápidamente atrasados, de tal forma que, en el futuro, puede resultar reaccionario el apelar a tales indicativos históricos concretos. Es algo que va implícito en la misma definición de «decisión histórica». De ahí que, aparte de la posible inadecuación entre el análisis de la situación y los principios a aplicar, las encíclicas sociales y políticas se sucedan con una relativa rapidez, dándose además fuertes contrastes en cuanto a las orientaciones morales en ellas señaladas. Con toda razón dice la *Constitución pastoral* que es preciso examinar *continuamente* los signos de los tiempos. Entre tanto, *esta* declaración específica ha de ser tenida por válida, *aquí y ahora*, para toda la comunidad eclesial.

Fundamentalmente, y ante todo, la obligación consiste en una exigencia que se hace a todos los cristianos, partiendo de una situa-

²³ Véanse las precisiones enunciadas en la nota 16. Más aún, la condición enunciada con los términos «dada una situación como la que se describe aquí en términos generales» sigue teniendo validez también aquí. Dada la tendencia del mundo a unificarse y la consiguiente solidaridad cada vez mayor de todas las personas, y también de los cristianos, puede ocurrir que una situación determinada se produzca en todas partes, aunque no en el propio país. La obligación moral queda afectada por toda suerte de condicionamientos.

ción real que es considerada inhumana y no cristiana. Una situación que debe espolear la conciencia cristiana, antes incluso de que haya sido pronunciada declaración alguna oficial. La intervención de la Iglesia viene simplemente a confirmar tal movimiento, y su carácter específico consiste en que se formula la exigencia en unos términos claros, precisos, definidos y concretos; por ejemplo, en esta situación concreta, la parcelación de un latifundios y su expropiación es algo moralmente necesario. Si bien en muchos casos se entiende que la exigencia concreta tiene únicamente valor indicativo, dejando margen para la aplicación de otras soluciones posibles²⁴, puede, sin embargo, ocurrir que estos documentos oficiales impongan, en determinadas ocasiones, una solución concreta con exclusión de todas las otras que serían posibles. La historia ha demostrado, *después de los acontecimientos*, que entre varias soluciones que se presentaban como posibles realmente solo *una* era objetivamente la adecuada. Así pues, nos encontramos de nuevo, y en forma mucho más agobiante, con la siguiente cuestión: ¿Debe darnos el magisterio a nosotros, los creyentes, una garantía de que sus orientaciones específicas son las únicas válidas, entre otras muchas que serían posibles? Creo que tal cosa no se puede mantener, en sentido *absoluto*, porque las «decisiones históricas» en el terreno político jamás pueden contar con este tipo de garantía, ni siquiera cuando proceden de la autoridad eclesiástica, aun cuando nosotros creamos que esta se halla bajo la guía carismática del Espíritu y que actúa dentro y con el respaldo de toda la comunidad de la Iglesia. Podemos asegurar, sin embargo, que ello aporta una seguridad al cristiano (dentro de los límites del elemento «hipotético» de que antes hemos hablado), en el sentido de que actuando de acuerdo con aquellas decisiones, siempre estará más en línea con aquello que exige la situación, de donde el cristiano podrá enfrentarse a las consecuencias de tal actuación mucho más confiadamente, aun en el caso de que pudiera surgir alguna perturbación. Todo esto, ciertamente, tiene que ver no tanto directamente con la obediencia a la autoridad docente de la Iglesia como con su función profética pastoral. De esta función debe esperarse no tanto una gran precisión como una más enérgica capacidad profética

²⁴ Este es el motivo de que la *Constitución pastoral* hable de una «búsqueda de soluciones para tantas cuestiones implicadas» (n.º 46).

para «llamar», con vistas a estimular una continua búsqueda. Ningún cristiano puede cerrar sus oídos, su corazón o su capacidad de inventiva ante tal demanda. Y esto nos lleva a plantearnos la cuestión de la naturaleza específica de la obligatoriedad de estas orientaciones oficiales. Puesto que el imperativo moral concreto brota primariamente de unas experiencias de contraste, tendrá en primer lugar y principalmente un carácter *negativo*: «esto no puede continuar así». En qué haya de consistir positivamente la paz (pongamos, por ejemplo, cuando rechazamos cualquier clase de guerra, caliente o fría), nadie lo sabe. El cristiano solamente tiene ante sí la visión de la «paz escatológica» (que, por otra parte, solo será capaz de describir a base de elementos negativos en su mayoría). Pero partiendo de una experiencia de no paz concreta, tanto nuestra decisión de superar *esta* situación como la capacidad inventiva de nuestro amor, que busca las medias para conseguir que haya justicia para *todos*, crecerán rápidamente.

Este análisis, un tanto abstracto, pero significativo, me parece a mí, nos lleva a la conclusión de que el carácter obligatorio de las declaraciones magisteriales acerca de cuestiones políticas y sociales se refiere más al aspecto «negativo» (esto *tiene* que cambiar) que a algo positivo, si bien la específica obligación contenida en este elemento positivo participa, en sentido contemporáneo y con la debida prudencia, del carácter absolutamente obligatorio que impone la experiencia negativa. La «teología negativa» en materias especulativas nos muestra aquí un camino hacia una «teología negativa» en materias prácticas en que la visión escatológica del futuro constituye una norma positiva, «utópica» y «crítica» aplicable a nuestra situación concreta y cambiante. De ahí podemos afirmar, por ejemplo, que un cristiano que haya leído «El Desarrollo de los pueblos» sin que se haya producido ningún cambio apreciable en su vida diaria, es culpable con relación a la voz profética contenida en este documento papal. Es especialmente culpable ante la humanidad y ante Dios porque, evidentemente, acepta el orden establecido que la Biblia considera como un desorden, un orden que debe ser sometido al juicio del mensaje bíblico permanentemente, mientras dure la historia.

EL «DIOS DE JESÚS» Y EL «JESÚS DE DIOS»

En el Nuevo Testamento encontramos el testimonio de hombres que encontraron la salvación —la salvación de Dios— en Jesús de Nazaret y que, por esta razón, al confrontar sus expectativas de salvación con la aparición concreta e histórica de Jesús, llamarían a este «el Cristo, hijo de Dios, nuestro Señor».

I. Historia de sufrimientos y esperanza de salvación

Las concepciones y las expectativas de salvación y de felicidad, humana, personal y social, siempre se han desarrollado a partir de la experiencia concreta y de la realidad reflejada de la desgracia, el dolor, la miseria y la alienación; a partir de la acumulación de experiencias negativas en una secular historia de sufrimientos en la que a veces fulguraban momentos prometedoramente felices, experiencias parciales de salvación en medio de una historia llena, a lo largo de muchas generaciones, de esperanzas jamás colmadas de culpas y de maldad: el «problema de Job» de nuestra historia humana. De todo ello emerge con el tiempo un proyecto antropológico, una visión de lo que el hombre tiene por una existencia humana auténtica, buena y feliz. El anhelo, siempre criticado, pero indemne siempre a las críticas, de felicidad y salvación, se carga inevitablemente en sus formas más dispares del matiz de «liberación-de» o «salvación-de» y, al mismo tiempo, adquiere el matiz de entrada en un «mundo totalmente nuevo». Así pues, las experiencias negativas de la humanidad sacan a la luz por contraste las concepciones y expectativas positivas de felicidad de un pueblo. En las concepciones que

un pueblo tiene de la salvación es posible releer, por así decir, la historia de sus sufrimientos, aun en el caso de no poder rastrear por otras fuentes las huellas de ese sufrimiento.

La época de Jesús fue también —históricamente podríamos decir que fue sobre todo— un período henchido de esperanzas de salvación para judíos y gentiles, las cuales adoptaban múltiples formas en un abanico de concepciones soteriológicas acumuladas a lo largo de una historia secular en la que la salvación había sido una vivencia efímera y las esperanzas nunca se habían realizado. Sobre todo, la época de la apocalíptica judía, desde los tiempos de los Macabeos (167 a. C.) y la guerra judía (66-70 d. C.) hasta Bar Kochba (135 d. C.), fue una «historia de sangre y lágrimas»¹ de la que brotó el anhelo: «Basta ya; hay que cambiar el mundo definitiva y radicalmente». Dentro de este horizonte universal de esperanzas de la época de Jesús, en cuyo interior estaba en pleno apogeo el proceso de fusión de las diversas concepciones de la salvación, la confrontación viva con Jesús de Nazaret llevó a algunos al convencimiento de que «en ningún otro ha sido dada la salvación» (Act 4,12). Los primeros cristianos formularon su experiencia de la salvación de Dios en Jesús en las concepciones de la salvación que de antemano poseían y de las que participaban vitalmente todas ellas de muy diversa procedencia. Veían ahora colmarse esas esperanzas en Jesús de Nazaret y se sentían hombres nuevos. En el Nuevo Testamento, al menos tras algunas generaciones de vida cristiana y de reflexión sobre ellos, dieron testimonio de su reconocimiento de la salvación en Jesús, revelando así al mismo tiempo cuáles eran sus concepciones y sus expectativas de salvación. Las propias expectativas de salvación y el gozoso reconocimiento de que habían sido realizadas en Jesús no son cosas distintas en los evangelios: ambas líneas se encuentran en ellos inextricablemente entrelazadas. La pregunta por el verdadero ser del hombre y el hallazgo de la respuesta a la misma en el hombre histórico Jesús son correlativas, pero de tal manera que no son las expectativas soteriológicas previamente existentes las que *determinan* quien es Jesús, sino al contrario: es la propia y muy específica historia de Jesús la que hace que se asuman ciertamente dichas expecta-

¹ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1973), 354.

tivas, pero al mismo tiempo las reforma, las contrasta o las corrige. Todo ello indica la continuidad y al mismo tiempo la discontinuidad existente entre la pregunta humana por la salvación y la respuesta históricamente concreta que es Jesús.

Por esta razón, en una primera lectura del Nuevo Testamento nos salen al paso grandes dificultades. No vivimos en una tradición religioso-cultural que espere la venida de un mesías o de un misterioso hijo del hombre bajado de los cielos; mucho menos aún estamos a la espera de un inminente fin del mundo. En los evangelios no nos enfrentamos tan solo con Jesús de Nazaret, sino también con fragmentos de una cultura antigua y religiosa. Esta antigua cultura, con sus modelos de expectativa judíos o helenísticos, nos resulta ciertamente extraña: las concepciones y expectativas soteriológicas del verdadero ser del hombre están culturalmente determinadas, como lo está la propia *condition humaine*.

Las expectativas concretas de salvación propias de nuestra época adoptan más bien la forma de todo tipo de movimientos de liberación y de emancipación, movimientos que quieren liberar a la humanidad de sus alienaciones sociales, al tiempo que toda suerte de técnicas científicas (psicoanálisis, *Gestalt Therapy*, andragogía, labor social, *counseling*, etc.) quieren liberar al hombre de las alienaciones personales y de las miserias de la pérdida de identidad personal. En la actualidad, más que nunca se ha impuesto como evidente la existencia en nuestra vida de numerosos factores, al margen de Jesucristo, que aportan una real salvación histórica y que verdaderamente salvan al hombre. Lo cual sitúa en un contexto difícil, menos transparente y, por lo menos, alienante y poco digno de crédito, la cándida fórmula empleada hasta hace poco en algunos círculos cristianos: «Toda salvación verdadera proviene únicamente de Jesucristo». Parece evidente entonces que el concepto religioso de salvación se ha contraído en nuestros días y ha tenido que ceder terreno a otras instancias de visible efectividad en procurar la salvación. Esta situación coloca en el foco de la problemática actual la cuestión acerca de lo que verdaderamente conduce al hombre a su salvación.

Vemos, en efecto, que la posibilidad de eliminar por medio de la ciencia y de la técnica todas las alienaciones humanas es indudable-

mente real; pero al mismo tiempo nos damos cuenta de que esta eficaz posibilidad solo se refiere a aquellas alienaciones que son básicamente el resultado de condicionamientos corporales, psicosomáticos o socioestructurales, o de la ausencia de condicionamientos infraestructurales —ausencia de condicionamientos positivos o presencia de condicionamientos negativos de la libertad—, todas estas alienaciones pueden, sin duda, ser corregidas por medios humanos. La libertad humana no es un asunto puramente interno. Es una libertad corporal vuelta al exterior, que solo se realiza plenamente en el encuentro con hombres verdaderamente libres, dentro de unas previsiones y unas estructuras sociales que hagan posible la libertad. Por nosotros mismos somos tan solo una posibilidad de libertad, y esta libertad es, por así decir, un vacío carente aún de contenido; por medio de la cultura, la libertad llena de contenido creador ese vacío. Pero ninguna forma ni grado de cultura puede llenar plenamente este vacío. La persona, la sociedad y la «naturaleza» se encuentran abocadas a una irreductible tensión dialéctica entre sí. A consecuencia de esto, la más profunda «alienación» en la vida del hombre no puede superarse *personal* ni *socialmente*. Se trata de un dolor humano que no puede curarse sociopolíticamente; en las mejores estructuras sociales puede el hombre destruirse en medio del aislamiento; las estructuras óptimas no hacen bueno y plenamente maduro al hombre de modo automático; la naturaleza es efectivamente susceptible de humanización en muy alto grado, pero sigue siendo a pesar de todo inevitablemente *ajena* al hombre (piénsese tan solo en la muerte); y que, por último, nuestra inalienable finitud, que puede convertirse en fuente de confianza en Dios, pero también de soledad y de angustia. *Dentro* de nuestra historia humana enfrentada con la naturaleza y con estos datos no es, por tanto, posible identificar sujeto alguno capaz de hacer realidad esa total y auténtica salvación del hombre. Todo está sometido a la misma dialéctica.

La cuestión estriba ahora en saber si en Jesús de Nazaret (lo mismo que en toda forma de religiosidad) no se plantea precisamente esta problemática más profunda de una manera específica. De hecho, para los esclavos, la salvación equivale a la liberación; para quien sabe que su vida está ineluctablemente determinada o se considera un juguete en manos del destino, de las potencias del mal o

de los espíritus malignos, la salvación consiste en la victoria sobre estas potencias, etc. El contenido material concreto de lo que es para nosotros la «buena nueva», la salvación y el evangelio varía en función de la experiencia que el hombre haya tenido de la desgracia. Tanto el cristianismo primitivo como la historia de las Iglesias cristianas nos revelan de cuán distintas maneras ha sido descrita, por lo que respecta a su contenido *material*, la experiencia de la salvación en Jesús. Y esta historia prosigue ante nosotros.

Por esta razón, tanto los anhelos de salvación propios de la época como lo que se ha convertido en objeto de consideración en Jesús han de contribuir grandemente a formular una fidelidad a Jesús que sea a la vez una respuesta vital que nos ataña, y, por tanto, la verdadera oferta de salvación en Jesús podrá al mismo tiempo someter a crítica nuestros propios anhelos de salvación. Cabe preguntarse entonces si no son precisamente aquellas alienaciones que ninguna acción humana, científica o técnica podía remediar las que se convierten en tema central de la interpretación religiosa de la vida o, en particular, de la interpretación cristiana de Jesús. Esto equivaldría a decir que la interpretación religiosa de la realidad reconoce la índole específica de esas instancias de salvación intrahumanas, la confirma y la estimula, al tiempo que su misión, esencialmente liberadora, se centraría sobre todo en las alienaciones más profundas y más sustancialmente humanas, con objeto de lograr una salvación que *libere* verdaderamente al hombre para la libertad, para una autonomía que solo resulta posible en la gozosa religación a un Dios vivo y trascendente y que, por esta misma razón, es precisamente liberador.

La búsqueda del mensaje y de la praxis vital de Jesús de Nazaret significará entonces buscar las estructuras profundas de lo que aparece en realidad en Jesús como «gozosa nueva» religiosa y humana, y no una mera confirmación de lo que nosotros, como hombres, tal vez podamos realizar ya por nuestra cuenta, utópica, científica y técnicamente. Esto último no representa para los hombres del siglo xx (por muy razonable y necesario que sea) ninguna *novedad*, ningún *eu-aggelion*, ninguna *gozosa nueva*, como «nueva de Dios» (Mc 1,14-15).

II. La cuestión de Dios y la cuestión del hombre

En el contexto de todo cuanto antecede resulta evidente que, en tanto no se demuestre razonablemente que en el hombre Jesús de Nazaret nos las habemos esencialmente con el Dios vivo, liberador, pero al mismo tiempo —por más incomprensible que resulte— «creador del cielo y la tierra» y dador definitivo de sentido; de este Jesús no podrá partir ninguna invitación *universal* realmente justificable a la que sea posible asentir siquiera en la fe. Si el Dios vivo —el Dios de judíos, musulmanes, budistas y tantos otros— no está personalmente comprometido en este acontecimiento Jesús y no nos muestra en el de una u otra manera su más pura faz, el entusiasmo por Jesús, en cuanto hombre inspirador y orientador, podrá seguir teniendo sentido (sin duda, dentro de la limitada tradición en la que apareció), pero será gratuito, todo lo más una «clave» de las posibilidades humanas. Sin negar el valor de semejante inspiración, resulta imposible conferirle una significación de validez universal.

El Jesús que nos resulta accesible históricamente, en su aparición sin duda históricamente provocativa, no se convierte para nosotros en un problema renovado y profundizado más que *si* y *porque* él es aquel que tiene algo decisivo o definitivo que decir sobre Dios y por ello, al mismo tiempo, sobre el hombre; con otras palabras: si en Jesús se plantea la cuestión de Dios como supremo desafío para el hombre. Dentro de semejante problemática es preciso, pues, buscar en el Jesús histórico los *posibles signos* que puedan *dirigir* la pregunta humana por la salvación *hacia* el *ofrecimiento cristiano* de una respuesta en la fe, que se refiere a una especial acción salvífica (identificada por los cristianos) de Dios en Jesús de Nazaret. La respuesta a la pregunta por el significado único y universal de Jesús estará relacionada con el desvelamiento del *verdadero rostro* de Dios por una parte, y por otra, con el del *verdadero rostro* del hombre, en el que el propio rostro de Dios se «evidencia» en cierta forma.

Por supuesto, a la pregunta sobre la significación única y universal de Cristo (tal como la propone la convicción cristiana) solo puede responderse *en la fe*. Pero, por otra parte, tales formulaciones teológicas y de fe han de basarse en la propia historia de Jesús; en caso contrario, su relación con la realidad quedaría rota y se conver-

tiría, por tanto, en ideológica. Algo de esto tiene que haberse puesto en evidencia históricamente: pues quien ha visto a Jesús ha visto también al Padre. (Si el hiato entre estos dos niveles hubiera sido demasiado grande, el cristianismo nunca habría tenido una posibilidad razonable). Lo que está en juego es una afirmación de fe que, sin embargo, pretende *asentir* a la *realidad* —y ya esta misma pretensión es una pretensión de fe.

Pero si el hombre, aunque sea en su lenguaje de fe, asiente a una realidad (es decir, a algo que, en cuanto tal, no es puesto por mí —como creyente—, sino que, «al contrario, provoca mi asentimiento y lo convierte en acto de fe), entonces la propia realidad histórica, esto es, Jesús de Nazaret, deberá aportar la *base* de cuanto se dice de él en el lenguaje de la fe y darle al mismo tiempo *cumplimiento*.

Dentro del horizonte de esta problemática aparecen en la actual interpretación de Jesús dos puntos de divergencia que coinciden en lo que a menudo suele plantearse (equivocadamente) *en forma de dilema*: ¿Se contiene la salvación en la actuación histórica de Jesús, en su mensaje provocador, en sus palabras y en su praxis vital benéficas y críticas, en su muerte fiel? ¿O se encuentra más bien en el crucificado que resucitó? Los dos puntos de divergencia aquí implicados son: *a*) ¿es esencial para la identidad de Jesús traer a Dios a colación (el «Dios de Jesús»)?, y *b*) ¿qué significa esto (en el caso de responderse afirmativamente a la primera pregunta) si el mensaje y la praxis vital de Jesús desembocaron históricamente en un fracaso, o sea, fueron rechazados (el «Jesús de Dios»)?

1) El «Dios de Jesús»

Es exacto decir que no debemos acercarnos al «Dios de Jesús», al Dios que es objeto de consideración en la vida de Jesús, partiendo de una idea preconcebida de lo que significa ser Dios, ¡como si supiéramos mejor quién es Dios que quién es Jesús! Solo el propio mensaje y la propia praxis de Jesús pueden ofrecernos una perspectiva sobre el «Dios de Jesús». Por otra parte, este Dios es verdaderamente el Dios de Israel y al mismo tiempo creador del cielo y la tie-

rra. No es posible aislar la aparición de Jesús de su pasado (Israel), su presente (su «pasar haciendo el bien» por Palestina, en acción y reacción con sus contemporáneos) y su futuro (el movimiento nacido de Jesús: la comunidad eclesial), aun cuando Jesús siga siendo el foco de todo este acontecer y, dentro de él, la norma y el criterio.

Uno de los datos históricos más ciertos sobre la vida de Jesús es su planteamiento de la cuestión de Dios a propósito de su anuncio de la inminente venida del reino de Dios, que encontramos en distintos complejos de tradiciones de los cuatro evangelios². Su contenido se hace evidente gracias sobre todo a las parábolas originales de Jesús, en la medida en que estas son fáciles de reconstruir en líneas generales, valiéndose de las actualizaciones que de ellas hacían los primeros cristianos. En ellas se plantea ante todo la cuestión de la «metanoia» o conversión, esto es, la praxis del reino de Dios. Este mensaje nuclear se llena de contenido gracias a la propia praxis de Jesús, que es en sí misma como una parábola del reino de Dios.

«Poder», lo mismo que potencia, era en la Antigüedad un concepto central. Hoy no nos resultan precisamente simpáticos estos conceptos. Pero en la predicación de Jesús y sobre todo en sus curaciones de enfermos y endemoniados queda de manifiesto que el «poder» representa la potencia del amor y la bondad frente a las potencias del mal, dentro y fuera del hombre. El respeto a la supremacía de Dios (su «dominio») es esencial en el mensaje y en la actuación de Jesús; pero Jesús interpretó la supremacía de Dios como una incondicional buena voluntad con el hombre. El poder de Dios no es para Jesús una *función* de la salvación humana; Jesús es el hombre que experimenta alegría *en Dios mismo*. El poder de Dios es la esencia de Dios, y nuestro reconocimiento de este poder realiza la humanidad, la salvación, del hombre. Aparece aquí una forma de dominio que no esclaviza, sino que libera: «Sabéis que los jefes de las naciones los tratan despóticamente y los grandes abusan con ellos de su autoridad. *No ha de ser así entre vosotros*» (Mt 20,25-28). Para

² Lc 6,20 // Mt 5,3; Lc 7,28 // Mt 11,11; Lc 10,9 // Mt 10,7; Lc 11,20 // Mt 12,28; etc.; Mc 1,15; 4,11; 4,26; 9,1.27; 10,14; 12,34; 14,25; etcétera; Mt 3,2; 4,17; 5,19.20; 19,24; 21,31; 21,43; Lc 4,43; 9,2.11.60.62; 14,15; 16,16; 17,20; 19,11; 22,16.18; Jn 3,3.5.

Jesús, los asuntos de los hombres son asunto de Dios, del mismo modo que para él también los asuntos de Dios son un asunto de los hombres —como posteriormente lo formulara la epístola a Tito: «Se manifestó la bondad y la “filantropía” de Dios» (Tit 3,4). El Dios de Jesús es ciertamente Dios, y no una función de la humanidad o de la liberación del hombre, pero es en esencia un Dios que se preocupa de los hombres. Por esta razón la vida entera de Jesús fue una «celebración» de este poder de Dios y al mismo tiempo «ortopraxis», es decir, una praxis de acuerdo (*orthōs*) con el reino de Dios. Existe, por tanto, una vinculación interna entre el «poder de Dios» y la «ortopraxis» en tanto que manifestación humana o traducción consecuente del amor universal de Dios en los registros de una praxis vital humana. En tal praxis reconoce el propio Jesús los *signos* de la *venida* del *reino de Dios*. Así pues, se da en la propia praxis vital de Jesús una realización no teórica, sino práctica y proléptica —por anticipado— del «nuevo mundo» que se llama «reino de Dios», y en ella se da asimismo una realización de la nueva praxis *buscada* de la vida verdadera y buena, digna del hombre. La *esperanza* escatológica (el reino de Dios que se acerca) se relaciona en Jesús con una *nueva praxis* (la metanoia, con la que las parábolas desarrollan el tema de lo «chocante» que resulta para el hombre este «giro de 180 grados»). El mensaje del reino de Dios que se acerca, del que la propia vida de Jesús es una parábola viviente, significa por ello esencialmente una salvación «de Dios» en Jesús, manifestada en una nueva praxis vital humana, que el mismo Jesús vivió por anticipado.

Jesús se sabe llamado a ser el mensajero divino que transmite a todos los convidados la invitación del dueño de la casa, Dios, entre los cuales *se incluye* expresamente a los que estaban entonces *excluidos* de toda comunicación y participación en la mesa: «publicanos y pecadores» (Mc 2,15-17). La oveja perdida, aislada del grupo, ha de *ser buscada* (Lc 15,1-8; 19,10; Mt 9,36; 10,6). La particular solidaridad de Jesús con los pecadores, su mezclarse con ellos para establecer la comunicación con Dios y con los hombres, es un ofrecimiento de salvación de parte de Dios: «Una buena nueva *de Dios*» (Mc 1,15).

En el contexto de las concepciones apocalípticas, farisaicas, esenias y zelóticas de la época —movimientos que se consideraban a sí mismos como un «resto» aislado— resulta difícil situar el mensaje y

la praxis de Jesús desde la perspectiva de una historia de las religiones. Su mensaje y su praxis resultan, por tanto, incomprensibles si no se parte del supuesto de su peculiar y original experiencia religiosa de Dios. La historia de desgracias y sufrimientos de la que Jesús formaba parte no daba pie ni ocasión para la absoluta certeza de salvación que caracteriza la predicación de Jesús. Dicha esperanza, que se expresa en la proclamación de la *salvación* para el hombre por el reino de Dios que se acerca, se basa, sin lugar a dudas para Jesús, en la experiencia de un contraste: *por una parte*, de la historia de los sufrimientos humanos, de la desgracia, la injusticia y la ausencia de paz, de la servidumbre esclavizante que escuece y humilla, y *por otra*, de la particular experiencia que Jesús tiene de Dios como la buena voluntad de «anti-mal», que se niega a reconocer la supremacía del mal y le impide decir la última palabra. Esta experiencia religiosa de contraste configuró la convicción y la predicación de Jesús acerca del poder liberador de Dios que estaba a punto de realizarse en la historia de la humanidad. Jesús tiene de Dios una vivencia que lo presenta como alguien que brinda un futuro a aquel que, a los ojos del mundo, carece de él en absoluto. Aquí se anuncia al hombre una *esperanza* que no cabe deducir de nuestra historia profana ni de nuestras experiencias sociopolíticas (lo que no quita para que esta esperanza deba realizarse también en este mundo para la salvación personal y sociopolítica de los hombres). Jesús tomó conciencia de esta esperanzadora posibilidad gracias a la originalidad de su experiencia de Dios, preparada en la vida religiosa del judaísmo profético. El núcleo de lo que logró formularse en Israel en los mejores momentos de su experiencia de Dios alcanza su culminación en Jesús de manera original y personal: Yahvé es el que viene, el que, de momento, rehúsa exhibir sus cartas de fe: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14). Creer en ese Dios es, por tanto, confiar en alguien que toma en serio su identidad y que, al mismo tiempo, se niega a revelar «de antemano» su identidad. En esta confianza, Jesús experimenta a Dios como el *poder* de la *buena voluntad* «anti-mal», y por ello como salvación para la historia de los padecimientos humanos. El «Dios de Jesús» es un Dios con el que «todo es posible» (Mc 10,27). Con sus palabras y con sus hechos, Jesús ha convocado a la *fe en este Dios*. Eliminar de la vida de Jesús esta relación a Dios equivale a negar la propia identidad histórica de Jesús y a hacer de él una esencia

«a-histórica», un «no-Jesús» —en todo caso, alguien que no es «Jesús de Nazaret».

2) El «Jesús de Dios»

Un análisis crítico de los cuatro evangelios pone de manifiesto que la identidad de Jesús consiste en no preocuparse de su propia identidad; su identidad era: *identificarse* con los asuntos de Dios en cuanto asuntos del hombre y con la salvación del hombre en tanto que asunto de Dios.

Mientras Jesús vivió en la historia humana, que es realmente contingente e inacabada, para todo aquel que debía experimentar ya en él la revelación salvífica de Dios, esta revelación aparecía aún «inacabada», *in fieri*. La «cristología» es esencialmente un discurso (en la fe) sobre la *totalidad* de la vida de Jesús. La experiencia cristiana de «desvelamiento» presupone, por tanto, la totalidad de la vida de Jesús. Solo la vida completa de Jesús es la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Nuestro relato sobre Jesús solo puede comenzar con la muerte de Jesús, como conclusión de la totalidad de su vida, aunque al mismo tiempo nuestro relato de Jesús o nuestro reconocimiento de Jesús habrá de ser un reconocimiento de *Jesús de Nazaret* y no de un mito o una gnosís.

De hecho, el mensaje y la praxis de Jesús fueron rechazados. Desde un punto de vista puramente histórico, es indudable que el proyecto vital de Jesús fracasó. Por tanto, su mensaje y su praxis, *por muy esenciales que sean*, no pueden tener la última palabra, al menos si queremos que sean para nosotros el fundamento de una esperanza real. Precisamente a esta pregunta responde el evangelio con la fe en la resurrección. No me propongo hacer aquí un análisis del nacimiento de la fe en la resurrección ni de su contenido, sino de su *significación* en el contexto de lo que antecede.

Son principalmente los «discursos misionales» de los Hechos los que ponen de manifiesto la existencia de un vínculo entre Jesús y el Espíritu (10,34-43; 2,22-36; 4,26-27; 3,12-26; 13,16-41). En estos discursos, Lucas explica a los griegos el significado de «cristo» (unido con el Espíritu): esto es, Dios estaba con él (Act 2,22; 3,14;

10,38). Pablo dirá que «Cristo es *de Dios*» (1 Cor 3,23). Jesús está «poseído» por Dios. Los mismos textos hablan repetidamente de «*tu santo*», «*tu siervo*», «*su mesías*», «*mi hijo*» (Act 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26; 4,27; 4,30; 3,18; 13,33). El rechazo de Jesús por los hombres se ve contrapeado por la *pertenencia de Jesús a Dios*. En estas predicaciones misionales, creer en el *Jesús terrestre* significa reconocerlo como profeta escatológico de Dios, de Israel y para Israel, como el último mensajero de Dios que proclama la inminencia del reino de Dios y la traduce en palabras y en hechos; creer en el *Jesús resucitado* significa reconocerlo en su significación universal para todos los hombres. Pero estas dos fases son recogidas, de una parte, por la peculiar pertenencia de Jesús a Dios, y de otra, por la fidelidad de Dios a este Jesús. Por tanto, la resurrección —Dios lo resucitó— no solo *refuerza* el mensaje y la praxis de Jesús, sino que *revela* que su persona está indisolublemente unida a Dios y a este mensaje. En la muerte y resurrección de Jesús se encuentran el rechazo máximo por parte de los hombres de la oferta de salvación de Dios y el ofrecimiento *permanente* de esta salvación en Jesús resucitado. Jesús resucitado es la superación de lo que, por parte del hombre, había sido un rechazo del ofrecimiento de la salvación definitiva de Dios en Jesús. Mediante la resurrección, Dios rompe incluso este definitivo rechazo de los hombres. En Jesús, Dios regala futuro a quienes ni tenían futuro ni lo merecían siquiera. Ya nos amaba «cuando aún éramos pecadores» (Rom 5,8). En Jesús resucitado Dios se manifiesta como el poder del anti-mal, de la bondad absoluta que se niega soberanamente a reconocer la supremacía del mal y lo vence. En su más extrema miseria, en la pasión y en la crucifixión, Jesús se mantiene fiel a su mensaje profético y descubre su secreto personal, el misterio de su persona: su inviolable unión con Dios al tiempo que el Padre revela también su secreto respecto a este Jesús: la permanente confesión de Dios en favor de Jesús. La muerte y resurrección *revela*, por consiguiente, la relación «Padre-Hijo», lo que lleva inevitablemente a plantear la cuestión de la divina trinidad.

Con el envío de Jesús a Israel, Dios cumple las promesas de la antigua alianza y confirma así la creación y la alianza. Solo cuando Israel rechaza esta oferta definitiva de salvación en Jesús crea Dios en la resurrección, y por medio de ella, una «nueva criatura». De esta

suerte, Jesús de Nazaret *es al mismo tiempo* el consumidor del Antiguo Testamento y aquel que, en cuanto rechazado, pero resucitado, da comienzo al Nuevo. A pesar de la *continuidad*, que existe entre nuestra historia humana real y la nueva creación basada en la resurrección de Jesús, existe, sin embargo, una *discontinuidad* basada en el rechazo de Jesús en cuanto consumidor de la creación y de la alianza, y que no puede ser superada por la actividad humana; pero esta discontinuidad está internamente unida con la continuidad gracias al nuevo y maravilloso acto salvífico de Dios, que *supera* el fracaso histórico del rechazo y la crucifixión del consumidor de la creación y de la alianza, e instala al rechazado en su función de salvador universal. El índice intrahistórico de esta *superación* es en nuestra historia la integración por parte de Jesús de su rechazo y su muerte en su oferta real de salvación (que es el sentido de su vida entera). «Dios nos reconcilió consigo por medio de Cristo» (2 Cor 5,14-18).

Como la «pertenencia a Dios» de Jesús fue confirmada por Dios en la resurrección, esta se convierte al mismo tiempo en una confirmación del mensaje y de la praxis de Jesús. Esto significa también que el contenido de la liberación escatológica, que se expresa en el lenguaje de la fe con la categoría «resurrección de los muertos», habrá de llenarse con la actuación histórica de Jesús; por consiguiente, con sus palabras y hechos, que fueron confirmados por aquella. Por tanto, el dilema salvación en Jesús de Nazaret o salvación en el crucificado resucitado es un falso dilema, porque en el segundo miembro se confiesa la confirmación precisamente de «Jesús de Nazaret», mientras que el primero ofrece el contenido concreto de lo que ha sido confirmado por Dios. Dicho de otra forma: un «crucificado resucitado» sin el Jesús de Nazaret concreto es un mito o un misterio gnóstico, mientras que el «Jesús histórico», a pesar de su mensaje y de su praxis sorprendente, sin lo que los cristianos llaman resurrección, se convierte en un fracaso más en la larga lista de inocentes ejecutados en la historia de los padecimientos de la humanidad; una efímera esperanza que parece confirmar la sospecha de que son muchos los hombres que no aceptan una cosa así, pero cuyo carácter utópico es también perceptible, teniendo en

cuenta la índole propia y la fuerza de gravedad que actúa sobre nuestra historia.

No existe, pues, ningún *hiato* entre «Jesús de Nazaret» y el «Crucificado resucitado». A causa de la vida que precedió a ella, la muerte de Jesús nos coloca ante una cuestión bastante fundamental acerca de Dios, con estas dos únicas alternativas: o bien tenemos que decir que Dios, es decir, el Dios del reino de Dios proclamado por Jesús, fue una ilusión de Jesús (y una desilusión para sus discípulos), o bien el rechazo y la muerte de Jesús nos fuerzan a revisar profundamente y a abandonar como inválidas nuestra idea de Dios, nuestras propias concepciones de Dios, al tiempo que la naturaleza propia de Dios solo va a aparecer de manera válida en la vida y en la muerte de este Jesús. O bien Dios, sobre cuya absoluta fiabilidad habló Jesús, es una farsa trágica, o bien debemos convertirnos a la fe en ese Dios de Jesús tanto en su predicación como en su fracaso histórico. Es imposible *creer* en Jesús más que en la forma de esa *confesión de Dios*.

Dentro de esta fe cristiana, el *hiato* no se encuentra en la muerte de Jesús: en última instancia, este interpretó su muerte como *implícada* (sea como sea) en su misión de oferta de salvación, es decir, como consecuencia histórica de su ministerio de amor a los hombres (esto es lo mínimo, pero al mismo tiempo cierto, que debe retenerse, como núcleo «históricamente sólido» de la tradición pasqual); el *hiato* se encuentra más bien en el rechazo de su mensaje y de su praxis, que terminó en el rechazo de su propia persona. Por esta razón, la confirmación de Dios en la resurrección afecta a la *persona misma* de Jesús y en ella a su mensaje y a su praxis. Tanto el rechazo como la confirmación de —y asentimiento a— la persona de Jesús sancionan lo específico del acontecimiento Jesús, en el que la *persona* y el *proyecto de vida* (mensaje y praxis) forman una unidad indisoluble. Por eso para la confesión cristiana el poder de Dios pudo aparecer con los rasgos de *Jesucristo* y pudo hablarse del «Señor Jesucristo» como sinónimo concreto del poder de Dios proclamado por Jesús.

Al hablar sobre la confirmación por parte de Dios de la persona, el mensaje y la praxis de Jesús, debemos tener muy en cuenta que

también esta formulación es una *afirmación de fe*, que no se trata de una confirmación o legitimación en el sentido humano corriente de la palabra. La resurrección confirma que Dios estaba desde siempre con Jesús, durante toda su vida, incluso en el abandono humano de su muerte de cruz, cuando el propio Dios calló. Una convicción de fe —la resurrección— no puede servir de legitimación a otra convicción de fe, o sea, de la acción salvífica de Dios en Jesús de Nazaret. La auténtica legitimación, evidente para todos, sigue siendo, por tanto, *total y plenamente escatológica*. Y por eso la propia fe en la resurrección es una *profecía* y una *promesa* para este mundo: ¡en cuanto profecía, inerme e indefensa, desamparada y vulnerable! De aquí que los hechos históricos aún no le hayan «dado la razón» a nuestra vida cristiana. Pero el cristiano que cree en la resurrección de Jesús se ve liberado gracias a esta fe de la obligación de autojustificarse y de la exigencia de que Dios asumiera ahora la defensa pública de sus fieles y los «ratificara». No es el siervo mayor que su señor. Lo mismo que Jesús, el cristiano se atreve a confiar a Dios su propia persona y la justificación de su vida; está dispuesto a no recibir esta justificación más que allí donde la recibió Jesús: más allá de la muerte. Por esta razón, como con esta actuación de Dios se encuentra reconciliado, también está reconciliado consigo mismo, con los demás, con la historia, si bien en esta última intenta, no obstante, hacer realidad la emancipación y la salvación. Y esta es precisamente la causa de que pueda estar totalmente dispuesto a mejorar este mundo sin violencia ni ferocidad en la medida de lo posible, para construir un mundo más justo y feliz para todos, del que esté ausente la alienación. Pero, lo mismo que Jesús, tampoco puede el cristiano exhibir como legitimación las cartas de la fe, a no ser por su concreta «praxis del reino de Dios».

III. El relato de Jesús: parábola de Dios y paradigma de humanidad

La respuesta mediante la cual los cristianos reconocen a Jesús de Nazaret como salvación de Dios decisiva y definitiva y confiesan así, en el relato humano de Jesús, el «relato de Dios», no puede «exegetizarse» hasta convertirla en una especie de conclusión sacada de un

profundo análisis de los textos neotestamentarios (por muy necesario que este sea para llegar al auténtico relato de Jesús). Porque la cercanía mediata del ofrecimiento de la misericordia de Dios se alcanza en este Jesús, en su mediación tanto ocultadora como reveladora, más concentrado y condensado que en ninguna otra parte. En ninguna otra parte fue tan inverosímilmente grande la mediación ocultante: a este Jesús pudo incluso infligírsele la muerte en nombre de la religión ortodoxa; para nadie es tan palpablemente presente la cercanía inmediata y gratuita de Dios en él como para quien se somete a la autocritica (*metanoia*) y sale abiertamente a su encuentro: las tradiciones eclesíásticas se atreven incluso a llamarlo «verdadero Dios». Es imposible acercarse a una persona en cuanto persona por medio del análisis científico y teórico. Quien se decide a arriesgarse plenamente puede —aun hoy— escuchar de tal suerte el relato de Jesús que reconoce en él la gran parábola del propio Dios y, al mismo tiempo, el paradigma de la humanidad de nuestra existencia humana: una nueva e inaudita posibilidad existencial gracias a la «humanidad» de Dios. Pero pertenece a *plan*, a la intriga del relato de Jesús, que su chocante libertad escandalice a aquel que toma de ella ocasión de escándalo (Lc 7,23) y, al mismo tiempo, como libertad liberadora se convierta en salvación del que se atreve a confiarse al misterio fascinante del relato de la vida de Jesús.

Cabe entonces preguntarse si una excesiva *precisión* respecto a quien es Jesús no traerá más inconvenientes que ventajas. Una precisión teórica del acontecimiento divino que abrumba a Jesús, y que constituye el sentido y el alma de su vida, *empobrece* dicho acontecimiento y se sitúa a menudo *al borde mismo* del abismo de la deformación herética y unilateral. Y esto es aquí tanto más cierto cuanto que en este caso está por medio una muerte violenta. Y aunque sea necesario afirmar (sobre la base, además, de una exégesis críticamente responsable) que Jesús, ante la perspectiva de su muerte inminente, integró esta en su entrega a Dios y en su ofrecimiento de salvación a los hombres —núcleo de su vida entera—, es imposible por otra parte quitar importancia a la *negatividad* de esta muerte, negativa siquiera por vía de rechazo. La *salvación* y la *historia de los padecimientos humanos*, sobre todo la historia del «sufrimiento injusto» de los inocentes, no pueden ser reconciliadas teórica ni racional-

mente, ni admiten mediación alguna³. *Por una parte*, la historia de la salvación se cumplió en la propia vida de Jesús; su muerte no quita este hecho ni lo suspende; *por otra parte*, por vía de rechazo, la pasión y la muerte de Jesús pueden calificarse históricamente de desgracia, sin más; no puede desconocerse su negatividad. Resulta imposible una conciliación *teórica*, en el sentido de racionalmente inteligible de ambas. Por esta razón hemos de decir (según la feliz fórmula de J. B. Metz) que solo nos queda una salida: considerar la salvación de Dios «en la no identidad de» la historia de la pasión y la muerte de Jesús⁴. Esto coloca el sufrimiento *fuera* de Dios y lo deja dentro de la autonomía mundana de la *condition humaine* y la libertad humana; sugiere además que precisamente en esta situación *no divina* de dolor y muerte Jesús sigue identificándose con los asuntos de Dios, sin contaminar a Dios con el propio sufrimiento. Evidentemente, Dios sigue siendo soberanamente libre con respecto a Jesús: «Mis caminos no son vuestros caminos» (Is 55,8); lo mismo ocurre respecto a todo hombre. Pero justamente con esta condición incomprensible se identificó Jesús en su entrega, de corazón, aunque no sin lucha, al aproximarse su muerte. Precisamente en lo no divino del sufrimiento y la muerte injustos y, por ello, en lo en última instancia ininteligible «mantuvo» y sostuvo Jesús su personal identificación con la inminente venida del poder de Dios. La definitiva y suprema revelación de Dios tuvo así lugar en una silenciosa aunque intimísima presencia de Dios junto al Jesús paciente y «mu-riente», el cual apuró en ella la *condition humaine* hasta las heces y al mismo tiempo vivió hasta las últimas consecuencias su inviolable pertenencia a Dios. Esto es precisamente lo que no puede incluirse en un *sistema* racional. Aquí solo cabe deponer testimonios de fe.

Esta consideración nos hace, sin duda, más precavidos a la hora de intentar precisar *teóricamente* con más detenimiento la significación soteriológica de la muerte de Jesús. Nos enfrentamos aquí con una salvación no susceptible de tematización que ofrece una base

³ Schillebeeckx, *Naar een definitieve toekomst: belofte en menselijke bemiddeling*, en *Toekomst van de religie. Religie van de toekomst* (Brujas-Utrecht 1972) 37-55, sobre todo 48-51.

⁴ *Erlösung und Emanzipation*: «Stimmen der Zeit» 191 (1973) 171-184.

para vivir de ella. Esta reserva repercute así sobre el intento de precisar de una manera teóricamente desmesurada la identidad personal de Jesús. Es evidente que Jesús se encuentra totalmente del lado de Dios y totalmente del lado del hombre: radicalmente solidario con Dios y con su divinidad soberanamente libre, pero al mismo tiempo plenamente solidario con el hombre. Esta es, sin duda, la definición misma del humanitario poder de Dios, pero vivido este por Jesús *en* la radical alienación del sufrimiento y la muerte inocentes, lo no divino. Esto no convierte por definición a la cruz en un «acontecimiento entre Dios y Dios» (J. Moltmann), sino al contrario, en el índice de lo *antidivino* en nuestra historia humana, lo cual fue, sin embargo, superado desde dentro por Jesús mediante su *pertenencia a Dios*. Esta pertenencia a Dios en una situación antidivina nos ha procurado la salvación. Jesús rechazó toda *conurrencia* entre el honor y la majestad de Dios y la felicidad y la salvación del hombre. Pero ¿quién puede precisar más todo esto teóricamente, si tanto una definición de Dios como una definición de lo que significa ser hombre se nos escapan en su precisión?

Esto no equivale a una invitación al silencio o a frenar la reflexión continuada, sino al contrario. Es solo la expresión del santo temor con el que es preciso acercarse a un misterio de amor y solidaridad y, a la vez, una invitación a vincular⁵ la «teología teórica» *tanto* con el «relato»⁶ *como*, sobre todo, con la ortopraxis; esto es, la praxis del reino de Dios, sin la cual toda teoría y todo relato pierden su credibilidad, sobre todo en un mundo que clama por la justicia y por la liberación. Solo entonces constituirán la teoría, el relato y la parábola, unidos a la praxis del reino de Dios, una auténtica invitación para que cada uno pueda responder por sí mismo, con verdadera libertad, a la pregunta: «Pero vosotros ¿quién decís que soy?» (Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20).

[Traducción: Gilberto-A. Gutiérrez]

⁵ Porque es posible precipitarse al comenzar a narrar un relato.

⁶ Metz, *loc. cit.* También *Breve apología de la narración*: «Concilium» n.º 85 (1973) 222-239.

COMENTARIO

Durante la década de 1990 y principios del 2000, parecía que Edward Schillebeeckx era considerado un teólogo del pasado, especialmente en su propio contexto en los Países Bajos. Su particular versión de la hermenéutica se consideraba parte de los movimientos teológicos emancipatorios posteriores al Concilio Vaticano II. Su eclesiología respondía a las cuestiones y desarrollos de su tiempo, y por tanto no estaba actualizada. Su cristología, y especialmente el método histórico-crítico que eligió a principios de la década de 1970, ya no era tan actual, como lo había sido entre los muchos otros proyectos cristológicos de su tiempo. Schillebeeckx habría sido el primero en reconocer que su teología estaba desfasada, y que cada tiempo y época necesita desarrollar sus propias teologías, conectadas, como debe ser la teología, a la situación política y cultural del momento. Por esta razón, tituló su conferencia de despedida «Comprensión teológica de la fe, año 1983», para acentuar que lo que tenía que decir teológicamente, formaba parte del aquí y ahora en el que se pronunciaba.

Sea como fuere, tras una disminución inicial de su influencia, su teología ha cobrado un nuevo atractivo en los últimos quince años. Una generación más joven de estudiosos ha reinterpretado su obra y la ha puesto en relación con los acontecimientos políticos del siglo XXI. La teología de Schillebeeckx ha demostrado ser una fuente fructífera para los estudios interdisciplinarios sobre, por ejemplo, la teología y la ecología, la teología y la economía, la teología y los estudios sobre los conflictos, la teología y la esfera pública, y los estudios *queer*. Su hermenéutica de la experiencia, especialmente su concepto de la experiencia de

contraste negativo, su antropología, y su eclesiología y teología de los sacramentos han demostrado una mayor resistencia y aplicabilidad universal de lo que él mismo preveía, y mucho menos sus críticos.

Edward Schillebeeckx nació en Amberes, Bélgica, el 12 de noviembre de 1914. Asistió al colegio e internado de los jesuitas en Turnhout, y aunque se sintió atraído por la vida religiosa allí, eligió a los dominicos en lugar de a los jesuitas. En 1943 se convirtió en lector de la casa de estudios de los dominicos en Lovaina, donde daba conferencias sobre temas teológicos para los hermanos estudiantes. Una vez terminada la guerra, realizó sus estudios de doctorado en la casa de estudios dominicana Le Saulchoir, que se había trasladado de Bélgica a Étiolles, cerca de París. Allí estuvo bajo la tutela de los grandes teólogos dominicos del siglo xx, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar. Los dos teólogos le influyeron notablemente, ya que recibió lecciones diferentes de cada uno; Congar le dio clases formales de historia y teología, mientras que Chenu fue una fuente de inspiración más personal y un espíritu dinámico.

En 1952, Schillebeeckx publicó su disertación sobre la doctrina de los sacramentos de Tomás de Aquino, titulada «La economía sacramental de la salvación»¹. En la introducción escribió que era un intento de situar el encuentro con Dios en la historia entre la tradición y la situación. La disertación evidencia ya el talento de Schillebeeckx para el análisis teológico-histórico y bíblico detallado. Siguió trabajando en una interpretación renovada de los sacramentos en sus posteriores libros sobre el matrimonio y la cristología, el último de los cuales, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, se convirtió en un superventas internacional, traducido a nueve idiomas².

¹ Henricus Edward Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek* (Amberes/Bilthoven: 't Groeit/H. Nelissen, 1952). En 2004 se publicó una traducción al francés: Edward Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle du salut: réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, Studia Friburgensia 95 (Friburgo: Academic Press, 2004).

² Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián: DINOR, 1965); íd., *El matrimonio realidad terrena y misterio de salvación*, vol. I (Salamanca: Sígueme, 1968).

En 1958, Schillebeeckx fue nombrado profesor de Dogmática e Historia del Cristianismo en la Universidad Católica de Nimega (Países Bajos). Casi al mismo tiempo, llegó el anuncio de que pronto se celebraría un concilio ecuménico en Roma. Schillebeeckx siempre presentó la labor del Concilio Vaticano II en términos de reforma y continuidad con la tradición, pero no era demasiado optimista sobre sus resultados. Ciertamente, alabó la nueva apertura de la Iglesia al mundo y a la era moderna. Tenía claro que la nueva importancia de las Escrituras como símbolo de la Iglesia, el reconocimiento de la libertad de religión y de conciencia, y el énfasis en que la salvación también se produce dentro de la historia y no exclusivamente después de la muerte, eran pasos significativos y positivos. Sin embargo, inmediatamente después del Concilio y mucho más tarde, fue bastante crítico con él por los lugares en los que no había introducido cambios significativos o dejaba abiertas posibilidades dogmáticas que podían ser ignoradas por intérpretes posteriores.

Tras el Concilio Vaticano II, la propia teología de Schillebeeckx cambió —de forma radical, según su propia valoración—, especialmente en cuanto a su uso de la metodología y la integración de la filosofía en la hermenéutica teológica. Más que una reformulación de un lenguaje antiguo o un reencuadre de proposiciones doctrinales, Schillebeeckx descubrió un nuevo fundamento teológico en la relación intrínseca de la experiencia y la interpretación. Según él, en la experiencia e interpretación de la fe, la autorrevelación de Dios ha actuado en la historia, convirtiendo esa historia en un *locus theologicus*. Es esencial para el proceso y la estructura de la revelación dentro de la creación y, por tanto, una parte fundamental de la realidad de la salvación. Al comprometerse con la teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas y la teología política de Johann Baptist Metz, Schillebeeckx también comenzó a articular los aspectos teopolíticos de la fe cristiana.

Su giro hacia la experiencia y la hermenéutica le había convencido de que era necesario un nuevo enfoque, y como parte de ello comenzó a preparar un libro sobre cristología. Planeó tres volúmenes sobre el tema, lo que, después de sus escritos metodológicos y teológicos fundamentales de finales de los años sesenta, supuso una especie de sorpresa para sus lectores. Su primer volumen, titulado *Jesús, la historia de un viviente* (1974), apareció en inglés como *Jesus:*

An Experiment in Christology, e incluía una impresionante síntesis de la investigación histórico-crítica³. El segundo volumen apareció en 1977 con el título *Christ: The Experience of Jesus as Lord* en Estados Unidos, y *Christ: The Christian Experience in the Modern World* en el Reino Unido⁴. Este segundo volumen se considera una de las obras más importantes de Schillebeeckx. En él, se aleja de la exégesis, que sigue siendo una parte importante del volumen, y se adentra en una teología política de la gracia y la liberación. Sus temas centrales son la gracia, la salvación que viene de Dios y el misterio del sufrimiento humano en la historia. Los dos libros se cuentan a menudo como dos de las obras cristológicas más importantes del siglo xx, y ciertamente de la teología posterior al Vaticano II.

En 1984, Schillebeeckx recibió una carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la que se le exigía que renunciara a las opiniones sobre el ministerio que había publicado a finales de la década de 1970. El libro, titulado *Ministry* en inglés, era una respuesta a la extraordinaria situación de los Países Bajos y una predicción profética de la situación actual de las naciones occidentales en cuanto al número crónicamente bajo de vocaciones sacerdotales. En la carta se le pedía que aceptara la doctrina establecida por una carta de la Congregación a los obispos sobre los ministros de la eucaristía, *Sacerdotium ministeriale*. Schillebeeckx respondió diciéndole a Joseph Ratzinger, durante una «reunión informal» en Roma, que abordaría las preocupaciones en un nuevo libro, que se publicó en 1985 con el título *The Church with a Human Face* [La Iglesia con rostro humano]⁵. A pesar de ello, Ratzinger emitió una notificación con fecha 15 de septiembre de 1986, en la que afirmaba que Schillebeeckx persistía en mantener una concepción del ministerio sacerdotal que no estaba en consonancia con la doctrina de la Iglesia⁶. Sin

³ Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Baarn 1974; trad. *Jesus, Collected Works*, vol. 6 (Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2014).

⁴ Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Baarn 1977; trad. *Christ, Collected Works*, vol. 7 (Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2014).

⁵ Edward Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de kerk* (Baarn: Nelissen 1985); trad. *The Church with a Human Face, Collected Works*, vol. 9 (Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2014).

⁶ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el libro Pleidooi voor mensen in de kerk*. Christelijke identiteit en ambten in de kerk (Nelissen, Baarn

embargo, nunca se emitió una condena explícita contra Schillebeeckx y el asunto acabó por desvanecerse.

Tras una larga enfermedad, Edward Schillebeeckx falleció el 23 de diciembre de 2009 a la edad de 95 años. Su fallecimiento no pasó desapercibido para la prensa internacional, y fue elogiado en numerosos periódicos, revistas académicas y publicaciones católicas.

Los dos artículos elegidos para este número especial marcan dos momentos importantes en el desarrollo teológico de Schillebeeckx después del Concilio. En el primero, «El Magisterio y el mundo político», se pregunta cuál es la autoridad teológica de los documentos magisteriales modernos que conciernen al mundo. Según Schillebeeckx, la Iglesia no puede apoyarse directamente en la revelación para los asuntos que conciernen al presente, y, por lo tanto, estos documentos no solo se basan en la revelación, sino también en un análisis de la situación real, por lo que hay un nuevo e importante papel para la experiencia humana y los elementos no teológicos. Es crucial, argumenta, no utilizar el Espíritu Santo como un «tapahuecos» para la autoridad magisterial, ya que el Espíritu actúa a través de la experiencia humana y la interpretación.

Este primer artículo es un texto crucial en el desarrollo de la obra de Schillebeeckx, porque es la primera vez que habla de la experiencia de contraste negativo, un concepto que desempeñaría un papel central en su cristología y antropología teológica. Por razones históricas, es importante darse cuenta de que este concepto no era su forma de desarrollar una epistemología general de la experiencia humana, sino de comprender la forma en que Dios actúa a través de la voz profética de la Iglesia y la teología. Escribe: «Los juicios abstractos no pueden considerarse como respaldados por la realidad, simplemente *por sí mismos*; sin embargo, tienen un valor de realidad derivado de nuestra total experiencia de la realidad». Por lo tanto, sostiene que el Magisterio nunca debe limitarse a aplicar principios generales a las cuestiones sociales y políticas. Por el contrario, debe escuchar con mucha atención las voces proféticas, en las que la Igle-

1985), del profesor Edward Schillebeeckx, O.P. (15 de septiembre de 1985), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860915_libro-schillebeeckx_sp.html.

sia puede reconocer la voz familiar del Viviente, nombre divino utilizado a menudo por Schillebeeckx. El significado interno de los acontecimientos del mundo, el carisma divino, lo descubren los creyentes en las experiencias de contraste negativo, los casos en los que el conflicto, la injusticia y el sufrimiento evocan la protesta. A través del compromiso de los creyentes, que también crea la historia, se les manifiesta el funcionamiento de la historia de la salvación. Al escuchar los relatos de estas experiencias de contraste, el Magisterio adquiere un nuevo papel en la teología de Schillebeeckx, ya que considera que tiene la capacidad profética de convocar y estimular una búsqueda continua de la presencia salvífica de Dios en el mundo. Dado que esta tarea del Magisterio se construye sobre experiencias de contraste negativo, considera su autoridad una teología negativa en asuntos prácticos, en la que la visión escatológica es la norma positiva y crítica para la redención en situaciones concretas y cambiantes.

Lo apofático también desempeña un papel importante en el segundo artículo elegido para este número especial, «“El Dios de Jesús” y “el Jesús de Dios”». Se trata de un texto que fue escrito mientras Schillebeeckx trabajaba en los dos primeros volúmenes de su cristología, *Jesús y Cristo*, en los que exploraba la experiencia histórica y la interpretación de la humanidad y la divinidad de Jesús de Nazaret. Según Schillebeeckx, la universalidad de Jesús depende de la implicación personal del Dios vivo. Escribe: «La respuesta a la pregunta sobre el significado único y universal de Jesús estará, por tanto, inevitablemente relacionada con la revelación, por un lado, del verdadero rostro de Dios y, por otro, del verdadero rostro del hombre, en el que el propio rostro de Dios se hace hasta cierto punto evidente y visible». Se ha criticado a Schillebeeckx por centrarse demasiado en la experiencia y la interpretación humanas y, por tanto, no lo suficiente en la universalidad de la verdad ni en la realidad de la presencia de Dios. Pero esta valoración de sus ideas es incorrecta, porque considera la interpretación como una forma de asentimiento a lo que es y debe ser una realidad histórica:

Pero si el hombre, aunque sea en su lenguaje de fe, asiente a una realidad (es decir, a algo que, en cuanto tal, no es puesto por mí —como creyente—, sino que, al contrario, provoca mi asentimiento y lo convierte en acto de fe), entonces la propia realidad histórica,

esto es, Jesús de Nazaret, deberá aportar la *base* de cuanto se dice de él en el lenguaje de la fe y darle al mismo tiempo *cumplimiento*⁷.

Así, sostiene que, aunque lo histórico es crucial, siempre se fundamenta en la realidad de la relación de Dios con nosotros. La salvación, por tanto, no es el resultado de la interpretación humana, sino que está contenida en la aparición histórica de Jesús y en su crucifixión y su resurrección de entre los muertos. La obra de Dios no es una función de la humanidad o de la liberación humana, sino del Viviente que se celebró en la vida de Jesús. Jesús, para Schillebeeckx, es el hombre que experimenta la alegría en Dios mismo, el Dios de Jesús, cuya regla siguió con su vida.

Schillebeeckx ve la cristología como una declaración sobre la totalidad de la vida de Jesús. Según él, la revelación de Dios en Jesús de Nazaret está presente en la totalidad de la vida de Jesús, que se confirma en la resurrección. Schillebeeckx interpreta la resurrección como la superación por parte de Dios del rechazo humano a la provisión de la salvación definitiva de Dios en Jesús. Como en el primer ensayo sobre el papel del Magisterio, en lugar de elegir un punto de partida antropológico para su teología, acentúa el carácter apofático de su cristología, cualidad que emerge del misterio de la cruz. La cruz es, según Schillebeeckx, la apoteosis de lo antidivino en la historia humana, que se trasciende desde dentro en Jesús, que, como nadie, era de Dios:

Precisamente en lo no divino del sufrimiento y la muerte injustos y, por ello, en lo en última instancia ininteligible «mantuvo» y sostuvo Jesús su personal identificación con la inminente venida del poder de Dios. La definitiva y suprema revelación de Dios tuvo así lugar en una silenciosa aunque intimísima presencia de Dios junto al Jesús paciente y «muriente», el cual apuró en ella la *condition humaine* hasta las heces y al mismo tiempo vivió hasta las últimas consecuencias su inviolable pertenencia a Dios⁸.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

⁷ Edward Schillebeeckx, «El “Dios de Jesús” y el “Jesús de Dios”», *Concilium* 93 (1974) 424-442.

⁸ *Ibidem*.

EL PROBLEMA DE UNA «TEOLOGÍA POLÍTICA»

I. El problema de una «teología política»

El concepto de «teología política» es ambiguo y por ello no exento de malentendidos. Además, lleva una sobrecarga histórica. Ya que, en el marco de estas breves reflexiones, no me es posible ofrecer un análisis histórico del concepto, me limitaré a rogar al lector que acepte el término de *teología política* en el sentido en el que yo lo utilizaré en adelante y tal como intentaré explicarlo. Entiendo, por una parte, la teología política como un correctivo crítico frente a una exagerada tendencia de la teología actual hacia la privatización. Por otra, la concibo positivamente como el intento de formular el mensaje escatológico, teniendo en cuenta los postulados de nuestra sociedad moderna.

1. La función crítica dentro de la teología

Con vistas a explicar la función de la teología política como *correctivo crítico* dentro de la teología actual, comenzaré haciendo una *breve reflexión histórica*.

a) *Punto de arranque histórico*. La unión y la coordinación natural entre religión y sociedad, entre existencia religiosa y social, se quiebran ya en la propia conciencia de las albares de la Ilustración, en Francia. Por primera vez la religión cristiana figura como algo privado en relación con su medio ambiente social. De este modo, las pretensiones de universalidad aparecen como algo condicionado por la historia. Esta situación constituye el inmediato punto de

arranque de las críticas frente a la religión, provenientes de la Ilustración y, posteriormente, del marxismo. Estas críticas adoptan, ya desde el primer momento, la forma que aún conservan hoy día: se trata de una crítica de la religión como crítica de una ideología; es decir, se intenta desenmascarar a la religión como función, como superestructura ideológica que domina sobre determinadas prácticas sociales y relaciones de influencia. Bajo el principio de la conciencia falsa, se pretende descubrir tras el sujeto religioso a una sociedad inconsciente del todo o que todavía no ha adquirido conciencia de sí misma. Una teología que quiera responder a esta crítica deberá prestar la necesaria atención a las implicaciones político-sociales de sus propios conceptos e imágenes. Pero en esta reestructuración de la responsabilidad de la teología —digámoslo simple y llanamente—, la clásica teología metafísica se halla abocada al fracaso. Pues sus conceptos y categorías presuponen la ausencia fundamental de un problema basado sobre las relaciones entre religión y sociedad, entre fe y praxis social. Mientras persista este presupuesto, una interpretación puramente metafísica puede conservar, en absoluto, su relevancia social: así sucedió, por ejemplo, con las grandes figuras de la teología medieval. Pero una vez que esta unidad se resquebraja, la teología metafísica incurre en una crisis radical como defensora teórica de un proceso de dependencia entre el mensaje salvífico de la salvación y la realidad político-social.

b) *La tendencia hacia la privatización en la teología moderna.* La teología que prevaleció en la época más reciente, es decir, la teología en su orientación trascendental, existencial (*existential*) y personalista ha caído en la cuenta de esta situación y de los problemas creados por la Ilustración. Es más: en cierta manera ha surgido como una reacción frente a esta actitud. Sin embargo, esta reacción ha consistido, por lo general, en considerar —oculta o abiertamente— como inadecuada y secundaria la dimensión social, tan debatida, del mensaje cristiano; en una palabra: la teología ha reducido el núcleo central del mensaje al ámbito privado y la práctica de la fe a una decisión de espaldas al mundo. Esta teología, consecuencia de la Ilustración, pretende solucionar el problema eliminándolo. Busca superar la Ilustración sin haberse compenetrado antes con ella. La realidad político-social solo tiene, para la conciencia religiosa des-

pertada por esta teología, una existencia nebulosa. Las categorías predominantes en dicha teología para la exégesis del mensaje son preferentemente categorías tomadas del ámbito de la vida privada, íntima y apolítica. El amor, así como el resto de las fenómenos inter-humanos, son enfáticamente destacados; pero, ya de antemano y con la máxima naturalidad, valorados únicamente en su dimensión privada y despolitizada: como relación yo-tú, como correspondencia de encuentro interpersonal o como relación de propinquidad. Predomina la categoría del encuentro. La alocución interpersonal es considerada como la forma típica de expresión religiosa, mientras el ápice supremo de la libre subjetividad del individuo o el núcleo inaccesible y mudo de la relación yo-tú son estimados como la auténtica dimensión religiosa de la experiencia. Una cosa parece ser común a todas las formas, actualmente en boga, de la teología trascendental, existencial (*existential*) y personalista: la inclinación a la dimensión privada.

c) *Desmitologización y «desprivatización»*. Desearía empezar explicando en forma breve la mencionada tendencia a la privatización. Lo haré echando una rápida ojeada a las formas de expresión del mensaje salvífico y de su interpretación, y destacándolas sobre el horizonte de esta teología moderna. Es de todos conocido el que los evangelios no pretenden ofrecernos una biografía de Jesús en el sentido habitual de este término. Las noticias acerca de Jesús no encajan en el género literario de las afirmaciones biográficas privadas, sino en el de la proclamación pública. Los trabajos exegeticos de la «historia de las formas» han demostrado que los mismos evangelios constituyen un texto de predicación formado por muchos estratos. Ahora bien: considero una fatalidad el que estas razones y descubrimientos de la historia de las formas hayan sido interpretados muy pronto a través de las categorías del existencialismo y personalismo teológicos. De este modo, la inteligencia de la predicación fue privatizada de antemano y reducida, en cierto sentido, a la intimidad existencial (*existentiell*). La palabra de la predicación fue entendida como mera palabra de interpelación, como palabra de autocomunicación personal de Dios, pero no como palabra que implica una promesa relativa a la sociedad. La hermenéutica de la interpretación existencial (*existential*) del Nuevo Testamento se mueve en el círculo de la relación

privada yo-tú. Por ello aquí parece necesaria una «desprivatización» crítica de la inteligencia de los fundamentos de nuestra teología. *Esta desprivatización constituye la tarea principal crítico-teológica de la teología política.* Esta desprivatización me parece, en cierto sentido, de tanta trascendencia como el programa de la desmitologización. Al menos esta desprivatización debería avanzar paralelamente a una legítima desmitologización, pues de lo contrario esta última corre siempre el peligro de reducir a Dios y la salvación a una mera correlación existencial privada y de rebajar el mensaje escatológico al nivel de una paráfrasis simbólica de la problematicidad metafísica del hombre y de su situación privada de decisión. De este modo se elimina de las promesas todo carácter de conflicto y de oposición a la realidad actual, siendo despojadas así de toda su fuerza crítica frente a la sociedad. La interpretación existencial del Nuevo Testamento entraña una manifiesta tendencia a la privatización. Practica la desmitologización pagando su tributo al mito de una existencia de espaldas al mundo y de una subjetividad privada.

En el mensaje del Nuevo Testamento existe, naturalmente, una individualización legítima, una individualización del hombre concreto frente a Dios, que puede ser considerada como punto fundamental del mensaje neotestamentario —sobre todo en su tradición paulina—. Esto no puede ser puesto en duda, ni siquiera por la obligada desprivatización. ¡Al contrario! Pues la teología, por la mencionada tendencia a la privatización, corre el peligro de perder al individuo, interpelado por ella en su propia existencia. Esta existencia se encuentra actualmente implicada en grado sumo en el dinamismo social, y toda teología existencial (*existential*) y personal que no concibe la existencia como un problema político en el sentido más amplio de la palabra permanecerá en la actualidad como algo abstracto frente a la situación existencial (*existentiell*) del individuo. Además, la teología, a causa de esta misma tendencia a la privatización, está también en peligro de dejar la fe, de forma un tanto incontrolada e irreflexiva, a merced de las modernas ideologías político-sociales. Finalmente, una religión eclesial que se considere a sí misma enmarcada dentro del horizonte de esta teología privada asume cada vez más los rasgos de una «normatividad no coercitiva», «que conserva su importancia mientras nadie la rechaza y muchos se dejan impresionar

por ella; pero que carece de toda fecundidad positiva, ya que de ella no provienen estímulos de ninguna clase, excepto aquellos que tienden a una reproducción de la propia imagen»¹.

2. La tarea positiva

Es aquí donde se manifiesta la *tarea positiva* de la teología política: el determinar las relaciones existentes entre la religión y el cuerpo social, entre la Iglesia y la dimensión pública de la sociedad, entre la fe escatológica y la actividad social; pero todo ello no de forma precrítica, con vistas a una nueva identificación de ambas realidades, sino proscritica, en el sentido de una «segunda reflexión». La teología se ve obligada a realizar, como teología política, esta «reflexión de segundo orden» si quiere formular el mensaje escatológico bajo las condiciones impuestas por la actual situación social. Por ello analizaré brevemente el carácter singular de esta situación y de los condicionamientos que influyen en su concepción, así como la peculiaridad del mensaje bíblico que determina esta reflexión política de la teología.

a) *La situación de origen.* La *situación original* de la reflexión teológica actual encuentra su explicación en un planteamiento que ya había sido formulado por la Ilustración y que, por lo menos a partir de Marx, se ha convertido en algo ineluctable. Esta problemática puede esbozarse sucintamente como sigue: ilustrado es, según Kant, aquel que tiene libertad para hacer uso público de su razón en todos sus niveles. La realización de esta Ilustración nunca constituye, por tanto, un problema meramente teórico, sino que es, por esencia, un problema político, un problema de praxis social; es decir, se halla vinculada a determinados presupuestos social-políticos bajo los que únicamente es posible la Ilustración. Solo es ilustrado aquel que *simultáneamente* lucha también por la creación de aquellos presupuestos político-sociales de los cuales depende el que se haga posible un uso público de la razón². Por eso donde la razón se orienta hacia la

¹ A. Gehlen, citado según H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965, 271.

² Cf. G. Picht, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit*, Stuttgart, 1966.

libertad política y, en consecuencia, cuando la razón teórica trascendental se sitúa *dentro* de la razón práctica y no viceversa, es inevitable una «desprivatización» de esta razón. Y toda «teoría pura», por muy elaborada que esté, se manifiesta como un retroceso hacia una conciencia precrítica. En efecto, la pretensión crítica del sujeto no puede sostenerse en un plano «puramente teórico». Surge una nueva relación entre teoría y práctica, entre ciencia y moral, entre reflexión y revolución que deberá condicionar también la conciencia teológica si no queremos que esta retorne a un estadio anterior, precrítico, de conciencia. La razón práctica y política —en el sentido más amplio de la palabra— deberá participar en el futuro en todas las reflexiones críticas de la teología. En este sentido se concreta preferentemente el problema clásico de las relaciones entre la *fides* y la *ratio* y hacia él convergen cada vez más las cuestiones en torno a la responsabilidad de la fe. El problema fundamental hermenéutico de la teología no es propiamente el de las relaciones entre la teología sistemática y la histórica, entre dogma e historia, sino entre teoría y práctica, entre inteligencia de la fe y praxis social. De este modo queda caracterizada escuetamente la tarea de la reflexión política en la teología tal como se manifiesta a partir de la actual situación. Por todo lo dicho, esta nada tiene que ver con una neopolitización reaccionaria de la fe; en cambio, dice una íntima relación a la potencia crítica de esta fe frente a la sociedad.

b) *La tradición bíblica*. Pero también la misma *tradición bíblica* nos obliga a hacer esta «segunda reflexión» sobre las relaciones entre la fe escatológica y la praxis social. ¿Por qué? La salvación, hacia la que se orienta la fe cristiana en la esperanza, no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación condujo a Jesús a un fatal conflicto con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no se sitúa en el nivel privado del ámbito individual-personal ni tampoco en la esfera eminentemente sagrada del campo puramente religioso: la cruz se sitúa más allá del umbral de la intimidad privada o del abrigo de lo puramente religioso; su emplazamiento está «fuera», tal como es formulado por la teología de la epístola a los Hebreos. El velo del templo ha sido definitivamente rasgado. El escándalo y la promesa de la salvación son ya patentes, y esta publicidad no podrá ser revocada, disuelta o atenuada, sino que acompañará siempre la marcha

histórica del mensaje de la salvación. Y al servicio de esta salvación le ha sido impuesta a la religión cristiana una función crítica y liberadora dentro de una responsabilidad pública. «Todos los autores del Nuevo Testamento tienen la convicción de que Cristo no es una persona privada y de que la Iglesia no es una asociación. Dentro de este espíritu nos han relatado el encuentro de Jesucristo y de sus testigos con el mundo político y estatal, así como con sus poderes. Ninguno ha comprendido tan profundamente este encuentro como el evangelista san Juan. Por lo general, considera la misma historia de Jesús en su totalidad como un proceso que el mundo, representado por los judíos, realiza —o cree realizar— en contra de Jesús. Este proceso llega a su desenlace en el juicio público ante Poncio Pilato, el representante del estado romano y titular del poder político»³. Hacia esta escena se orienta toda la composición de la historia de la pasión en el evangelio de Juan (a no ser que se la considere desde el prisma de la visión bultmanniana). La escena de Jesús ante Pilato encierra unos rasgos típicos.

c) *De la teología escatológica a la teología político-crítica.* Toda alusión a una teología política tiende a despertar, en la teología actual, la conciencia de una relación de dependencia entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad político-social. Se acentúa así el hecho de que la salvación anunciada por Jesús implica una incesante relación al mundo no en un sentido cosmológico naturalista, sino en un sentido social-político: como elemento crítico y liberador de este mundo social y su proceso histórico. Las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no pueden ser consideradas como algo privado, sino que nos introducen siempre de nuevo en el ámbito de la responsabilidad social. En verdad que estas promesas no se pueden identificar sin más con un determinado estado social, cualquiera que sea el concepto o la imagen que de este nos forjemos. La historia del cristianismo sabe demasiado de tales identificaciones directas, así como de la politización de las promesas cristianas. Sin embargo, en tales casos se renuncia a aquella «cláusula escatológica» por la cual el conjunto de

³ H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo, 1964, 193, completado por H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Friburgo, 1956, 310.

situaciones alcanzadas por la sociedad a lo largo de la historia aparecen en toda su provisionalidad. Pero notémoslo bien: en su provisionalidad, no en su arbitrariedad. Pues esta «cláusula escatológica» no nos conduce a una reacción negativa, sino crítico-dialéctica, frente a la sociedad en cada momento. Las promesas a las que aquella se refiere no constituyen un horizonte vacío de esperanza religiosa; tampoco son una mera idea reguladora, sino un imperativo crítico y liberador para nuestro momento actual. Estas promesas tienden a ser realizadas y «confirmadas» bajo los condicionamientos históricos del presente, pues su verdad tiene que ser «practicada»⁴. La comunidad del Nuevo Testamento sabe, desde el primer momento, que está llamada a vivir ya las promesas venideras bajo los condicionamientos del momento presente y, *de este modo*, vencer al mundo. La orientación hacia las promesas de la paz y la justicia transforma siempre de nuevo nuestra existencia histórica actual. Nos conduce y nos impulsa incesantemente hacia una posición crítica y liberadora frente al medio social que nos envuelve de hecho. Así, las parábolas de Jesús, por ejemplo, son parábolas del reino de Dios y *al mismo tiempo* parábolas que nos sitúan en una nueva actitud crítica frente a nuestro medio ambiente. *Toda teología escatológica deberá convertirse, por tanto, en una teología política en el sentido de una teología crítica frente a la sociedad.*

d) *No una nueva disciplina.* Al hablar de teología política no pretendemos crear una nueva disciplina teológica con una tarea teológica determinada. Antes bien, la teología político-crítica pretende, en primer término, poner de manifiesto un rasgo fundamental de *toda conciencia teológica*. Por eso no se desvincula de la tarea de describir en sí mismos el contenido y la realización de la fe y de analizar el problema de la existencia creyente en nuestro mundo actual, considerándose a sí misma como la concretización histórica de esta tarea propia de la teología. En efecto, la existencia constituye actualmente, como se ha hecho notar con frecuencia, un tema social y político —en el más amplio sentido—. Por eso la tesis de la desprivatización no equivale

⁴ Sobre la escatología crítica y creadora exigida por esta concepción, cf. J. B. Metz, *Zum Verhältnis von Kirche und Welt*, en *Künftige Aufgaben der Theologie*, München, 1967, 11-30 (edición inglesa: *The Word in History*, Nueva York 1966, 69-85; edición francesa: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, París, 1967, 139-154).

a una despersonalización o a una vulgar colectivización, antes, por el contrario, pretende servir a un enfoque más concreto y diferenciado de la situación del creyente. Finalmente, intenta también poner su propia reflexión y sus categorías teológicas al servicio de la invención de un lenguaje que sea liberador y salvador al mismo tiempo, de tal forma que «los hombres se estremezcan ante él y, no obstante, se sientan dominados por su fuerza: el lenguaje de una nueva justicia en la verdad; el lenguaje que anuncia la reconciliación de Dios con los hombres y la proximidad de su reino»⁵.

II. La Iglesia como institución de libertad de crítica frente a la sociedad

Aquí comienza la segunda parte de nuestras reflexiones. En el horizonte de esta teología, la Iglesia no aparece «junto» a la realidad social —o «por encima» de ella—, sino *dentro* de ella, como *institución crítica frente a la sociedad*. La Iglesia tiene, como institución, en este mundo social y cara a él una *misión crítica y liberadora*. Permítaseme desarrollar más ampliamente las implicaciones que esta afirmación encierra.

1. Crítica institucionalizada

Por su orientación hacia las promesas escatológicas, la fe conserva incesantemente una actitud crítica frente a su medio ambiente social. Pero ¿puede actualmente cada fiel particular ser un representante, con autoridad y eficiencia de esta libertad crítica frente a la sociedad? Esta *misión crítica* de la fe ¿no plantea en una forma nueva el problema de su institucionalización? Las ideas pueden, ciertamente, mantenerse y divulgarse mientras respondan a las necesidades de una época, de una cultura o de un orden social, pero no cuando se oponen a ellos de una forma crítica apoyándose, en consecuencia, únicamente sobre la subjetividad del individuo⁶. Enton-

⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Múnich, 1951, 207.

⁶ Cf. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburgo, 1961, 76

ces surgen la institución y la institucionalización no como represión, sino como algo que *hace posible* una conciencia crítica. La fe ¿no deberá estar institucionalizada para poder representar a la libertad de crítica frente a la sociedad actual? En caso afirmativo, ¿no se esboza ya, en esta misma pregunta, un nuevo concepto de la institución eclesial? ¿No se exige aquí una Iglesia como *institución de la libertad de crítica propia de la fe*?

2. Dos objeciones

Si la Iglesia, por vía de ensayo, es definida de este modo, en seguida nos sale al paso una doble dificultad.

a) Por una parte, se nos plantea una dificultad *de principio*: ¿puede en absoluto una institución ser el exponente de una crítica? ¿El hablar de una crítica institucionalizada no equivale, en el fondo, a la cuadratura del círculo? ¿No se caracteriza toda institución por su índole anticrítica? Y, en consecuencia, la «institución de segundo orden» aquí exigida —que no solo deberá ser objeto, sino también sujeto, de esta libertad de crítica y que, por tanto, habrá de hacer posible y habrá de asegurar dicha crítica—, ¿no constituye un utópico concepto límite? A todas estas objeciones solo puedo responder aquí sumariamente con otra pregunta: ¿no constituye precisamente la dimensión específica de la institución religiosa de la Iglesia el ser —o el deber ser— el exponente de tal libertad de crítica? La Iglesia, aun como institución, vive bajo la «cláusula escatológica». No existe en razón de sí misma ni está al servicio de su propia autoafirmación, sino de la afirmación histórica de la salvación para todos. La esperanza que anuncia no es la esperanza en la Iglesia, sino en el reino de Dios. De este modo, la Iglesia como institución vive, precisamente, de la proclamación incesante de su propia provisionalidad. Y ella habrá de realizar institucionalmente esta provisionalidad escatológica, situándose como institución de libertad y de crítica frente a la realidad social con su cerrazón y absolutización típicas.

b) No obstante, aun cuando de este modo se pudiese solucionar la objeción mencionada, surge un problema ulterior respecto a la Iglesia: ¿cuál es la *base histórica y social* para esta tarea crítica? ¿Cuán-

do fue la Iglesia, en realidad, una institución de libertad de crítica? ¿Cuándo fue, de hecho, crítica y revolucionaria? ¿No ha sido más bien contrarrevolucionaria, resentida y censuradora en relación con el mundo y la sociedad? ¿No ha desatendido con demasiada frecuencia el levantar la voz de su crítica, y no ha hablado demasiado tarde otras veces? ¿No corre siempre el riesgo de ser considerada como una superestructura ideológica por encima de ciertas estructuras sociales y determinadas coyunturas del poder? Y, en este caso, ¿podría disipar siempre con éxito estas apariencias? Finalmente, la institución religiosa y la reflexión crítica ¿no han vivido durante los últimos siglos totalmente de espaldas entre sí, de tal forma que en la actualidad nos encontramos con una reflexión teológica ajena a la institución y una institución hostil a toda reflexión? ¿Dónde está, pues, la base histórica y social por la exigencia implicada en la definición de la Iglesia como institución crítica frente a la sociedad? Esta dificultad persiste. No existe probablemente en nuestra historia ningún proyecto grande de crítica frente a la sociedad —ya se trate de la revolución, de la ilustración, de la razón o del amor, de la libertad— que no haya sido desautorizado alguna vez por el cristianismo histórico y sus instituciones. Frente a todo esto, de nada sirven esas componendas de interpretación posterior; la única solución, si cabe, es una nueva actuación de la Iglesia. ¿Podemos esperarla? Mi respuesta es afirmativa. Todo lo que sigue se basa en esta esperanza.

3. La tarea de liberación y de crítica, ya en concreto, por parte de la Iglesia

Ahora bien: ¿en qué consistirá la *función liberadora y crítica de la Iglesia* frente a nuestra sociedad y su proceso histórico? ¿Cuáles son los elementos de aquella posición creadora que hace del progreso social un auténtico progreso? Yo desearía enumerar ante ustedes, sin pretensiones de haber logrado un sistema elaborado y completo, algunas de estas funciones de crítica por parte de la Iglesia.

a) *Protección del individuo*. Por su «cláusula escatológica» frente a toda concepción abstracta del progreso y del humanitarismo, la Iglesia protege a los hombres concretos, que viven en cada momento, de

ser considerados únicamente como material y medio para la construcción de un futuro tecnológicamente superracionalizado. Ella critica el intento de considerar al individuo como una mera función de un proceso social orientado tecnológicamente. Es cierto que también en nuestras utopías sociales suele haber un concepto positivo del individuo. Pero ¿no es verdad igualmente que el individuo, en este caso, es tomado en consideración cuando es el protagonista de un alumbramiento de nuevas posibilidades sociales y, por tanto, en cuanto anticipa en sí mismo de forma revolucionaria el proceso de la sociedad; es decir, en cuanto que él es ya lo que los demás habrán de ser un día? Mas ¿qué será entonces de los pobres y de los oprimidos, que lo son precisamente porque no pueden llegar a adquirir esta categoría de protagonistas? En este caso, la «cláusula escatológica» de la Iglesia, con su fuerza institucionalizada de crítica frente a la sociedad, deberá proteger al individuo que carece de un puesto y un valor definido en el progreso de la humanidad.

b) *Crítica del totalitarismo.* Creo que una ulterior perspectiva crítica puede ser la siguiente: precisamente hoy, ante los diversos sistemas políticos, la Iglesia deberá resaltar siempre de nuevo, en una postura crítica y liberadora, que la historia en su totalidad se encuentra bajo la «cláusula escatológica» de Dios. Ella deberá poner siempre de relieve que la historia en su conjunto jamás podrá reducirse a un concepto político, en el sentido más estricto de este término, y que, por tanto, la historia globalmente considerada jamás podrá convertirse en el contenido de una actuación política particular. Pues no existe ningún sujeto presunto intramundano que lo sea al mismo tiempo de la historia universal; y siempre que un partido, un grupo, una nación o una clase determinada intentan considerarse a sí mismos como tal sujeto, pretendiendo así convertir la totalidad de la historia en el horizonte de sus propias actividades políticas, desembocan inevitablemente en una ideología totalitaria⁷.

c) *El amor como principio de revolución y de crítica.* Finalmente la Iglesia debe movilizar, precisamente hoy, aquella potencia de crítica que se encuentra en la tradición central del cristiano. Este amor no

⁷ Cf. a este respecto H. Lübbe, *Herrschaft und Planung*, en *Die Frage nach dem Menschen*, Friburgo-Múnich, 1966, 188-211.

debe quedar limitado a una mera relación interpersonal entre un yo y un tú. Tampoco debe ser entendido únicamente como una especie de ayuda caritativa para con el prójimo, sino que deberá ser interpretado y llevado a la práctica en su dimensión social; es decir, el amor habrá de ser entendido como una decisión incondicional en favor de la justicia, de la libertad y de la paz por los demás. En esta concepción, el amor implica una potencia crítica frente a la sociedad, y ello en un doble aspecto.

Por una parte, exige una crítica decidida del poder en sí. El amor no permite pensar en el esquema amigo-enemigo, pues nos obliga —en cuanto «amor a nuestros enemigos»— a incluir a los adversarios en la propia esperanza universal. La credibilidad y la eficiencia de esta crítica del poder en sí dependerán ciertamente de que la Iglesia, que se define a sí misma como la Iglesia del amor, no ostente en su propia estructura la imagen de una religión del poder. La Iglesia no puede imponerse por medio del poder político, pues, en definitiva, no está al servicio de su propia afirmación, sino de la afirmación histórica de la salvación para todos los hombres. Por tanto, la Iglesia no posee poder alguno anterior al poder de sus promesas. Pero ¡esta es, precisamente, una proposición eminentemente crítica! Ella obliga a la Iglesia a una crítica apasionada y siempre nueva del poder en sí y representa una acusación contra la Iglesia cuando esta —como tantas veces ha sucedido a lo largo de su historia— no levanta su voz de crítica frente a los poderosos de este mundo, o lo hace de forma imperceptible y con demasiado retraso; es decir, cuando se solidariza demasiado tarde con todos los hombres oprimidos, sin acepción de personas, o cuando no combate apasionadamente contra toda administración del poder político. Es más: esta retirada por sistema podría llegar a constituir un acto contrario al amor cristiano debido al prójimo, pues los cristianos poseen, por tradición, un principio de crítica frente a este poder.

Finalmente, hay un segundo aspecto que tiene vigencia al hablar del amor cristiano como fuerza de crítica frente a la sociedad. Cuando este amor se moviliza en el plano social como voluntad incondicional de justicia y de libertad para los demás en determinadas circunstancias puede entrañar algo así como una *fuerza revolucionaria*. Donde un *status quo* social suprimido por la revolución no sería ilí-

cita en nombre de este mismo amor tal revolución en favor de la justicia y de la libertad «de nuestros hermanos más pequeños». Por ello es muy serio el reproche de Merleau-Ponty de que hasta ahora no se ha visto a una Iglesia que se haya solidarizado con la revolución porque ella aparece siempre como justa. Nuevamente aparece claro que la tarea de crítica a la sociedad, propia de la Iglesia, desemboca constantemente en una misión de crítica frente a la religión y a la propia Iglesia. Ambas dimensiones se hallan estrechamente vinculadas como las dos caras de una misma moneda.

4. Consecuencias para la autointeligencia de la Iglesia

Esta función de crítica frente a la sociedad no puede realizarse, por tanto, sin una repercusión sobre la propia Iglesia. A la larga, dicha función tiende a una *nueva autocomprensión de la Iglesia* y a una *transformación de su actitud institucional* frente a la sociedad moderna. Desearía analizar sucintamente estos conceptos.

Las reflexiones anteriores partían del hecho de que no ya el individuo, sino la Iglesia como institución, es la portadora de una función crítica frente a la sociedad. Este presupuesto tiene diversos motivos. Uno de ellos procede de la filosofía y la sociología de la moderna conciencia crítica y remite a las aporías en las que se encuentra la crítica individual frente a esta sociedad y sus estructuras anónimas. Postula, por tanto, una institucionalización de esta crítica y exige en consecuencia ciertas «instituciones de segundo orden» que puedan ser sujeto y garantía de la libertad de crítica. ¿Es la Iglesia una de estas «instituciones de segundo orden»? No lo es en su figura y en su forma actual. Yo preferiría decirlo de un modo más atrevido: no lo es *todavía*. Pero ¿cómo y bajo qué condiciones podrá llegar a serlo? ¿Existen signos de que alguna vez lo será? Desearía acabar haciendo antes algunas reflexiones en torno a este tema.

a) *El nuevo lenguaje de la Iglesia*. ¿Qué sucede, en realidad —comenzamos preguntándonos—, cuando la Iglesia de hoy hace alguna manifestación concreta de crítica frente a la sociedad? Ella ha intentado ya tales manifestaciones, por ejemplo, en algunos pasajes de la Constitución pastoral del último Concilio y, de forma más clara y

decidida, en la encíclica *Populorum progressio*. ¿Qué sucedió entonces? La institución eclesial se vio obligada a tomar en cuenta y a elaborar una serie de *informaciones* que no provenían de la simple reflexión teológica y eclesial. Dichas manifestaciones de crítica frente a la sociedad exigen una actitud nueva ante la información teológica. Solo cuando la Iglesia acoge tales informaciones puede brotar de ella un impulso crítico; impulso que no tiende únicamente a reproducir la propia imagen de la Iglesia. Pero, a la larga, estas informaciones van destruyendo esa conciencia monolítica, ajena a toda crítica, dentro de la propia institución eclesial. Además, la información que sirve de base a las manifestaciones de la Iglesia exige también una *nueva forma de expresión y de lenguaje en la misma Iglesia*. Las afirmaciones que descansan en tal información no pueden ser presentadas en un mero esquema doctrinal, sino que exigen la actitud valiente de un lenguaje contingente e hipotético; reclaman una palabra de orientación que no tenga, por una parte, un carácter doctrinal y dogmatizante; pero que tampoco quede, por otra, a merced de la arbitrariedad y de toda ausencia de obligatoriedad. Por eso la precisión en que se halla la Iglesia actual de hablar en módulos de crítica concreta lleva consigo, al propio tiempo, una especie de desmitologización y desritualización de su lenguaje y de sus actitudes. Pues la institución eclesial experimenta actualmente la oposición de la crítica observando que no puede evitar determinados exclusivismos y que deberá arriesgar ciertos elementos provisionales. Si la Iglesia aprende a hablar de este modo, no sobrecargará con una inmovilidad doctrinal las iniciativas sociales de los cristianos concretos, pero al mismo tiempo despojará a estas iniciativas de su arbitrariedad.

b) *Carácter público de la crítica en el seno de la Iglesia*. Con todo lo dicho hasta aquí se halla directamente vinculado un problema ulterior: la crítica de la sociedad por parte de la Iglesia solo podrá continuar siendo eficiente y digna de crédito si se apoya de un modo creciente en una *dimensión pública de la crítica dentro de la propia Iglesia*. Pues ¿quién, si no es esta crítica pública, deberá velar para que la Iglesia como institución no refleje en sí misma precisamente aquellos defectos que critica en los demás? Es verdad que para una descripción de la crítica pública en la Iglesia carecemos, hasta el

presente, de bases suficientes. Permítaseme, por ello, señalar al menos alguna de las tareas que competen a esta crítica pública. Una de estas tareas consistirá en la oposición crítica a todo imperio ideológico por parte de las instituciones eclesísticas; es decir, al intento de imponer, a través de ciertas medidas institucionales, determinadas concepciones o contenidos de carácter político-social y económico. Otra función de crítica consistirá en la demolición de determinadas concepciones imperantes, de forma incontrolada, acerca del medio ambiente; es decir, en una crítica del medio intraeclesial, en el que predomina un determinado estrato social —por lo general el de la burguesía—, mientras que otros estratos son clasificados o relegados de antemano como exóticos. Una ulterior tarea crítica se centra en la demostración del condicionamiento histórico y de la transformación de las concepciones sociales dentro de la propia Iglesia. Por el hecho de que estas transformaciones se realicen con cierto retraso en el tiempo frente a los procesos sociales, son más difícilmente reconocibles, pero no por ello menos existentes. Es también importante —y queremos referirnos a ello como un ejemplo de crítica pública en la Iglesia— la oposición crítica contra las luchas de la Iglesia en frentes falsos. ¡Cuántas veces el ingenio empleado en sostener determinadas actitudes sociales sería suficiente para despertar iniciativas tendentes a la transformación de dichas estructuras! Entonces parece importante una crítica de la eficacia, relativamente pequeña, de la reconciliación y la tolerancia dentro del propio cristianismo. Finalmente, la Iglesia debería manifestarse y actuar como tal —también a nivel institucional— excluyendo de sí misma determinadas actitudes sociales, como, por ejemplo, el racismo, el nacionalismo exclusivista y toda forma de menosprecio de la persona humana. Basten aquí estos ejemplos. La valentía necesaria para lograr esta crítica pública solo podrá surgir de la confianza en una cierta transformación de la actitud institucional de la propia Iglesia. Pero quizá constituya esta confianza una de las más importantes realidades concretas de nuestra eclesialidad actual.

c) *La importancia de la actitud crítica.* Para acabar, una última advertencia: la actitud crítica frente a la sociedad por parte de la Iglesia no puede consistir, dentro de nuestra sociedad pluralística, en la proclamación normativa de una ordenación positiva social; solo po-

drá reducirse a una actuación crítica y liberadora dentro de esta sociedad y frente a ella. En este sentido no es misión de la Iglesia el proponer un sistema de doctrina social, sino la *crítica social*. Como institución particular social, la Iglesia solo podrá formular sin caer en la ideología sus pretensiones absolutas frente a la sociedad si las presenta y las realiza *como crítica*. De esta actitud fundamentalmente crítica frente a la sociedad se deducen dos importantes consecuencias: *por una parte*, se hace patente cómo la Iglesia, aun siendo definida como una institución de crítica de la sociedad, no se convierte, sin embargo, en una ideología política. Y que ningún partido político puede establecerse a sí mismo como crítica ni puede tampoco convertir en el contenido de su actuación política aquello que representa el horizonte de esta crítica eclesial frente a la sociedad: la totalidad de la historia bajo la «cláusula teológica» de Dios. Pues, de lo contrario, el partido vendría a convertirse en romanticismo o en totalitarismo. *Por otra parte*, de esta función crítica de la Iglesia frente a la sociedad se deriva precisamente la posibilidad fundamental de *cooperación* con otras instituciones o grupos no cristianos. La base para esta cooperación entre cristianos y no cristianos entre hombres y grupos de las tendencias ideológicas más diversas no puede ser primariamente una denominación positiva del proceso social, ni tampoco puede consistir en una determinada concepción de lo que será en el futuro la sociedad libre de los hombres. Respecto a esta positividad habrá siempre diferencias de opinión y siempre pluralismo. Este pluralismo en el proyecto positivo de la sociedad no puede ser suprimido, dadas las condiciones de nuestra historia, si no queremos que la manipulación totalitaria ocupe el lugar de una realización libre. Respecto a la cooperación, se nos ofrece, por tanto, en primer término, una actitud y una experiencia crítica y negativa: la experiencia del ser humano amenazado; la vivencia de las amenazas que pesan sobre la libertad, la justicia y la paz. Nosotros no deberíamos infravalorar esta experiencia negativa; en ella se encierra una fuerza positiva elemental de mediación. Aunque no podamos ponernos de acuerdo, de manera directa e inmediata, sobre lo que es positivamente la libertad, la paz y la justicia, poseemos, sin embargo, una larga experiencia común de lo que significan la injusticia y la carencia de paz y libertad. Esta experiencia negativa ofrece la oportunidad para llegar a un acuerdo no tanto en la concepción

positiva de la libertad y la justicia anheladas cuanto en la resistencia de la crítica frente a la angustia y el terror de la injusticia y la falta de libertad. La solidaridad que se apoya en esta experiencia y, por tanto, la posibilidad de un frente común de protesta debe ser estudiado y puesto en movimiento. Pues el peligro de una nueva discordia está demasiado cerca. La irracionalidad de nuestras actuaciones sociales y políticas es demasiado manifiesta. Y aún no hemos desterrado la posibilidad de un «eclipse colectivo». El peligro de discordia, de injusticia y de falta de libertad es demasiado grande para que la indiferencia frente a él no llegue a constituir un verdadero crimen.

DIOS Y LOS MALES DE ESTE MUNDO
Teodicea olvidada e inolvidable

El tema del presente número, «el retorno de las plagas», sitúa finalmente a la teología ante el problema que, en el lenguaje de la Escolástica, se estudia bajo la palabra clave «teodicea». ¿Cómo se compagina el hablar de Dios —fijémonos bien: no de cualquier «dios» inventado por la posmodernidad, sino del Dios recordado en las tradiciones bíblicas, del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, que es también el Dios de Jesús— con las experiencias de los males, de los sufrimientos y de la maldad que existe en el mundo, en el mundo «de Dios»? Han sido y siguen siendo muy diversos los intentos de dar una respuesta teológica, un sentido teológico a los males que hay en el mundo. No podemos ni tenemos por qué estudiarlos detenidamente en el marco del presente artículo¹, tanto más que parto del principio, y trataré de explicarlo, de que para este problema, si se plantea adecuadamente, no hay una «respuesta», no hay una «solución», con que la teología pueda zanjar definitivamente la cuestión. Siempre que se habla de Dios en el sentido de las tradiciones bíblicas, se impone tratar de la cuestión de la teodicea. Esta es y sigue siendo «la» cuestión escatológica. ¿Qué significa todo ello?

¹ De manera concisa, pero convincente, K. Rahner critica en su breve trabajo titulado *Warum lässt Gott uns leiden?* («¿Por qué Dios hace que suframos?», *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 450-466) los intentos corrientes por dar sentido al sufrimiento y a los males que hay en este mundo.

La teodicea del Éxodo, la teodicea de Job

El tema del presente número de *Concilium* enlaza con unas palabras que nos resultan familiares por las tradiciones bíblicas: las denominadas «plagas de Egipto». En el libro del Éxodo se describen detalladamente esas plagas, y se aduce también una «justificación» para esa dolorosa aflicción que se hizo caer sobre Egipto. En efecto, se trata de una acción divina de castigo contra el corazón, pecadoramente endurecido, del Faraón egipcio, que impide la salida de Israel hacia su liberación. Un mal que se inflige como castigo por el pecado: se trata de un motivo que retorna sin cesar, hasta nuestros mismos días, para dar una «respuesta justificativa» al problema de la teodicea. Claro que en las mismas tradiciones bíblicas hay ya una historia contraria a esta teodicea del Éxodo. Se trata de la teodicea de Job. En efecto, esta teodicea de Job nos hace ver claramente (y encuentra en los correspondientes pasajes narrativos incluso la aprobación de Dios) que precisamente las plagas que se abaten sobre Job —sus sufrimientos y sus desgracias— no tienen nada que ver con un pecado suyo, con un delito suyo ante Dios. ¡Aquí sufre un justo, un inocente! ¡Por tanto, no hay conexión causal entre el sufrimiento y la culpa!

«La» cuestión escatológica

Para hacer justicia a la complejidad de la cuestión de la teodicea, propongo que tomemos como punto de partida, no directamente las «plagas», los «males de este mundo», sino lo que yo llamaría aquí la «historia de los sufrimientos de los hombres»². Esta categoría mental de la historia de los sufrimientos deja sin efecto, a mi parecer, la conocida distinción entre los «males físicos» (*mala physica*: catástrofes de la naturaleza, epidemias, enfermedades...) y los «males morales» (*mala moralia*: la culpa, la maldad...); pero sobre todo impide una precipitada ontologización del problema, tal como la conocemos por la historia de la teología y de la filosofía, sobre todo por

² Sobre este enfoque, véase mi estudio: «Cómo hablar de Dios frente a la historia del sufrimiento del mundo», *Selecciones de teología* 130 (1994) 99-106.

todos los intentos de explicación dualísticos o cuasi-dualísticos, propuestos por ejemplo en la teodicea de la gnosis y en las reapariciones de ideas gnósticas en el seno del cristianismo³. Pues bien, si enfocamos el tema como la «historia de los sufrimientos de los hombres», entonces no entenderemos ya erróneamente la teodicea como el intento de una «justificación de Dios», llevada a cabo de manera tardía y, en cierto modo, obstinada por parte de la teología, a la vista de los males, de los sufrimientos y de la maldad que hay en el mundo, sino que conoceremos que, en la teodicea, se trata —y, por cierto, exclusivamente— de la cuestión de saber cómo se puede hablar en general de Dios, a la vista de la historia de los sufrimientos abismales del mundo: de ese mundo al que reconocemos en la fe como la creación divina. Este problema no debe ser eliminado ni transferido por la teología; se trata, como ya dije, de «la» cuestión escatológica, la cuestión para la cual la teología no elabora una respuesta que lo reconcilie todo, sino para la que tiene que buscar incesantemente de nuevo un lenguaje y una praxis que la haga inolvidable.

Dos críticas fundamentales

Naturalmente, hay objeciones contra semejante concepción «débil» de la teodicea. Estudiaré —con toda brevedad— dos críticas fundamentales, a saber, las protestas que se formulan en nombre de la razón (1) y las protestas que se formulan en nombre de la doctrina cristiana (2).

1. Esta concepción de la teodicea ¿no se halla en contradicción con un principio de la razón humana, como el que se expresa por ejemplo en el principio de economía (*lex parsimoniae*) de Occam («Ockam's razor»): *Entia sine ratione non sunt multiplicanda*? Aplicándolo a nuestro tema: ¿No estará indicado por motivos racionales el

³ Véanse, a propósito, las investigaciones de H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Fráncfort 1974). Th. W. Adorno señaló que los conceptos de teología que argumentan ontológicamente vienen a parar en una ontología de las torturas infligidas a la criatura. Véase actualmente, a propósito de esta cuestión, el estudio sobre Adorno realizado por J. A. Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung* (Münster 1995).

dejar a un lado y olvidar una cuestión para la que, según se admite, no hay respuesta? Pero ¿qué sucederá si los hombres, un día, solo pueden defenderse con el arma del olvido contra la desdicha del mundo, si solo pueden edificar su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia, eso si es verdad que el tiempo es lo único que cura todas las heridas (y algún día también la herida que lleva el nombre de Auschwitz)? ¿De que se iba a nutrir entonces la rebelión contra lo absurdo del sufrimiento en el mundo? ¿Qué es lo que inspirará entonces la atención al sufrimiento ajeno y la visión que anhela una justicia nueva y mayor? ¿Qué quedará cuando se haya consumado esa amnesia cultural? ¿Qué quedará? ¿El hombre? ¿Qué hombre? Me parece a mí que, en este caso, invocar la autoconservación de lo humano es una apelación demasiado abstracta. Esa apelación brota no raras veces de una antropología a la que se le ha ido de las manos, hace muchísimo tiempo, la cuestión acerca del mal y la «intuición de la teodicea» en la historia de la humanidad, y que olvida que no solo el ser humano individual sino también la «idea» del hombre es vulnerable, más aún, destructible.

2. La concepción «débil» de la teodicea, aquí presentada, ¿no estará en contradicción con la comprensión teológica del cristianismo, tal como se ha ido formando a lo largo de siglos? ¿No será entonces el cristianismo la respuesta lograda, y con ello la paralización de aquel problema de la teodicea que, en forma de lamento, de clamor y de expectación no mitigada, ha acompañado siempre a la historia de la fe de Israel, tal como se refleja en los salmos, en Job, en las lamentaciones y en muchos pasajes de los libros proféticos? La cristología, y sobre todo la soteriología cristiana, ¿no será la respuesta a la cuestión acerca de la historia de los sufrimientos de los hombres en la creación —una creación buena— de Dios?⁴

⁴ Sobre las aporías de la posición clásica de san Agustín y de los intentos actuales de «dar una respuesta» al problema de la teodicea hablando del Dios que sufre, véanse todos los artículos que aparecen en la obra: J. B. Metz (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino (Estella 1996). Véase también: W. Gross / K.-J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Heil*». *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* (Maguncia 1992).

Pero aun la cristología de los cristianos no carece de inquietud escatológica. No solo Israel se transformó incesantemente en un país de escatológico «clamor de la tierra»⁵, sino que también el Nuevo Testamento, la biografía de la cristiandad incipiente, termina, como es bien sabido, con un clamor, con un clamor que entonces se hace cristológicamente agudo, y que entretanto se ha hecho enmudecer, casi siempre con ideas míticas o de una hermenéutica idealista. En su estudio «¿Por qué Dios hace que suframos?»⁶, menciona Karl Rahner un relato de Walter Dirks, citado desde entonces con mucha frecuencia acerca de una visita a Romano Guardini, que se encontraba ya marcado por la muerte inminente, un relato en el que se ve con dramática claridad hasta qué punto el problema de la teodicea inquieta incesantemente a toda la doctrina cristiana: «El que lo ha vivido no olvidará jamás lo que aquel anciano moribundo le confió en su lecho de su enfermedad. En el Juicio Final, él no dejaría solo que le interrogaran, sino que también él haría preguntas; confiaba plenamente en que el ángel no le negara la respuesta a la pregunta a la que no le había podido responder ningún libro, ni siquiera la Sagrada Escritura, ningún dogma, ninguna enseñanza del Magisterio, ninguna “teodicea” ni teología, tampoco la propia teología: ¿Por qué, oh Dios mío, para la salvación, los terribles rodeos, el sufrimiento de los inocentes, la culpa?». ¿A qué venía la carga y la exigencia excesiva impuesta por la historia de los sufrimientos de los hombres? ¿A qué venía la culpa? Esta pregunta aclaratoria subsiste: *Cur peccatum?* Esta cuestión «primordial» de la teodicea no brota de un culto típicamente intelectual a la formulación de preguntas, un culto que precisamente estuviera muy alejado de los que sufren. No preguntas vagas y difusas, sino una pregunta aclaratoria, formulada apasionadamente, forma parte de aquella experiencia de Dios, sobre la que los cristianos querrían que se les instruyera, incesantemente. Y esto, principalmente, porque la mística que Jesús vivió y enseñó no es propiamente una mística de los ojos cerrados, sino una mística de los ojos abiertos, que se siente obligada por la forma intensa en que percibe el sufrimiento ajeno.

⁵ Es una formulación de Nelly Sachs.

⁶ Véase *supra* nota 1.

La primera mirada de Jesús

El cristianismo comenzó como una comunidad de relato y conmemoración y en la que se iba en seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se había dirigido, no al pecado de los otros, sino al sufrimiento de los otros. Esta sensibilidad para el sufrimiento ajeno, esta atención prestada al padecimiento de los otros (incluido el sufrimiento de los enemigos), demostrada en la propia conducta, constituye el centro de la «nueva manera de vivir» que se vincula con Jesús. Es la expresión más convincente de aquel amor que Jesús nos pide y que él confía que tengamos, cuando —siguiendo enteramente las enseñanzas de su herencia judía— expone la unidad íntima que existe entre el mandamiento del amor a Dios y el mandamiento del amor al prójimo.

Hay parábolas de Jesús en las que él narra lo que es un memorial de humanidad. Una de las parábolas más conocidas es la parábola del «buen samaritano», con la que Jesús ilustra cómo es ese amor. El criterio de la parábola es... el sufrimiento ajeno. En ella vemos (en las imágenes de una sociedad provinciana arcaica) cómo una persona se halla malherida en medio del camino, porque ha caído en manos de unos malhechores que lo desvalijaron y golpearon. Un sacerdote y un levita ven al herido, pero pasan de largo, porque tienen intereses más importantes que atender. Quien busca a «Dios» en el sentido que Jesús enseña, no conoce «intereses más importantes que lo disculpen. Jesús confiere a los que sufren una autoridad a la que nadie puede rehusar obediencia (ni siquiera invocando «intereses superiores»). Esa autoridad de los que sufren es la única autoridad en la que se manifiesta a todos los hombres la autoridad de Dios que juzga al mundo: Mt 25,31-46. En la obediencia a esa autoridad se constituye la conciencia moral; y lo que nosotros llamamos la voz de la conciencia, es nuestra reacción al ser visitados por ese sufrimiento ajeno.

Sin embargo, el cristianismo perdió muy pronto su elemental sensibilidad hacia el sufrimiento. La cuestión que inquietaba a las tradiciones bíblicas y que interrogaba acerca de la justicia para los que sufrían injustamente, sufrió muy pronto una refundición y se convirtió en la cuestión que interroga acerca de la redención para los

culpables. Y así la teología pensaba que podía extraer al cristianismo el aguijón del problema de la teodicea. La cuestión del sufrimiento se vio metida en un círculo soteriológico. El cristianismo se transformó de una religión primariamente sensible al sufrimiento en una religión primariamente sensible al pecado. La primera mirada no se dirigía ya al sufrimiento de esas criaturas, sino a las culpas de esas criaturas. Esto paralizó la sensibilidad para el sufrimiento ajeno y oscureció la visión bíblica de la gran justicia de Dios, quien, según Jesús, se preocupa del hambre y de la sed de todos.

Preguntas sobre la aventura de la teodicea

En este estudio se trataba sobre todo de ofrecer una reflexión de fondo sobre la cuestión que interroga acerca de Dios y de los males que hay en este mundo, acerca de la suerte y de la permanente significación del problema de la teodicea para el cristianismo. Ahora bien, esta concentración en el problema de la teodicea ¿no está demasiado marcada por la resignación y la evasión? ¿Hay oídos abiertos para el cristianismo de la intensificada sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno? ¿No deberá protegernos la religión contra el dolor de la negatividad? La religión, si está al servicio de algo, ¿no estará al servicio del triunfo de lo «positivo», de la optimización de las oportunidades de supervivencia? Y, finalmente, esa sensibilidad hacia el sufrimiento, a la que aquí nos referimos, ¿no es algo muy difícilmente accesible a los jóvenes, y que muy difícilmente se puede hacer accesible a ellos? La juventud y la teodicea ¿no será una combinación condenada de antemano al fracaso?

Aquí solo podré responder formulando una contrapregunta: ¿A quién se puede pedir que preste al sufrimiento ajeno la atención a que aquí nos referimos, la actitud de la empatía y lo exagerado de ella («No hay sufrimiento alguno en el mundo que no nos atañe a nosotros»⁷)? ¿A quién se le puede pedir la idea aventurera de existir para otros, antes de haber recibido nada de ellos? ¿A quién puede ofrecérsele la «manera diferente de vivir» que con ello se sugiere? ¿A quién,

⁷ Es una formulación de Peter Rottländer.

pregunto yo, sino precisamente a los jóvenes? ¿Acaso hemos olvidado por completo que el cristianismo comenzó antaño como una revolución de jóvenes dentro del mundo judío de aquel entonces?

¿Es que el cristianismo se ha hecho ya demasiado viejo para la sensibilidad al sufrimiento exigida por Jesús? El rechazo de la teodicea ¿es realmente la señal de un cristianismo vivo, o no será más bien la señal de un cristianismo que está envejeciendo? Cuanto más antiguo es el cristianismo, tanto más «afirmativo» parece hacerse, tanto más cierra sus filas para hacer frente a las adversidades que hay en la creación. El órgano de la sensibilidad hacia la desdicha ajena se atrofia; la firmeza de la fe se va convirtiendo secretamente en firmeza para el aturdimiento. El que ahora tiene todavía preguntas que hacer, el que dirige apasionadas preguntas a Dios pidiendo aclaración, se hace sospechoso de desatar la lengua únicamente para la duda o de propagar el culto a la negatividad. En semejante actitud se refleja, creo yo, la forma específicamente cristiana de fundamentalismo. Semejante forma de fundamentalismo es un síntoma de envejecimiento, que no se atreve a mirar realmente a la cara a los rasgos negativos del mundo. Para él se ha perdido ya la primera mirada —la mirada prioritaria— de Jesús.

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

Cuando en esta valoración de un «fundador de *Concilium*» sitúo por primera vez el impulso para el problema de la teodicea en la obra de Metz, no sigo el momento de la publicación de sus contribuciones en la revista, sino que sitúo la contribución posterior (1997) antes de la anterior (1968) por la que llegó a ser conocido: la «teología política»¹, a la que sacó de su rincón de derecha afirmativa de un triunfalismo institucional y le dio un nuevo fundamento². Sus libros fueron a menudo la chispa inicial de un nuevo pensamiento teológico social y autocrítico³. Era un maestro del ensayo teológico mordaz, como descubrimos en la siguiente reflexión.

¿Cómo se puede relacionar a Dios con las experiencias del mal y la maldad? El punto de partida de Metz es que no hay «respuesta», no

¹ Véase en *Concilium*: «Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable» (1997), «La función social de la Iglesia a la luz de la teología política» (1968). El título en alemán es: «Das Problem einer "politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit». Remito a la contribución de Hille Haker en *Concilium* 2007 para una valoración precisa de la enseñanza de Metz sobre la «compasión» como «programa mundial del cristianismo».

² El título alemán «Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit» no deja tan clara la crítica institucional como el título inglés, que sustituye «institution» por «praxis».

³ *Teología del mundo* (1968), *La fe en la historia y la sociedad* (1974), *Gott nach Auschwitz* (1979); *Más allá de la religión burguesa* (1980), *Zum Begriff der Politischen Theologie* (1997).

hay «solución» por parte de la teología de forma sistemáticamente satisfactoria. Sigue siendo una cuestión escatológica que se responde de diferentes maneras. En el libro del Éxodo, el mal cometido contra el pueblo de Dios es respondido por las plagas que Dios inflige a Egipto. Este panorama es diferente en el libro de Job. Sus «plagas» no son un castigo, sino que vemos a un inocente que sufre. Así que no hay una relación causal entre el pecado y el castigo (como una plaga).

Para la historia humana del sufrimiento, para el sufrimiento en la creación, se aplica primero la distinción entre el mal físico y la culpa moral. Si partimos, en cambio, del sufrimiento de los que viven, dice Metz, ya no debemos tratar la teodicea como una cuestión en la que, frente a este sufrimiento, hay que justificar a Dios como autor o espectador. Si creemos en el mundo como creación de Dios: ¿por qué existe en él este sufrimiento? Si la caracterizamos con Metz como una cuestión escatológica, no podemos responderla retrospectivamente: miramos hacia delante, hacia la respuesta escatológica. Vivimos en esta tensión con el intento de encontrar un lenguaje para ello y con una práctica que sostiene la cuestión, es decir, que siga trabajando en ella.

En cambio, Metz afirma dos «preocupaciones fundamentales»: una por parte de la razón ilustrada y otra por parte de la «doctrina» cristiana. Con respecto a la primera preocupación se refiere a la navaja de Ockham: la acumulación de respuestas ambiguas a una pregunta inequívoca no sirve de nada. En estas respuestas, argumenta, hay un intento de contrarrestar la desgracia, de superarla y de olvidar a las víctimas, es decir, una amnesia. En este contexto, Metz habla de «Auschwitz», el nombre de la violación de la idea de humanidad por excelencia. La segunda preocupación proviene de la concepción del cristianismo como la respuesta final a la necesidad de redención del hombre y de la creación.

Según Metz, en el cristianismo sigue existiendo una inquietud escatológica, a menudo encubierta o disimulada. Hay que mantenerla despierta o despertarla. Porque no solo en la historia del sufrimiento de Israel, sino también en la historia del cristianismo, el grito de los que sufren no enmudece. Con Karl Rahner y Walter Dirks, Metz habla de la pregunta de Romano Guardini en el lecho de muerte:

¿Encontraré finalmente en la muerte la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento de los inocentes? ¿Por qué los culpables se convierten en culpables?

La respuesta no puede darse desde el culto especulativo al pensamiento. El grito debe penetrar en los propios interrogadores como una experiencia profunda de contraste. Los oídos y los ojos no deben cerrarse para pensar en ello, sino que deben permanecer abiertos. Esta es la concepción que tiene Metz de la «mística»: ojos abiertos, mirada atenta. Además, Jesús no era sensible al pecado sino al sufrimiento. Enseñó la unidad de pensar en Dios y amar al prójimo. En la parábola del samaritano queda claro qué práctica entiende Dios y cuál es, por tanto, la que tiene en mente Jesús. Al amar al prójimo se hace evidente quién es «idem» con Cristo (cf. Mt 25,31-46).

La sensibilidad al sufrimiento es elemental para el cristianismo. El sufrimiento es el centro de un «círculo escatológico». El cristianismo, erróneamente, se volvió más bien sensible a señalar y combatir el pecado y a la retribución o el perdón de la culpa. Así, el origen cristiano en Jesús se «paralizó». El cristianismo también se volvió «afirmativo»; apenas percibió sus fracturas.

La verdadera aventura del cristianismo es la apertura de los oídos y los ojos al sufrimiento que conducen a una práctica ineludible. No se permite la renuncia ni las maniobras evasivas. Tal maniobra sería toda apertura acrítica de las «perspectivas» como esperanzas. «Esa sensibilidad hacia el sufrimiento, a la que aquí nos referimos, ¿no es algo muy difícilmente accesible a los jóvenes, y que muy difícilmente se puede hacer accesible a ellos? La juventud y la teodicea ¿no será una combinación condenada de antemano al fracaso?». Metz le da la vuelta a la cuestión: «Aquí solo podré responder formulando una contrapregunta: ¿A quién se puede pedir que preste al sufrimiento ajeno la atención a que aquí nos referimos, la actitud de la empatía y lo exagerado de ella [...], pregunto yo, sino precisamente a los jóvenes?». ¿Qué habría pensado de los «Viernes por el Futuro»?

Según Metz, la teología es una ciencia de rupturas, no una fortaleza de respuestas evasivas. Necesita el «lenguaje de la duda» y la «experiencia de la negatividad» en lugar de demostrar, sospechar y

acusar a este lenguaje por sus afirmaciones⁴. Los teólogos no tienen un conocimiento revelado de todo. Sus respuestas son fragmentarias, pero no por ello se les exige de darlas.

¿Todo el sufrimiento que le sobreviene al ser humano ya le corresponde a Dios de antemano? Metz se opone a la idea de una «pasión amorosa» de Dios (idea de Jürgen Moltmann). Para él, la compasión está enraizada cristológicamente en la humanidad de Dios.

Por esta razón, Metz exigió desde el principio una teología después de Auschwitz como «teología política». Reconoció muy pronto (1965) que el «mundo» es un «lugar» teológico, no lo opuesto a la acción salvífica de Dios. Los que creen en la creación creen que la existencia del mundo debe ser creada y mantenida en cada momento. No hay un cuándo para la creación porque el tiempo también se crea primero. Dios también crea el tiempo, pero no actúa en categorías temporales. Lo único que surge de la encarnación es que Dios tiene su «dónde» en el hombre.

Según Metz, la crisis de la Ilustración descrita por la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt es la «crisis radical» de la «teología metafísica como defensora teórica del proceso de adhesión entre el mensaje cristiano de salvación y la realidad sociopolítica». Por el contrario, la privatización de la fe como asunto interpersonal se impuso en las versiones trascendental, existencial y personalista. Por lo tanto, la teología no debe ser simplemente «desmitologizada» sino desprivatizada.

Esto da lugar a una «tarea positiva»: la aclaración de las condiciones previas sociopolíticas bajo las cuales no solo es posible la Ilustración, sino también la vida en libertad. Así que la «libertad trascendental» no es el requisito para la praxis, sino al revés: la praxis como inclusión de la libertad trascendental. No es «teoría pura», sino teoría en la práctica. La «praxis» es entonces «el despliegue de la poten-

⁴ Véase también el estudio literario-teológico de Regina Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz, Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage* (Studien zu Theologischen Ethik 43) (Friburgo de Brisgovia: Universitätsverlag, 1992). Se refiere entre otros a Metz y Moltmann.

cia social de la fe». La escatología no existe «en privado», su «reserva» debe convertirse en dialéctica. «Toda teología escatológica debe, pues, convertirse en una teología política como teología (socialmente) crítica» (496). Se trata de una orientación básica de toda teología y de la Iglesia. ¿Y de la Iglesia? No solo nos hacemos esta pregunta hoy. Sin duda, Metz considera que la «institucionalización no es una represión, sino que *hace posible* una conciencia crítica».

Por supuesto, esto también le plantea preocupaciones: ¿pueden las instituciones ser críticas? Y ¿tiene la Iglesia siquiera la constitución básica para esto? Metz dice que esto solo será posible con «una nueva práctica de la Iglesia. ¿Cabe esperarla? Yo creo que sí» (407). Para ello, plantea las siguientes exigencias: más protección de la individualidad en y a través de la Iglesia; crítica de los sistemas totalitarios (¡1968!); la vida como crítica de la violencia y voluntad de justicia y como habilitación de la violencia revolucionaria en nombre de los pobres.

Metz exige así a la Iglesia una «transformación de su comportamiento institucional». Incluso entonces, no pensaba yo que se cumplieran tales esperanzas: de un «nuevo lenguaje de la Iglesia», de una «esfera pública crítica en la Iglesia» y de una «crítica social de la iglesia... en cooperación con “instituciones y grupos no cristianos”». Todo esto existe desde la época en que se escribió esta contribución de Metz (1968), pero solo en el individuo, «*plurale tantum*», y, en mi opinión, no en el conjunto institucional de la Iglesia⁵.

Me parece que lo que pedía Metz puede leerse sistemáticamente en los «Análisis del enfoque y la situación de la formación de la teoría teológica» de Helmut Peukert, unos años más tarde⁶. La teología fundamental de Peukert excluye la cuestión de la Iglesia.

⁵ En las obras fundamentales de Metz, todavía no hay rastro de la problemática feminista que *Concilium* destapó y propagó. Pero se mostró abierto en la revista a su conexión con la teología de la liberación, a la que apoyó. En memoria de Colón, quiso presentar la conversión del centrismo europeo «monocéntrico» a la «Iglesia mundial policéntrica» como una visión en el número conmemorativo de la revista.

⁶ Cf. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Düsseldorf,

¿Cómo puede mediar la teología —como reflexión fundamental cristiana orientada a la práctica— con la Iglesia como ámbito institucional? Esta cuestión también se refiere a la historia posterior de la Iglesia y de *Concilium*. En la ética, la cuestión de la praxis se plantea tanto de forma reflexivo-crítica como cooperativa. En 1968 —¡Soy testigo!— la reflexión sobre la ética era principalmente eclesial. Hoy no lo es. A la inversa: la Iglesia está moralmente a prueba. Tiene más que ver con ella misma.

Cuando en la década de 1980 confronté a Metz con la ética teológica de Tubinga como una «ética autónoma», es decir, una ética de autocompromiso con los valores y normas generales establecidos en los Derechos Humanos, él se refirió a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, a la que yo también me vinculé con gusto. Habermas, en su revisión de la historia de la filosofía, señaló la importancia de la «historia bíblica de la salvación» para los pasos de la Ilustración. Metz, doctorado en ambas materias, había facilitado este diálogo con la filosofía.

Cuando recordamos 1968 y 1997 —es decir, una generación de *Concilium* que continuó durante este tiempo con otra generación, de la que yo también fui miembro activo desde 1979 hasta 2001— recordamos un curso tenso con algunas auto-renovaciones⁷. Se trata de averiguar lo que soñaron en su día los «fundadores» de la revista en Saarbrücken (Metz fue el más joven como ayudante de Rahner). Por encima de todo, queda la cuestión de si «la Iglesia, incluso con el impulso del Vaticano II, que hasta ahora se ha detenido a menudo, no necesita ser pensada más allá de sí misma».

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

1976, Fráncfort del Meno, 1978), especialmente sobre la «comunidad de comunicación ilimitada» y la «aporía de la solidaridad anamnética», 300-310.

⁷ Pienso, sobre todo, en la equiparación de la teología de la liberación y la teología feminista con la teología de las materias establecidas. En ambos casos, también podemos hablar de «fundadores»: Gustavo Gutiérrez y Elisabeth Schüssler Fiorenza.

A LA BÚSQUEDA DE UN «ETHOS» BÁSICO
UNIVERSAL DE LAS GRANDES RELIGIONES
Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea
ante el horizonte global

I. Peligro de un vacío de sentido, de valores y de normas

Por qué el hombre debe hacer el bien y no el mal? Las preguntas elementales son con frecuencia las más difíciles, y hoy tales preguntas ya no se plantean solo para el Occidente «permissivo». Muchas cosas, costumbres, leyes y usos; muchas cosas que durante siglos fueron evidentes, porque estaban aseguradas por una autoridad religiosa, hoy no son en modo alguno obvias en cualquier parte del mundo. Preguntando concretamente respecto al *mal*:

– ¿Por qué los hombres no deben engañar, estafar, robar al prójimo, cuando esto es ventajoso para ellos y en un caso determinado no hay que temer que uno sea descubierto y castigado?

– ¿Por qué el político debe negarse a la corrupción, cuando puede estar seguro de la discreción de quienes le dan dinero?

– ¿Por qué el hombre de negocios debe poner un límite a su afán de lucro, cuando se predica públicamente sin ningún freno moral la voracidad (*greed*) y se incita al enriquecimiento?

– ¿Por que los investigadores de los embriones no deben desarrollar una técnica de reproducción comercial que fabrique embriones perfectos y arroje los desechos a la basura?

Pero la pregunta no se dirige solo al individuo: ¿por qué un pueblo, una raza, una religión, no deben, cuando disponen de los medios necesarios para ello, odiar, hostigar y, llegado el caso, exiliar o liquidar a una minoría distinta, disidente, «extranjera»?

O, preguntando respecto al *bien*:

– ¿Por qué los hombres deben ser siempre unos con otros amables, considerados, incluso serviciales?, ¿por qué aun la persona joven debe renunciar al uso de la violencia y optar por principio por la no-violencia?

– ¿Por qué el empresario o el banquero deben comportarse siempre correctamente, aun cuando nadie controle su conducta?, ¿por qué el funcionario sindical debe trabajar no solo para su organización, sino también para el bien común, aun cuando esto perjudique su carrera?

– ¿Por qué en los experimentos y en la terapia del científico de la naturaleza y del especialista de la reproducción el hombre no debe ser nunca objeto de comercialización e industrialización (el embrión mismo como artículo de venta y objeto comercial), sino siempre sujeto de derecho y objetivo final?

Pero también, en sentido muy amplio, hay que preguntar: ¿Por qué un pueblo debe tener para con otro tolerancia, respeto e incluso estima, y lo mismo deben hacer una raza para con otra y una religión para con otra? ¿Por que los que ejercen el poder en las naciones y en las religiones deben comprometerse en todo caso con la paz y nunca con la guerra?

Formulando, pues, una vez más la pregunta básica: ¿por qué el hombre —como individuo, como grupo, nación o religión— debe comportarse de forma humanitaria, realmente humanitaria? Y ¿por qué debe hacerlo incondicionalmente, es decir, en todos los casos? Esta es la cuestión fundamental de toda ética, es decir, de toda doctrina (filosófica o teológica) de los valores y de las normas que deben dirigir nuestras decisiones.

Estas cuestiones fundamentales son planteadas hoy con frecuencia ya por los jóvenes, al menos en nuestras sociedades *occidentales* de la industria, de la prestación y del consumo, con toda franqueza y radicalidad. Muchos de ellos no saben hoy según qué opciones básicas deben tomar las pequeñas o grandes decisiones cotidianas de su vida, qué preferencias deben tener, qué prioridades establecer y qué modelos elegir. Porque las antiguas instancias y tradiciones de

orientación ya han perdido su vigencia. A través de los medios de comunicación, los hombres están solicitados por una multitud de rápidas imágenes, cuyo influjo es con frecuencia más desorientador que orientador para el ámbito privado y para el ámbito público. Desde hace ya tiempo no es un secreto que en las más diversas capas sociales y en todas las edades de la vida reina una manifiesta crisis de orientación, a pesar o a causa del exceso de información; una *crisis de orientación* con la que están relacionados, en pequeña escala, el consumo de droga y la criminalidad de muchos jóvenes, como lo están en gran escala los recientes escándalos —de una magnitud nunca conocida hasta ahora, al menos en Alemania y en Japón— en el mundo de la política, la economía, los sindicatos y la sociedad.

Y una vez que ahora la ideología comunista oficial del Estado se ha desprestigiado ampliamente en los países *orientales* —tanto en los de influencia soviética como en los de influencia china— y la disciplina estalinista de partido ha sido socavada incluso en los lugares en los que aún no se ha derrumbado, aparecerán finalmente, a medida que aumentan la *glasnot* y la *perestroika*, los mismos fenómenos de desorientación no solo en la Unión Soviética, sino también en la católica Polonia (gran parte de los polacos que hasta ahora han llegado a Occidente ya no practican su fe). Pero tanto para los países «capitalistas» como para los «socialistas» no se trata aquí solo de los problemas privados de la *psique* y de la higiene anímica individuales, sino de un problema político de primera magnitud. El hecho de que cada vez más personas, y sobre todo jóvenes, estén prácticamente ante un vacío de sentido, de valores y de normas, tiene que inquietar a todos los responsables del Estado, la Iglesia y la sociedad. La total abstinencia política, el gamberrismo futbolístico y el alcoholismo de los años ochenta no son menos inquietantes que la renuncia política, el revolucionarismo, la protesta violenta e incluso el terrorismo del final de los años sesenta y del de los setenta.

Y por lo que respecta a los *países que están entre los bloques*, a la vista de estos «efectos secundarios» de la modernización y secularización occidentales, tal como penetran cada vez más en la India, en el Sudeste asiático, en los países árabes y en el África negra, ¿no se pueden entender los enérgicos reproches dirigidos a «Occidente» de que destruye las antiguas formas de vida, las percepciones de valores

y las formas de conducta derivadas de ellas, sin poner en su lugar otras nuevas y mejores? ¿Qué autoridad vale, pues, ahora en la familia, en el Estado y en la sociedad para aquellos hijos e hijas emancipados a la manera occidental o «contagiados», que ahora, según la «ética capitalista», solo quieren hacer dinero, avanzar en su profesión y gozar en privado, gozar, a ser posible, sin arrepentimiento?

II. ¿Democracia sin moral?

De hecho, por parte no occidental está muy extendida la crítica de que Occidente ha aportado mucho al mundo, pero no solo bueno:

– *Ciencia*, pero no la sabiduría para impedir el abuso de la investigación científica (¿por qué no pensar también en Japón en la producción industrial de la materia humana?).

– *Tecnología*, pero no la energía espiritual para mantener bajo control los riesgos imprevisibles de una alta tecnología de gran eficacia (¿por qué no trabajar también en la India y en Pakistán para producir la bomba atómica en vez de remediar la miseria de las masas?).

– *Industria*, pero no la ecología para oponerse a una economía en continua expansión (¿por qué no talar en Brasil bosques tropicales por kilómetros cuadrados?).

– *Democracia*, pero no la moral que pudiera contrarrestar los masivos intereses de poder de los diversos individuos y grupos (¿qué se puede hacer ya contra el cártel de la droga en Colombia, contra la corrupción en el partido del Congreso indio, en el partido Nacional-Liberal japonés o en el Zaire de Mobutu?).

Así pues, precisamente las elites intelectuales de los países del Tercer Mundo ven con creciente desconfianza las grandes conquistas occidentales: ¿qué relación tiene la democracia moderna con la moral? Debería ser obvio que aquí hay un problema fundamental de la democracia de Occidente, sobre el que no se debería moralizar autojustificándose, sino reflexionar en actitud autocrítica. Porque el Estado liberal-democrático —en oposición al autoritario clerical o al moderno-totalitario— tiene que ser, a partir de su autocompren-

sión, ideológicamente neutral; esto significa que ha de tolerar diversas religiones y confesiones, filosofías e ideologías. Y esto constituye sin duda un enorme progreso en la historia de la humanidad: el Estado democrático, según su constitución, tiene que respetar, proteger y fomentar la libertad de conciencia y de religión, la libertad de prensa y de asociación, y todo lo que incluyen los modernos derechos del hombre. Pero en todo ello, el Estado no debe desacreditar ningún sentido de la vida ni estilo de vida, no debe prescribir legalmente valores supremos y normas últimas, si no quiere violar su neutralidad ideológica.

Aquí está, pues, fundamentado el dilema de todo Estado democrático moderno (ya sea en Europa y América o en la India y Japón): lo que no debe prescribir legalmente es aquello de lo que al mismo tiempo depende. Porque existe un amplio acuerdo en que, sin un mínimo consenso básico respecto a determinados valores, normas y actitudes, no es posible una convivencia humana digna, ni en pequeñas ni en grandes comunidades, ni tampoco puede funcionar una democracia moderna, sino que, como demostró, por ejemplo, la República de Weimar de 1919 a 1933, se hunde en el caos o en una dictadura.

III. El consenso fundamental necesario

¿Qué significa un mínimo consenso fundamental? Lo explico señalando algunos puntos:

– *La paz interna* de una comunidad mayor o menor presupone el acuerdo de que los conflictos sociales se resolverán sin violencia.

– *Los ordenamientos económico y jurídico* presuponen que la comunidad quiere atenerse a un orden y a unas leyes determinadas.

– *Las instituciones* que sostienen tales ordenamientos y que, sin embargo, están sometidas a un continuo cambio histórico presuponen que, al menos tácitamente, se renueva sin cesar el asentimiento a ellas.

Pero ¿qué sucede cuando se da precisamente el caso contrario y en el mundo tecnológico abstracto e inabarcable se reacciona con el terror en los enfrentamientos ideológicos?, ¿qué sucede cuando son cada vez más evidentes, en la política, un maquiavelismo craso; en la bolsa, los métodos del tiburón, y en la vida privada, el libertinaje?

A la vista de tantos escándalos públicos se suele reclamar más reglamentación y control. Pero, por importantes que sean la reglamentación y el control legales, no pueden sustituir la orientación ética fundamental. Más normas de tráfico y de conducta, más leyes, prescripciones y formularios no hacen precisamente encontrar el camino al hombre, ya agobiado de sobreinformación y sobreregulación. Lo que le falta al hombre de hoy no son indicadores, carteles de obligación y de prohibición; lo que le ocurre es que, con mucha frecuencia, no sabe hacia dónde debe conducir; le falta la gran dirección, la meta.

Si se quiere que funcione la sociedad moderna, no se debe desatender la pregunta por las concepciones de la meta y por las «ligaduras» (Ralf Dahrendorf), las *vinculaciones*. Y en la vida del hombre son fundamentales la vinculación a una dirección de la vida, a valores vitales, a normas vitales, al sentido de la vida. Los hombres tienen ahora, por encima de las respectivas naciones y culturas, una necesidad elemental —a menos que haya sido eliminada por completo— de estas vinculaciones fundamentales; los hombres sienten la exigencia de atenerse a algo, de confiar en algo, de tener un puesto en este mundo tecnológico tan inabarcable y complejo y en los avatares de su vida privada, de seguir una línea directriz, de disponer de normas, de tener una idea de la meta; en una palabra: de tener algo así como una orientación ética fundamental. Sin duda, en la sociedad industrial moderna, desorientada por sobreinformación y desinformación, es muy importante la comunicación abierta en todas las direcciones, tan vigorosamente acentuada por la psicología social; como lo son también los modelos de una «Alternative Dispute Resolution», propuestos por medios jurídicos para la praxis. Pero, por importante que sea todo ello, el hombre no podrá comportarse de manera verdaderamente humana, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, sin una vinculación al sentido, a valores y normas —que, desde luego, jamás deben ser para el hombre cadenas y

grillos, sino ayudas y apoyos—. Pero ¿qué significa orientación ética fundamental? Precisamente los hombres religiosos deben preguntarse aquí de forma autocrítica: *¿No pueden los hombres vivir moralmente aun sin religión?*

No hay duda de que, durante milenios, las religiones fueron aquellos sistemas de orientación que constituyeron la base para una determinada moral, la legitimaron, la motivaron y, con frecuencia, también la sancionaron con castigos. Nadie puede negar que las religiones, realidades históricas ambivalentes como todo lo humano, cumplieron esta función bien y mal. Bien y mal: solo los prejuicios pueden hacer negar que las grandes religiones han contribuido mucho al progreso espiritual y moral de los pueblos. Pero tampoco se puede ignorar que, con frecuencia, también han dificultado e incluso impedido este progreso. Con frecuencia, las religiones se acreditaron menos como motores de reforma (como lo fue, por ejemplo, a pesar de todos los planteamientos unilaterales y puntos débiles, la Reforma protestante), y se manifestaron como bastiones contra la Reforma y la Ilustración (como hizo, ya en los siglos XVI y XIX, y hace hoy de nuevo la Roma vaticana, autocrática y embargada de poder).

Lo positivo y lo negativo puede decirse realmente tanto del cristianismo como del judaísmo y del islam, del hinduismo y del budismo, del confucianismo chino y del taoísmo. En cada una de las grandes religiones hay, junto a una *historia de éxitos* más o menos triunfal (de ordinario, mejor conocida por sus seguidores), una *crónica escandalosa* (más bien silenciada por ellos). Hasta nuestros días ha habido tiempos en los que, como dijo el psicólogo americano Edgar Draper, «la religión institucionalizada no molestó especialmente en sus extravagantes adeptos, salvajes corrientes, ridículos santos, lascivos brahmanes, paranoicos predicadores, trastornados rabís, excéntricos obispos o psicopáticos papas; incluso pareció dispuesta a reconocer fortaleza de carácter a tales herejes, reformadores o rebeldes, que se opusieron a su doctrina» (*Psychiatry and Pastoral Care*, Filadelfia ²1970, 117).

En tales circunstancias, ¿puede extrañar que muchos contemporáneos cultos hayan querido renunciar por completo a la religión, que ellos equiparan al oscurantismo, la superstición y el entonteci-

miento del pueblo? ¿Puede extrañar que en su mayoría ya no se confiesen ateos militantes o agnósticos, pero que en todo caso reivindicquen decididamente el disponer de una orientación básica *aun sin religión* y el poder *llevar una vida moral*?

El hombre religioso no debe eludir esta pregunta: ¿pueden, en realidad, vivir de forma verdaderamente humana, verdaderamente moral, solo las personas religiosas? La realidad está en contra de ello: en nuestra sociedad hay demasiados hombres apenas religiosos e incluso expresamente no religiosos que, a partir de su autopretensión, se proponen llevar una vida no menos moral que los hombres creyentes; más aún, que a veces manifiestan más sensibilidad moral en todos los campos (político-sociales) posibles que determinados hombres «piadosos» (de ordinario, obsesionados con pecados sexuales). ¿Podrá, pues, solo el hombre religioso tener metas y prioridades, valores y normas, ideales y modelos, criterios para discernir lo verdadero y lo falso? ¿Se podrá decir esto a boca llena a la vista de la persona y la obra de un Ernst Bloch, Albert Camus y Bertrand Russell, por mencionar solo, a título de ejemplo, a estas tres figuras representativas de corrientes enteras de nuestro tiempo? El pensador filosófico eminentemente moral Immanuel Kant afirmó de manera convincente para muchos que un hombre, como ser racional, posee una autonomía realmente humana, que, aun sin fe en Dios, le permite realizar muy bien su confianza básica en la realidad y percibir su responsabilidad en el mundo: su responsabilidad ante sí mismo y ante el mundo. Muchos precursores de los derechos humanos, precisamente en Inglaterra y en Francia, fueron notorios *freethinkers*, *libre-penseur*, mientras que muchos adversarios de los derechos humanos fueron creyentes, e incluso notorios mojigatos, entre ellos muchos obispos y papas.

Así pues, también hoy muchos hombres seculares viven una moral que está orientada a la dignidad de cada hombre; y a esta dignidad del hombre pertenecen, según la concepción moderna, la razón y la madurez, la libertad de conciencia y de religión y los restantes derechos humanos, que a lo largo de una prolongada historia —con grandes dificultades y muchas veces en contra de las religiones establecidas— se han abierto camino. Y es de suma importancia para la paz entre los pueblos, para la colaboración internacional en la política, la

economía y la cultura y también para organizaciones internacionales como la ONU y la Unesco, que los hombres religiosos, ya sean judíos, cristianos o musulmanes, hindúes, sijs, budistas, confucianos, taoístas o lo que sea, no nieguen a los no religiosos, que se llaman a sí mismos «humanistas» o «marxistas», que también ellos pueden sostener y defender a su manera la dignidad y los derechos del hombre y un *ethos* humano. En efecto, creyentes y no creyentes sostienen lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas —promulgada después de la segunda guerra mundial, con sus 55 millones de muertos, el 10 de diciembre de 1948— afirma en el artículo 1.º: «Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y de conciencia y deben comportarse unos con otros con espíritu de fraternidad».

Y de aquí se deriva también el derecho a la *libertad religiosa*, que, en consecuencia, incluye en todo caso también el derecho a *no tener religión*: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencias y la de confesar su religión o su fe, individual o colectivamente, así en público como en privado, mediante la enseñanza, la práctica, el culto y el cumplimiento de prescripciones religiosas» (art. 18).

Todo esto se puede fundamentar, al parecer, muy fácilmente con la razón humana sin ninguna doctrina religiosa. ¿Por qué entonces no puede el hombre, como exigía Immanuel Kant en su escrito programático «¿Qué es Ilustración?», superar su «inmadurez culpable», su «incapacidad de servirse de su inteligencia sin estar dirigido por nadie» y emplear su inteligencia para fundamentar una ética de la razón? Esta incapacidad no radica, según Kant, en una «falta de inteligencia, sino de valor»: «¡Ten el valor de servirte de tu propia inteligencia!». Por ello, muchos filósofos y teólogos especializados en ética sostienen y defienden hoy una verdadera autonomía humana en todas las decisiones prácticas del hombre; una autonomía que ni siquiera la fe cristiana puede sencillamente suprimir. Es cierto que precisamente los expertos en ética teológica señalan con razón el peligro de esta autonomía moral. ¿Por qué?

IV. Las dificultades de la razón con la ética

«Pero ¿de dónde tomamos estas normas que nos dirigen y, cuando es necesario, nos señalan los límites? La ciencia de la naturaleza no puede enseñarnos tales normas», afirma un eminente científico, el biólogo de la evolución, y presidente de la Sociedad Alemana de Investigación, Hubert Markel, y advierte al mismo tiempo del peligro no solo de un fundamentalismo anticientífico, sino también de una ciencia «exenta de valor», que ya no nos dice «por qué deberíamos saber lo que ella nos enseña» («Die Zeit» del 8 de septiembre de 1989).

Lo que Theodor W. Adorno y Marx Horkheimer analizaron ya inmediatamente después de la segunda guerra mundial como «la dialéctica de la Ilustración» (1948?) se ha convertido hoy en gran parte en acervo común: en la naturaleza de la misma Ilustración racional está el peligro de que su racionalidad se convierta fácilmente en irracionalidad. No todos los progresos de la ciencia son también progresos de la humanidad. La limitada racionalidad particular de la ciencia y de la técnica no es la total e indivisa racionalidad, la racionalidad verdaderamente razonable. Y una crítica de la razón de carácter radical, es decir, que llegue a las raíces, ataca de forma ineludible precisamente a las raíces de esta razón y disuelve fácilmente toda legitimación razonable de verdad y de justicia. Esta es la razón por la que Adorno y Horkheimer ve la Ilustración enmarcada en un proceso incontenible de autodestrucción y exigen una Ilustración que se trascienda a sí misma.

En efecto, los males producidos por la ciencia de la naturaleza y la tecnología no pueden ser curados simplemente con un aumento de la ciencia natural y de la tecnología. Precisamente los científicos y los técnicos subrayan hoy que el pensamiento científico y tecnológico es realmente capaz de destruir un *ethos* tradicional, que se ha hecho ajeno a la realidad, y mucha de la inmoralidad que se ha extendido en la época moderna no es resultado de mala voluntad, sino «subproducto» de la industrialización, la urbanización y la secularización. Pero el pensamiento científico y tecnológico se han revelado desde el principio incapaces de fundamentar valores, derechos humanos y normas éticas universales.

Más aún: incluso la filosofía tienen hoy dificultades para fundamentar una ética practicable: ¿de dónde deberá tomar los criterios para juzgar los «intereses (Jürgen Habermas) que hay detrás de todo conocimiento»? ¿Cómo podrá distinguir la pura razón entre intereses verdaderos e ilusorios, objetivos y subjetivos, aceptables y rechazables? ¿Cómo podrá establecer prioridades y luego también límites de manera puramente racional? Hasta ahora, al parecer, las fundamentaciones filosóficas de normas concretas apenas han pasado de generalizaciones problemáticas y de modelos pragmático-utilitarios, que de ordinario son demasiado abstractos para el hombre medio y no pueden ser en modo alguno vinculantes para todos. Fallan precisamente allí donde, en un caso concreto —y esto no es tan raro—, se exige del hombre una actuación que no le reporta absoluto provecho y felicidad, sino que más bien puede pedirle una actuación contra sus intereses, un «sacrificio», y en caso extremo, incluso el sacrificio de su vida.

Hay una pregunta, a la que el mismo Sigmund Freud, jurando su ética de la razón, no pudo dar respuesta: «Cuando me pregunto por qué he tratado siempre honestamente de ser amable y, a ser posible, bueno con los demás y por qué no he desistido de ello cuando percibía que de este modo me perjudicaba, porque los otros eran brutales y no merecían confianza, ciertamente no tengo respuesta» (Carta a J. J. Putnam del 8 de julio de 1915, citada por E. Jones, *Leben und Werk von S. Freud*, II, Berna-Stuttgart 1960, 489).

¿Se puede afrontar con la pura razón todo peligro de desarraigo espiritual y de desamparo moral? Naturalmente, dado que las ciencias naturales, la tecnología e incluso la filosofía no ayudan a ello, muchas personas buscan ayuda a su manera: el interés de muchos contemporáneos por los horóscopos, incomprensible para los expertos contemporáneos por los horóscopos, incomprensible para los expertos en astronomía, se debe a esta necesidad de orientación básica para futuras decisiones importantes; y lo mismo cabe decir del ansia generalizada de todo tipo de ayudas psicológicas más o menos serias «para la vida». Pero los problemas *económico-tecnológicos* de nuestro tiempo —desde la energía atómica, pasando por la manipulación genética y la inseminación heteróloga, hasta la protección ambiental y el conflicto Norte-Sur— se han ido convirtiendo cada

vez más en *problemas político-morales* (hecho que también ha percibido el Club de Roma), y estos sobrepasan y exceden también toda psicología y sociología. ¿Quién puede hoy, cuando podemos más de lo que está permitido, decirnos lo que debemos hacer? Es lícito hacer esta pregunta: ¿Pueden quizá todavía las *religiones* aportar aquí una contribución? Desde luego, también la religión tiene hoy sus dificultades netamente específicas.

V. Las dificultades de la religión con la ética

Muchos hombres religiosos —ante todo judíos y cristianos, pero sin duda también los miembros de la religión china— percibieron hace tiempo claramente lo que quizá también en el islam y en el hinduismo otros ven hoy como problema. Una *primera dificultad* es que, al final del siglo XX, podemos menos que nunca extraer *soluciones morales fijas del cielo* o del Tao, o deducirlas de la Biblia o de cualquier otro libro sagrado. Esto no afirma nada contra los preceptos éticos, fundamentados en la trascendencia de la Biblia, del Corán, de la Torá o de las Escrituras hinduistas o budistas. Pero en primer lugar habría que reconocer que, históricamente, las normas éticas concretas, los valores, ideas y conceptos básicos de las grandes religiones se formaron, según todas las investigaciones históricas, en un proceso dinámico-social sumamente complicado. Es fácilmente comprensible que, cuando se manifestaron necesidades de la vida, urgencias e imperativos humanos, se impusieron para la conducta humana principios reguladores de acción, prioridades, convenios, leyes, preceptos, instrucciones y costumbres; en una palabra, determinadas normas éticas. Y así, muchas cosas que se proclaman en la Biblia como mandato de Dios se encuentran ya en el Código de Hammurabi. Esto significa que los hombres tuvieron y tienen que experimentar siempre normas éticas, soluciones éticas en esbozos y modelos, y, con frecuencia, ejercitarlas y acreditarlas a lo largo de generaciones. Tras períodos de concesión y habituación se llega finalmente al reconocimiento de tales normas ya familiares, pero a veces también —cuando los tiempos han cambiado por completo— a su vaciamiento y disolución. ¿Vivimos quizá hoy en una época semejante?

Los hombres religiosos deberían tener también en cuenta una *segunda dificultad*: para todos los problemas y conflictos hay que buscar y estudiar «en esta vida» *soluciones diferenciadas*. Los hombres, sean judíos, cristianos, musulmanes, o miembros de una religión india, china o japonesa, son responsables de la configuración concreta de su moral. Y lo son en la medida en que también ellos parten de sus experiencias, de la diversidad de la vida, y tienen que atenerse a los hechos. Ni siquiera los hombres religiosos pueden dispersarse de adquirir para todos los campos de problemas concretos, desde la ética sexual hasta la ética de la economía y del Estado, informaciones y conocimientos contrastados, y de operar en todas partes con argumentos objetivos, para llegar, de este modo, a decisiones revisables y, finalmente, a soluciones viables. Precisamente los hombres, que con frecuencia viven en las nubes, tendrían que comprender hoy que no deben apelar a ninguna autoridad, por elevada que sea, para privar a los hombres la autonomía intramundana. En este sentido existe plenamente lo que se puso de relieve en la Ilustración: existen, ancladas en la conciencia, una autolegislación y una autorresponsabilidad éticas para nuestra autorrealización y configuración del mundo.

Y los hombres religiosos deberían tener presente una *tercera dificultad*: a la vista de la realidad tan variada, cambiante, compleja y con frecuencia incomprensible, de la sociedad tecnológica, tampoco las religiones pueden menos de utilizar *métodos científicos* para investigar, con la mayor imparcialidad posible, la legitimidad objetiva y las posibilidades de futuro de esta realidad. Naturalmente, no todo creyente medio, sea cristiano, judío, musulmán o hindú, necesita emplear estos métodos científicos. La conciencia precientífica de determinadas normas éticas, en la medida en que existe todavía, obviamente posee también hoy para gran parte de creyentes su importancia fundamental. Y, por fortuna, muchos hombres siguen actuando en determinadas situaciones de manera «espontáneamente» correcta, sin haber leído nunca un tratado de moral filosófica o teológica. Sin embargo, precisamente los juicios erróneos (por ejemplo, respecto a la guerra, a la raza, a la situación de la mujer o a la importancia del control de la natalidad) que a lo largo de la historia reciente se han dado en varias religiones, han mostrado una cosa: la vida

moderna se ha hecho demasiado compleja para que, al determinar normas éticas concretas —precisamente respecto a la sexualidad o a la agresividad, pero también respecto al poder económico o político—, se pueda prescindir, en una ingenua ignorancia de la realidad, de datos y conocimientos empíricos, científicamente seguros.

Esto significa positivamente que una ética moderna necesita hoy estar en contacto con las ciencias naturales y humanas: con la psicología y la psicoterapia, con la sociología y la crítica social, con la investigación de la conducta, la biología, la historia de la cultura y la antropología filosófica. En este punto, las religiones, sus responsables y maestros, no deberían tener ningún miedo de contaminación: precisamente las ciencias humanas les ofrecen una multitud creciente de conocimientos antropológicos relativamente seguros y de informaciones importantes para la acción, y estos pueden utilizarse como ayudas revisables para la decisión aun cuando no pueden sustituir las últimas fundamentaciones del *ethos* humano. Porque precisamente aquí las religiones pueden ofrecer su aportación específica.

VI. Las religiones, posible fundamento del *ethos*

Mantenemos la tesis de que también el hombre sin religión puede llevar una vida auténticamente humana y, en este sentido, moral; precisamente esto es expresión de la autonomía intramundana del hombre. Sin embargo, hay una cosa que el hombre sin religión no puede hacer, aunque aceptara para sí mismo normas morales absolutas: fundamentar el *carácter absoluto y universal* de la obligación ética. No se sabe por qué debo seguir incondicionalmente y, por tanto, en cada caso y en todas partes tales normas, incluso cuando sean por completo contrarias a mis intereses. Porque ¿cuál es, en definitiva, el valor de un *ethos*, si no es, sin ninguna condición ni reserva, incondicional, «categórico» (Kant)?

Sin embargo, de los condicionantes finitos de la existencia humana no se puede deducir un deber incondicional, «categórico». E incluso una «naturaleza humana» abstracta y autónoma (como instancia de fundamentación) apenas podría obligar incondicionalmente a algo. La misma «supervivencia de la humanidad», no amenazada

por el individuo solo, ¿por qué debería exigir tan categóricamente a alguien en persona? Más aún, ¿por qué un delincuente —en el supuesto de que no corra ningún riesgo— no debe matar a sus rehenes, ni un dictador hacer violencia a su pueblo, ni un grupo económico explotar a un país, ni una nación comenzar una guerra, ni un bloque de poder lanzar sin necesidad los cohetes contra la otra mitad de la humanidad, cuando eso precisamente favorece el propio interés y no hay ninguna autoridad trascendente que valga incondicionalmente para todos? ¿Por qué todos deben actuar incondicionalmente de otra manera? ¿Basta para ello el «apelar a la razón»? ¿Y no se fundamentó en el nombre de la «diosa razón» el terror de la Revolución francesa?

Para dar aquí brevemente la respuesta básica se puede afirmar: hoy —tras la glorificación hecha por Nietzsche del «más allá del bien y del mal»— ya no se puede contar con un «imperativo categórico», cuasi inherente a todo hombre, de establecer como norma de la *propia* actuación el bien *de todos* los hombres. La dimensión categórica de la pretensión ética, el carácter incondicional del deber, no se puede fundamentar a partir del hombre, marcado por múltiples condicionamientos, sino únicamente a partir de un *incondicional*: a partir de un Absoluto, que puede proporcionar un sentido trascendente y que abarca y penetra al hombre individual, a la naturaleza humana e incluso a toda la comunidad humana. Este solo puede ser la realidad última y suprema, que, desde luego, no puede demostrarse racionalmente, pero sí puede aceptarse en una confianza razonable —como quiera que sea llamada, entendida e interpretada en las diversas religiones—. Al menos para las religiones proféticas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, lo *único incondicionado* en todo lo condicionado, que puede fundamentar el carácter incondicional y universal de las exigencias éticas, es ese fundamento y apoyo primigenio, esa meta primigenia del hombre y del mundo que llamamos $\Delta\iota\omicron\sigma$. Este fundamento primigenio, este apoyo primigenio y esta meta primigenia no significan para el hombre una determinación ajena. Al contrario, tal fundamentación, anclaje y orientación abren la posibilidad de una verdadera autonomía de ser y de actuación del hombre, hacen posible la autolegislación y la autorrespon-

sabilidad. La teonomía, correctamente entendida, no es, por tanto, heteronomía, sino fundamento y garantía de la autonomía humana.

Pero, como quiera que se fundamente en las diversas religiones el carácter incondicional de la exigencia ética, bien sea deduciendo sus exigencias más directamente de un absoluto misterioso o de una figura reveladora, o bien de una antigua tradición o de un libro sagrado, una cosa es segura: las religiones pueden presentar sus exigencias éticas con una autoridad muy distinta de la de un instancia meramente humana. Porque hablan con absoluta autoridad y, precisamente así —empleando una paráfrasis del ateo Freud para la religión—, son expresión de «los más antiguos, intensos y urgentes deseos de la humanidad» (*Zukunft einer Illusion*, en *Studienausgabe*, vol. IX, 164). Y los expresan no solo con palabras y conceptos, enseñanzas y dogmas, sino también con símbolos y plegarias, ritos y fiestas; es decir, racional y emocionalmente. Porque las religiones tienen medios para configurar toda la existencia del hombre, y hacerlo de manera históricamente probada, culturalmente adecuada e individualmente concretada.

Ahora bien: dondequiera que se hable de uno u otro modo de religión como fundamento de la moral, se oír la objeción de que las religiones mismas no están en absoluto de acuerdo; de que sus afirmaciones, no solo sobre lo Absoluto, sino también sobre el *ethos* del hombre, son diferentes e incluso contradictorias. En efecto, ¿no presentan las religiones conceptos teóricos y prácticos completamente diversos y contradictorios entre sí? En orden a una contribución de las religiones a un *ethos* universal, no podemos eludir estas preguntas.

VII. Disenso y consenso de las religiones: preceptos, visios y virtudes universales

El disenso entre las grandes religiones es tan manifiesto, que solo un visionario puede temer que se haga realidad, estando él aún en vida, una religión universal única, anhelada como ideal por algunos teóricos. Personalmente creo en una posible *unidad entre las Iglesias cristianas*: en la supresión de todas las excomuniones mutuas en pro de una *communio* fundamental, que constituiría una diversidad re-

conciliada, una unidad en la multiplicidad. Pero no creo en la unidad de las grandes religiones, que presentan diversos caminos por los que no es posible ir sin más al mismo tiempo. Tal unidad de las grandes religiones tampoco es en absoluto necesaria, con tal que reconozcamos también las otras religiones como caminos en sí legítimos para una salvación. Lo que necesitamos y lo que espero que se alcance es la *paz entre las religiones*; porque sin paz entre las religiones no habrá paz entre las naciones. Y por ello es importante que, a pesar de todas las diferencias, tratemos de reconocer también una determinada coincidencia o, al menos, convergencia.

Ahora bien: las diversas religiones se distinguen tanto en sus doctrinas y escritos como en sus ritos e instituciones y, finalmente, también en su ética y disciplina. Los miembros de las diversas religiones saben de ordinario demasiado bien unos de otros en qué está claro que no coinciden entre sí precisamente en la praxis. Los cristianos, por ejemplo, saben que los musulmanes y budistas deben abstenerse de toda forma de ingestión de alcohol; estos, a su vez, saben de ordinario que a los cristianos se les permite tomarlo. Judíos y musulmanes saben que los cristianos pueden comer carne de cerdo; pero estos saben que los judíos de estricta ortodoxia no deben cortarse la barba ni los cabellos; en cambio, los hindúes y cristianos pueden matar animales, pero los budistas no. Los musulmanes pueden tener varias mujeres, pero los cristianos solo una, etc.

Pero ¿saben también los miembros de las diversas religiones qué tienen en común precisamente en el *ethos*? En absoluto. Por ello habría que determinar en concreto y de forma precisa, siguiendo las fuentes, lo que une a todas las grandes religiones —una tarea importante y alentadora para los eruditos de las diversas religiones—. Pero ya en el estadio actual de la investigación se pueden determinar algunos elementos comunes importantes. Porque, como podría probarse fácilmente, no solo las religiones proféticas de origen semítico, sino también las religiones místicas de origen indio, orientadas a la unidad con lo Absoluto y, finalmente, las religiones sapienciales de tradición china, que tienden a la armonía cósmica, coinciden plenamente en algunos *imperativos éticos fundamentales*:

– No debes matar a ningún inocente.

- No debes mentir ni quebrantar una promesa.
- No debes adulterar ni fornicar.
- Debes hacer el bien.

Todas estas son *exigencias éticas elementales de la humanidad*. No hay duda de que supondría un avance inmenso para la humanidad el que todas las grandes religiones, sus dirigentes y maestros, con todos los medios y posibilidades de que disponen, se comprometieran por estas exigencias éticas elementales que tienen en común, para que constituyeran algo así como los pilares básicos de un *ethos* común fundamental del mundo.

Así pues, si la parte del decálogo judío referente al prójimo tiene sus paralelos directos o indirectos en todas las otras religiones, incluido el budismo, es presumible que también lo tenga el catálogo cristiano de las virtudes y los vicios; así, por ejemplo, los siete *pecados capitales*. tal como se les conoce desde Gregorio Magno: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza (religioso-moral); así también las cuatro *virtudes cardinales* aceptadas por los griegos: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. ¿No se encontrarán en todas las otras grandes religiones paralelos de estos vicios y virtudes conocidos en el cristianismo? ¿No habrá algo así como pecados de difusión universal, algo así como *vicios mundiales*, pero, afortunadamente, también virtudes universalmente exigidas, algo así como *virtudes mundiales*? ¿Por qué no deberían poder encontrarse las grandes religiones en la lucha contra los vicios mundiales y en el fomento de las virtudes mundiales?

Esto se podría confirmar fácilmente por las otras religiones: si, por ejemplo, en el budismo, la sobriedad y la ausencia de envidia tienen un alto valor; si el mundo debe ser estimado, pero no sencillamente explotado; si siempre se ha de considerar al hombre como meta y nunca como medio; si el saber es más importante que la riqueza y la sabiduría más que el saber; si el sufrimiento no es motivo para la desesperación, entonces se podrán encontrar en el cristianismo elementos paralelos a estas actitudes —a pesar de las diferencias que puedan darse en el contexto global—. O si el musulmán tiene alta estima especialmente del sentido del orden y del anhelo por la justi-

cia; si las virtudes del valor y de la serenidad ocupan un puesto de especial importancia y el musulmán debe distinguirse al mismo tiempo por la prudencia, la humildad y el espíritu comunitario, entonces se encontrarán sin duda en el cristianismo y en el judaísmo paralelos de todas estas virtudes.

Precisamente el último ejemplo muestra que en todas las religiones habría que preguntar siempre *de manera autocrítica* lo que puede haber sido de hecho lo originalmente específico de cada religión (lo originalmente cristiano, islámico, judío, budista, etc.). Porque, respecto al ejemplo mencionado, solo cuando se pregunta retrospectivamente al Jesús originario de los evangelios se puede descubrir que al cristianismo pertenecen no solo la actitud de mansedumbre y humildad, sino también la profética y combativa. Porque este Jesús de los evangelios, al igual que el profeta Mahoma, no se ha de entender solamente como una figura dulce, suave, resignada, mansa y humilde, como se hizo en el pietismo y en el catolicismo en los siglos XIX y XX (¡El Corazón de Jesús!): un Jesús pusilánime, contra el que el hijo de pastor eclesiástico Friedrich Nietzsche, en su juventud, no fue el primero en protestar. Las fuentes evangélicas manifiestan muy claramente hasta qué punto Jesús de Nazaret fue un crítico agresivo de los jerarcas y de los teólogos cortesanos y hasta qué punto están unidas en él la generosidad y la conciencia de sí mismo, la humildad y la dureza, la suavidad y la agresividad. ¿No se podrían encontrar a la inversa en el combativo profeta, estratega y estadista Mahoma algo de la generosidad, humildad, suavidad y talante pacífico de Jesús de Nazaret? Ni el Nuevo Testamento, ni el Corán, ni los restantes escritos sagrados han sido investigados hasta ahora respecto a estas convergencias globales.

La convergencia ética de las religiones se manifiesta con especial intensidad en un punto: en aquella frase culminante que durante mucho tiempo se reivindicó como exclusiva de Jesús y que ha sido llamada la *regla de oro*. Esta frase exige tratar al prójimo como uno quisiera ser tratado. Hoy sabemos que ya el gran rabí Hillel (hacia el año 20 a. C.) conoció esta regla de oro, si bien en formulación negativa, y que incluso la consideró como resumen de la ley escrita; en la diáspora judía aparece también en formulación positiva. Pero también Confucio, muchos siglos antes del nacimiento de Cristo, cono-

ció en forma negativa esta regla de oro. Y hasta se puede afirmar que en esta o parecida forma es conocida en todas las grandes religiones: no hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti. O positivamente: haz al otro lo que querrías que te hicieran a ti. El imperativo categórico de Kant es en el fondo una modernización y secularización de la regla de oro.

Pero con ello ha quedado también claro hasta qué punto la genuina humanidad constituye un punto de convergencia de las grandes religiones.

VIII. Lo humano como criterio de verdad

En un coloquio organizado por la Unesco y celebrado en París, bajo el título «No habrá paz en el mundo sin paz religiosa» (1988), sostuve la tesis de que solo puede ser verdadera y buena religión aquella que fomenta la verdadera humanidad. Las reflexiones precedentes pueden corroborar esta tesis. Porque en todas las convergencias que he señalado se trata, en último término, de que el hombre se comporte de manera verdaderamente humana con su prójimo. La *verdadera humanidad* es de hecho en este sentido el presupuesto de la verdadera religión; la *humanidad* es la exigencia mínima que se plantea a todas las religiones. Las religiones que no realizan en sí mismas los derechos humanos no tienen ya hoy credibilidad.

Pero también ha quedado claro, a la inversa, que la verdadera religión, en cuanto que está orientada de este modo al prójimo, es la consumación de la verdadera humanidad. La religión (en el sentido antes descrito de la correcta relación de teonomía y autonomía) se revela aquí como el presupuesto óptimo para la realización de lo humano. Si en la humanidad debe haber humanitarismo como deber incondicional y universal, entonces tiene que haber religión.

Pero ¿y los sistemas de referencia teóricos y conceptuales tan distintos de las diversas religiones? ¿No cuestionan las convergencias señaladas? A ello se puede responder ahora así: en el *ethos* no se trata en último término de los diversos sistemas teóricos de referencia, sino de lo que se debe hacer u omitir en la práctica concreta de

la vida cotidiana. Y respecto a esta praxis, los hombres religiosos, en el mejor sentido de la palabra, de las diversas religiones siempre se han encontrado y entendido. En efecto, si a un hombre que sufre, que está herido o marginado, se le ayuda, en último término, por una actitud cristiana, budista, judía o hinduista, la motivación debería ser indiferente para él. Y, en este sentido, se puede alcanzar plenamente, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, un *criterio común de actuación y omisión*, aun cuando los presupuestos e implicaciones teóricas de las diversas religiones sean muy diferentes.

Esto se ve confirmado sugestivamente por una declaración que la «Conferencia Mundial de las Religiones para la Paz» publicó en Kyoto (Japón), ya en 1970, y que expresa admirablemente lo que podría ser un *ethos* básico concreto y universal, un *ethos universal de las grandes religiones al servicio de la sociedad mundial*: «Cuando estábamos reunidos para ocuparnos del tema predominante de la paz, descubrimos que las cosas que nos unen son más importantes que las que nos separan. Nos dimos cuenta de las cosas que tenemos en común:

- la convicción de la unidad fundamental de la familia humana, de la igualdad y dignidad de todos los hombres;
- el sentimiento de la inviolabilidad del individuo y de su conciencia;
- el sentimiento del valor de la comunidad humana;
- la convicción de que el poder no es igual al derecho; de que el poder humano no puede bastarse a sí mismo y de que no es absoluto;
- la fe en que el amor, la solidaridad, la generosidad y la fuerza del Espíritu y de la veracidad interior son más poderosas que el odio, la enemistad y los propios intereses;
- el sentimiento del deber de estar al lado de los pobres y oprimidos contra los ricos y los opresores;
- la profunda esperanza de que terminará triunfando la buena voluntad».

(Traducción: R. Godoy)

¿EL CONCILIO OLVIDADO?

Sentados a nuestra mesa familiar en Sursee (Suiza), donde se hablaba constantemente de política, nuestros Padres encauzaban de vez en cuando la conversación hacia la *primera guerra mundial*, que para nosotros, sus hijos, quedaba tres o cuatro décadas atrás. Pero todas aquellas conversaciones e imágenes no nos dejaban a los niños más que una impresión muy vaga y desvaída de aquel acontecimiento histórico. Faltaba la vivencia propia.

Ahora pienso en ello con frecuencia cuando hablo del acontecimiento histórico del *concilio Vaticano II (1962-1965)*, que para quienes vivimos hoy también queda ya cuatro décadas atrás y que por consiguiente la mitad de nuestra población solo conoce ya de oídas o por imágenes. No es esta la razón menos importante por la que en mis «Memorias» he contado la historia dramática y compleja de este concilio, tal como yo la viví y como contribuí a configurarla en una pequeñísima parte. Ello me dispensa aquí de la tarea de relatar lo ocurrido, expresar impresiones, contar anécdotas y describir a papas y a determinados obispos y teólogos. En el presente artículo puedo concentrarme en lo esencial que denotan estas dos palabras clave: herencia y encargo.

I. Herencia

El Vaticano II nos dejó una herencia valiosa, aunque problemática, con sus constituciones y decretos, resoluciones e impulsos. Una herencia que, en lugar de ser recibida y hecha fecunda, también se

puede repudiar o al menos desaprovechar. Pero ¡qué pobres se quedarían la Iglesia católica y la cristiandad en su conjunto sin este concilio! Desde la época de la Reforma, ninguna otra Iglesia ha llevado a cabo una reforma así, ordenada y sin gran división:

Punto 1: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, en la Iglesia católica *la libertad religiosa y la tolerancia* se habrían seguido considerando frutos dañinos del espíritu de la época moderna, en los países católicos se habría negado la libertad religiosa a las demás comunidades religiosas («heréticas»).

El Vaticano II, tras arduas y duras discusiones, llevó a cabo un giro difícilmente comprensible para los ideólogos de la infalibilidad: todo ser humano tiene el derecho a la libertad religiosa, en asuntos religiosos precisamente puede actuar según su conciencia, libre de toda coacción. Toda comunidad religiosa tiene el derecho a una práctica pública y sin trabas de su religión según sus propias leyes.

En efecto: desde el Vaticano II, la discriminación de los protestantes en países católicos, vista globalmente, ha cesado. Ya no se pone impedimento alguno a la formación de pastores, a la construcción de edificios eclesiásticos, a la difusión de la Biblia ni a la organización compartida de la vida social. Por supuesto, tal libertad religiosa vivida también favoreció a los católicos que vivían en regiones «dominadas» por los protestantes.

Punto 2: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la Iglesia católica habría seguido renunciando al *movimiento ecuménico*, habría seguido haciendo la guerra fría a las demás confesiones con pluma y lengua afiladas. Más delimitación polémica, incluso marginación combativa, en la teología y la sociedad... ¡todo recíproco, naturalmente!

Aunque con grandes dificultades, el Vaticano II reconoció la responsabilidad católica en la división de las Iglesias y la necesidad de la reforma permanente: ya no un simple «regreso» de los otros a una Iglesia católica rígida como siempre, sino renovación de la propia Iglesia en su vida y doctrina según el Evangelio como condición previa para una reunificación deseable. Se pasa a dirigir la palabra a los otros cristianos como comunidades eclesiales o Igle-

sias. Pero, por orden del papa Juan, el Concilio renunció expresamente a nuevos dogmas y condenas.

Efectivamente, desde el Vaticano II se ha generalizado en gran medida dentro de la Iglesia católica una actitud ecuménica. Se han iniciado en todos los planos el conocimiento mutuo, el diálogo y la colaboración, incluso oraciones comunes y comunidades de culto que van creciendo. Acercamiento ecuménico también en la teología: especialmente claro en la exégesis bíblica, en la historia de la Iglesia, en la pedagogía de la religión y en la teología práctica, pero también inmenso en la teología dogmática. Esto permite preguntar por qué no se impulsa también en Alemania (como en los EE.UU.), bajo el signo del ecumenismo y de la escasez de medios de la hacienda pública, la integración de las facultades de teología. En nuestro caso, en Tubinga, inmediatamente después del Concilio estábamos más adelantados de lo que estamos hoy. Pero también la relación de las comunidades cristianas entre sí, y especialmente la de sus pastores han mejorado decisivamente bajo la influencia simultánea del Vaticano II y del Consejo Mundial de las Iglesias; en muchos casos se ha hecho solidaria y hasta amistosa.

Punto 3: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, las demás *religiones del mundo* habrían seguido siendo para la Iglesia objeto sobre todo de discusión negativa-polémica y de estrategias misioneras de conquista. Hostilidad sobre todo respecto a los musulmanes y especialmente los judíos. El antisemitismo nacional-socialista condicionado por la raza hubiera sido imposible sin el secular antijudaísmo religioso de las Iglesias cristianas. Pero para el Vaticano II todos los pueblos forman una comunidad con sus distintas religiones: intentan responder de manera diferente a los mismos interrogantes fundamentales acerca del sentido de la vida y el curso vital. Por eso no se puede rechazar nada de lo que en las demás religiones es verdadero y santo, rayos de la única verdad que ilumina a todo ser humano. Gran estima por el hinduismo, el budismo y especialmente el islam, que —siguiendo el modelo de Abrahán— adora con los cristianos al Único Dios y venera a Jesús como profeta de Dios. La hostilidad entre cristianos y musulmanes debe dar paso al entendimiento y a un compromiso común en favor de la justicia social, la paz y la libertad. Pero la Iglesia cristiana está ligada de manera única a la

religión judía, de la cual nació y cuyas Escrituras sagradas son también las suyas. Por primera vez un concilio niega tajantemente una «culpa colectiva» del pueblo judío, de entonces o de ahora, en la muerte de Jesús, toma postura contra una reprobación o condena del antiguo pueblo de Dios, y deplora «los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos», al tiempo que promete «mutuo conocimiento y aprecio» (Declaración *Nostra aetate* 4).

No es posible pasarlo por alto: desde el Vaticano II, el conocimiento y el aprecio de las demás religiones, y especialmente del judaísmo, se ha incrementado enormemente —en la predicación, en la catequesis, en los estudios y en las conversaciones—. Toda discriminación por razones de raza, color de la piel, clase social o religión está desde entonces mal vista. Se hacen declaraciones en favor de la hermandad de todos los seres humanos bajo el Único Dios. También se reconoce expresamente la posibilidad de salvación de los no cristianos, y hasta de los ateos de buena voluntad, que viven según su conciencia.

Punto 4: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la *liturgia* católica habría seguido siendo una liturgia clerical celebrada en una lengua extranjera incomprensible, a la que el pueblo solo «asistía» pasivamente, en «misas mayores» y «misas individuales» en latín, susurradas contra la pared.

El Vaticano II convirtió la celebración de la Eucaristía de nuevo en el culto de todo el pueblo sacerdotal: presentación comprensible, participación activa de todos en la oración común, los cantos y la comunión. Todo ello, realización satisfactoria de un deseo reformador: la misa privada medieval prácticamente suprimida en favor de la celebración común; comunión bajo las dos especies permitida al menos en determinadas circunstancias; introducción de la lengua vernácula y, por tanto, adaptación de la liturgia a las distintas naciones; finalmente, simplificación y concentración de los ritos en lo esencial.

Punto 5: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la teología y la espiritualidad de la *Biblia* se habrían seguido dejando de lado dentro de la Iglesia católica en la predicación, la teología académica y la

devoción privada. Prácticamente, la Tradición eclesiástica habría seguido por encima de la Sagrada Escritura en teoría y en la práctica, y el Magisterio sobre ambas. La renovación bíblica tropezó, como la litúrgica, con muchas dificultades. Frente a los métodos modernos de interpretación de la Escritura se tenía una actitud negativa.

El Vaticano II reconoció la destacada importancia de la Biblia, por desgracia sin determinar claramente la relación entre Escritura y Tradición: toda proclamación, predicación y catequesis de la Iglesia, y en general la entera vida cristiana, ha de estar alimentada y dirigida por la Escritura. El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio. Se alientan los estudios histórico-críticos de la Biblia. El estudio de la Escritura debe ser, por decirlo así, el alma de la teología.

En efecto, desde el Vaticano II ya no se discute la legitimidad de una auténtica exégesis histórico-crítica y, salvo excepciones, apenas se le ponen ya trabas. La «inerrancia» de la Escritura se aplica en el mejor de los casos a la verdad de la salvación, pero no a las afirmaciones de carácter puramente científico e histórico. El acceso a la Escritura, facilitado a todos los creyentes mediante buenas traducciones, de las cuales parte son además ecuménicas. En el culto, una lectura comprensible de la Escritura según un nuevo orden, más variado, de las perícopas. Ninguna liturgia dominical sin predicación. Restablecimiento de la celebración de la Palabra de Dios también independientemente de la celebración eucarística y dirigida, según las circunstancias, por laicos.

Punto 6: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la Iglesia todavía se seguiría entendiendo como un «imperio romano» sobrenatural: en la cúspide, como autócrata absoluto, el papa; debajo, la «aristocracia» de los obispos y sacerdotes; finalmente, con una función pasiva, el «pueblo llano» de los creyentes. Vista en conjunto, una imagen clerical, legalista y triunfalista de la Iglesia.

El Vaticano II critica esta imagen de la Iglesia y vuelve a entender esta fundamentalmente —si bien con funestas soluciones de compromiso entre la imagen medieval y bíblica de la Iglesia— no como una pirámide jerárquica, sino como una comunidad de fe, como *communio*, como pueblo de Dios que se encuentra constantemente

en camino en este mundo. Un pueblo peregrino en medio del pecado y la transitoriedad, que debe estar dispuesto a una reforma permanente. Quienes desempeñan un ministerio no están sobre el pueblo de Dios, sino en él, no son sus soberanos, sino sus servidores. El sacerdocio común de los fieles se debe estimar en mucho.

De hecho, desde el Vaticano II las Iglesias locales vuelven a ser tomadas en serio de manera totalmente distinta en el marco de la Iglesia universal: en su calidad de comunidades de culto son Iglesias desde el principio. Los obispos deben ejercer, sin perjuicio del primado papal, una responsabilidad común y colegial respecto a la dirección de la Iglesia universal —de ahí la constitución de un sínodo de obispos—. En todas partes existen ahora consejos diocesanos y consejos parroquiales formados por clérigos y laicos. Pero también fuera de la Iglesia católica se reconocen Iglesias y comunidades eclesiales: el Concilio rechaza una equiparación de la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica visible.

Punto 7: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, el *mundo secular* aún sería visto de manera fundamentalmente negativa. Todavía en el siglo xx, la Iglesia católica, que desde la Reforma y la Ilustración había perdido el dominio medieval sobre el mundo, se entendía gustosamente a sí misma como una fortaleza asediada. A la defensiva y a la ofensiva procuraba asegurar sus derechos tradicionales, con una actitud nada amistosa, y con frecuencia hasta negativa, ante el progreso científico, cultural, económico y político de la humanidad moderna.

También con respecto al mundo secular llevó a cabo el Vaticano II un viraje positivo. En este momento la Iglesia quiere ser solidaria con la humanidad entera, colaborar con ella, no rechazar interrogantes, sino responderlos. En lugar de polémica, diálogo; en lugar de conquista, testimonio convincente.

No hay duda de que desde el Vaticano II la Iglesia católica ha asumido muchos deseos de la Ilustración y hoy en día aboga decididamente por la dignidad, libertad y derechos del ser humano, el desarrollo y mejora de la sociedad humana y de sus instituciones, el sano dinamismo de todo obrar humano. Ejemplos: rechazo absoluto de la guerra, aceptación de la democracia y de la separación amistosa de

Estado e Iglesia, colaboración dentro de una comunidad internacional de naciones, defensa de los débiles (tanto naciones como individuos) en la vida económica, social y política; insistencia en el amor de camaradería, en la responsabilidad personal en la vida matrimonial, en una moral sexual más acorde con los tiempos...

Una moral sexual más acorde con los tiempos... ¿en Roma? Como muy tarde en este punto muchos lectores formularán una *protesta*: una moral sexual más acorde con los tiempos... ¿y cómo se compagina con ella la encíclica *Humanae Vitae* contra la anticoncepción?

¿Pertenece también ella a la herencia del Vaticano II? Por desgracia debo contestar «Sí y no». Ciertamente no es un documento del Concilio, ¡sino más bien una hipoteca conciliar! Descansa sobre una de las numerosas y funestas soluciones de compromiso entre una abrumadora mayoría de talante reformador y un minúsculo partido curial que disponía del poder del aparato en las Comisiones y la Secretaría general del Concilio. Así pues, no puedo seguir callando que la herencia del Vaticano II también incluye, junto a muchos saldos a favor, hipotecas: soluciones de compromiso, oscuridades, omisiones, parcialidades, retrocesos, errores, problemas heredados que en los últimos cuarenta años nos han dado muchísimo que hacer.

II. Encargo

Naturalmente, en 1965, la gran mayoría de obispos y teólogos abiertos a las reformas esperábamos que los interrogantes apartados o aplazados, silenciados o prohibidos en el Concilio, pudieran ser respondidos positivamente tras el Concilio por el papa, el Sínodo de los obispos y las conferencias episcopales. Pero, como es bien sabido, tras el Concilio la mayoría abierta a las reformas fue desbaratada junto con el Sínodo de los obispos, que quedó degradado a la categoría de inoperante órgano de consulta, por un aparato curial refractario a la reforma, que desde el principio no quería el Concilio, lo obstaculizó continuamente en su desarrollo y se negó después a realizar su encargo. Con creciente descaro bloqueó las reformas con encíclicas y declaraciones reaccionarias y sobre todo mediante una

política de personal bien calculada: a obispo y a cardenal solo llega quien ha pasado el test romano de seguridad. Cuanto más tiempo pasa, más claro resulta: verdad es que el sistema romano absolutista, clerical y célibe que se impuso en el siglo XI se vio profundamente afectado por el Concilio, pero no quedó precisamente eliminado. Por el contrario, la burocracia curial realizó todos los esfuerzos imaginables para restaurar este sistema «urbi et orbi», aunque dicho sistema representa el principal obstáculo para una reconciliación con las Iglesias ortodoxas de Oriente y con las Iglesias de la Reforma de Occidente.

Verdad es que la curia no rechazó formalmente la herencia del Concilio como los tradicionalistas católicos encabezados por el arzobispo Lefèbvre. Pero sí ha dejado yerma dicha herencia muchas veces, y hasta la ha desperdiciado en parte. Pasajes conciliares conservadores arrancados al Concilio por la curia se convirtieron en axiomas. Todo fue interpretado decididamente hacia atrás, y los nuevos y trascendentales planteamientos que señalaban hacia delante fueron pasados por alto en puntos decisivos. Pese a la exigencia del Concilio, no se da una incorporación de conocimientos de las ciencias bíblicas (ni de la historia de los dogmas), sino más bien una aburrida teología académica neoescolástica reproducida de nuevo una y otra vez y un recompuesto y autoritario Código de derecho canónico.

Y, sin embargo, con buena voluntad y algo más de competencia teológica, habría sido cosa fácil encaminar los problemas pendientes hacia una solución. En mi breve balance del Concilio, publicado ya en 1965 al final del Concilio y enviado al papa Pablo VI, tras destacar los resultados positivos, advertía yo también de los *peligros* que amenazaban en el tiempo posconciliar: crisis de una autoridad meramente exterior; tensiones entre Iglesia y curia; la libertad de la teología, amenazada; la difícil interpretación de las formulaciones conciliares ambiguas; anquilosamiento en un catolicismo posvaticano, especialmente en derecho canónico. Pero al mismo tiempo enumeré *ocho cuestiones no resueltas por el Concilio*, sobre las que voy a volver más adelante. Pero en un escrito amistoso y familiar del papa este me dio la siguiente respuesta: «Pero ¿acaso no está justificada la pregunta de si se presta a la Iglesia un auténtico servicio con pregun-

tas sin reservas que atañen al estado exterior e interior y al futuro de la Iglesia, y esto de manera que hace que se eche de menos aquí y allá la reflexión necesaria, consciente de su responsabilidad?». Esto decía el papa Montini.

Pero ¿acaso el *encargo* encomendado por el Concilio a la Iglesia —y con ello entro en el segundo apartado de mi exposición— no fue que se llevaran valerosamente a la práctica las decisiones de reforma? ¿No detener la renovación, sino llevarla a cabo, en el sentido de la *Ecclesia semper reformanda*? En tiempos de Pablo VI, esto tuvo lugar en una limitada medida, sobre todo con la reforma de la liturgia y con el entendimiento ecuménico. En tres de los ocho deseos mencionados al papa, todavía se hicieron progresos claros durante su pontificado: en la cuestión de los matrimonios mixtos con respecto a la validez del matrimonio y a la educación de los hijos; en la normativa relativa a la penitencia, la confesión y el ayuno; y también en la reforma, desde luego vacilante, de la vestimenta y el título de los preladoss...

¿Y los otros cinco deseos de reforma? Pienso con mucha frecuencia lo distinta que sería la Iglesia católica cuarenta años después del Concilio si estos cinco deseos, que fueron y son compartidos por muchos en el Concilio y en la Iglesia, también hubieran sido retomados, en lugar de preteridos.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil para el papa Montini, Pablo VI, curtido en la curia, con el Concilio ecuménico detrás de sí, llevar a cabo una *reforma radical de la curia*: descentralización e internacionalización, pero no solo distintas nacionalidades, sino también diferentes mentalidades, un «gabinete» formado por reformadores? En lugar de eso, el papa Montini se decidió solo por una modernización de la curia —en el espíritu del viejo absolutismo—. No arrasar los bastiones romanos, sino consolidarlos: una centralización en parte aún más reforzada, con el resultado de que la curia pronto volvió a ser tan fuerte y despótica como antes del Concilio.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en segundo lugar, promulgar después del Concilio una encíclica convincente sobre la *sexualidad*, una vía intermedia y sensata entre un permisivismo libertino y un rigorismo ajeno al mundo, con la cual se hubiera corregido la funes-

ta condena tradicional de cualquier tipo de anticoncepción y al mismo tiempo se hubiera llamado a la responsabilidad? En lugar de eso llegó la ya mencionada encíclica *Humanae vitae* contra los métodos anticonceptivos: el primer caso en la historia de la Iglesia del siglo xx en el que la abrumadora mayoría del pueblo y el clero negó la obediencia al papa en algo importante (hoy en día, por ejemplo, el 97% de los católicos estadounidenses entre los 20 y los 40 años). Y esto aunque, según el parecer papal, se trate de hecho de una doctrina «infalible» del Magisterio «ordinario» del papa y los obispos (artículo 25 de la Constitución sobre la Iglesia), exactamente igual que el rechazo para siempre jamás de la ordenación de mujeres, también declarado explícitamente «infalible», por parte de Juan Pablo II. La casi total ausencia de la exégesis histórico-crítica en el Concilio se deja notar a cada paso.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en tercer lugar, resolver también la cuestión de la *ley del celibato*, cuya discusión quedó prohibida en el Concilio: igual que antes, aceptación de la libre vocación al celibato conforme a la Escritura (por un tiempo o para siempre), pero abolición del medieval celibato obligatorio de por vida para los sacerdotes, que no es ni conforme a la Escritura ni a los tiempos? En lugar de eso, también en este caso la decisión en solitario del papa: una encíclica que ratifica la ley del celibato —contra el deseo de muchos obispos en esta cuestión sumamente importante también precisamente para la Iglesia de Latinoamérica y África, continentes con escasos sacerdotes—. Razón principal por la que las cifras de candidatos al sacerdocio y de nuevos sacerdotes han descendido hoy en día a mínimos históricos incluso en algunos países tradicionalmente católicos como Irlanda o España, y en algunos lugares pronto no se podrán cubrir ya la mitad de los puestos de párroco. En 1969 hubo en Alemania 360 ordenaciones sacerdotales, en 1989 todavía 297, en 2002 ya solo 131, en correspondencia con la disminución de los estudiantes de Teología, de en torno al 60% desde 1986 incluso en Baviera. Los diáconos casados o los teólogos laicos con reducidos poderes, que ahora se permiten, no sustituyen al párroco.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en cuarto lugar, en la *elección de obispos*, según una vieja tradición católica, haber recurrido a la demarcación eclesiástica afectada a través de los ya constituidos con-

sejos presbiterales y pastorales, clero y laicos, para que los obispos encontraran mejor la necesaria aceptación en la época de la democracia? En lugar de eso, se siguió con el procedimiento secreto curial, en el cual los candidatos son escogidos sobre todo por su conformidad con las directrices romanas. El mayor escándalo de la historia moderna de la Iglesia, sobre todo (pero no solo) en los EE.UU., los abusos sexuales a niños y jóvenes por parte de sacerdotes, fue sistemáticamente encubierto por los obispos, que en su mayoría (un 90%) fueron nombrados por el actual Pontífice [N. del T.: Juan Pablo II. El artículo fue escrito antes de la muerte de este papa.], pero que se sentían menos obligados a ser veraces que a ser obedientes al papa.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en quinto y último lugar, transferir la *elección papal*, del colegio romano de cardenales, al Sínodo de los obispos, de representatividad universal? En lugar de eso, se dejó la elección papal al gremio de los cardenales, competente solo desde la Edad Media, cuyos miembros fueron escogidos por el papa y la curia según puntos de vista romanos y que en cuestiones disputadas —recientemente la planificación familiar y la comunión eucarística— representan más los intereses del poder de la central romana que los deseos de sus fieles, que también en estas dos cuestiones opina en un 80-90% de otra manera.

Así, los problemas, en lugar de quedar resueltos, fueron negados o despachados con soluciones que miraban hacia atrás. Consecuencia: cuarenta años después del Vaticano II, la Iglesia católica está metida en un «callejón sin salida» y en medio de una enorme acumulación de problemas y de un sentimiento eclesial de impotencia.

En lo que atañe al futuro: no puedo ni quiero excluir que en Roma, durante un nuevo pontificado, a la vista de la presión creciente de los problemas (desaparición del clero, éxodo de las mujeres, falta de integración eclesial de la juventud, quiebra de la cura de almas, escándalos sexuales, apuros financieros...) finalmente se vuelva a tomar en serio, bajo la inspiración del Evangelio, la herencia del Concilio, su gran *legado espiritual*, de manera que, en lugar de los lemas de un Magisterio nuevamente conservador y autoritario, vuelvan a estar en

vigor las palabras programáticas de Juan XXIII y del Concilio, a saber:

– de nuevo «aggiornamento» en el espíritu del Evangelio, en lugar de la tradicional «doctrina católica» integral de encíclicas morales rigoristas y catecismos tradicionalistas;

– de nuevo «colegialidad» del papa con los obispos, en lugar de un riguroso centralismo romano, que en los nombramientos de obispos y en la provisión de las cátedras de teología pasa por alto los intereses de las Iglesias locales en beneficio de los sumisos;

– de nuevo «apertura» al mundo moderno, en lugar de acusaciones, quejas y querellas por la supuesta «acomodación» al espíritu de la época;

– de nuevo «diálogo», en lugar de monólogo magisterial, Inquisición y rechazo práctico de la libertad de conciencia y de docencia en la Iglesia;

– de nuevo «ecumenismo», en lugar de acentuación de todo lo estrictamente católico-romano: también en la cuestión de la Eucaristía, aplicación de la famosa distinción de Juan XXIII entre la sustancia de la doctrina de fe y su revestimiento histórico-verbal, de una «jerarquía de verdades» que no son todas igualmente importantes.

En todo caso, una cosa es segura pese a todas las resistencias y recaídas: con el concilio Vaticano II, ¡también para la Iglesia católica ha finalizado la Edad Media junto con la Contrarreforma! Más concretamente: el paradigma romano-medieval, contrarreformista y antimoderno, ha caducado. Muchos deseos de los Reformadores y de la Ilustración han sido asumidos por la Iglesia católica, y el *cambio de paradigma que ha dado paso a una combinación moderna-posmoderna*, frenado desde arriba, ha progresado ya mucho desde abajo. Pese a todas las decepciones, el Concilio mereció la pena, ¡su balance es, visto en conjunto, positivo! No cabe duda de que la Iglesia posconciliar es distinta de la preconiliar. La gran disputa acerca del aspecto futuro de la Iglesia católica y del cristianismo continúa, claro.

¿Cómo será? Nadie lo sabe, ni siquiera Juan Pablo II, quien naturalmente desea un Juan Pablo III. Tampoco sabe si entre los cardena-

les no habrá quizá escondido un Gorbachov católico. Y es que no pocos están convencidos, hasta dentro del colegio de los cardenales, de que no se puede continuar como en los últimos 25 años. Si la Iglesia quiere tener futuro en el siglo XXI como una gran Iglesia y no solo como una gran secta, necesita a un *Juan XXIV*. Como Juan XXIII, su predecesor, tendría que convocar un concilio verdaderamente ecuménico, un *Vaticano III*, que diera una respuesta constructiva a las cuestiones que el Vaticano II no resolvió y que condujera a esta Iglesia, desde el estrecho catolicismo romano, hasta una catolicidad auténtica y abierta.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Para profundizar

Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit*, Múnich 2002, esp. caps. V-IX [trad. esp.: *Libertad conquistada: memorias*, Madrid, Trotta 2003].

Hans Küng, *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*, Berlín 2001, esp. cap. VIII.

COMENTARIO

El fallecimiento de Hans Küng el 6 de abril de 2021 marcó el fin de una era para *Concilium*. Había fallecido el último de los cinco fundadores de esta revista internacional. Incluso más que sus colegas fundadores, Küng había desarrollado una agenda teológica genuinamente global, no solo para la Iglesia, sino también para el mundo. Los 24 volúmenes de sus obras completas contienen no solo grandes tratados sobre todos los temas teológicos centrales, sino también importantes debates sobre nuevos enfoques metodológicos de la diversidad religiosa y cultural y sobre la correlación contemporánea entre la religión global y la sociedad global¹.

Los cinco cofundadores de *Concilium* sufrieron de un modo u otro la censura y la persecución del Vaticano. Sin embargo, ningún caso atrajo tanto la atención mundial como el famoso «caso Küng», que llegó a su punto álgido en 1979, cuando el Vaticano revocó su licencia de enseñanza debido a la crítica que hacía Küng tanto a la infalibilidad papal como a una serie de posiciones doctrinales que él consideraba insostenibles². Lamentablemente, en ocasiones, su caso ha ensombrecido la recepción de su impresionante logro teológico y ha reducido a Küng a la condición de famoso (o infame) rebelde dentro de la Iglesia católica romana.

¹ Hans Küng, *Sämtliche Werke*, 24 vols., ed. Stephan Schlenz (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2015-2020).

² Véase Norbert Greinacher y Herbert Haag (eds.), *Der Fall Küng: Eine Dokumentation* (Múnich/Zurich: Piper, 1980).

Una consideración más atenta y responsable de su trabajo podrá identificar cuatro temas principales en la obra teológica de Küng: (1) su concentración en cuestiones eclesiológicas y en la reforma de la Iglesia católica romana; (2) su tratamiento de los principales artículos de la fe cristiana; (3) sus reflexiones sobre el método teológico y sobre el diálogo entre el cristianismo y otras religiones, así como el diálogo entre la religión y la cultura; y (4) el desarrollo de su Proyecto de Responsabilidad Global (*Weltethos*)³.

Mientras que los dos primeros temas podrían haberse esperado de cualquier teólogo académico serio, sobre todo de uno que también había actuado como *peritus* en el Concilio Vaticano II, los dos últimos temas eran más inusuales entre los teólogos universitarios del siglo xx. Además, Küng abordó todos sus proyectos teológicos con una franqueza, una claridad conceptual y una curiosidad intrépida pocas veces vistas. Para él, la teología era ante todo una empresa crítico-constructiva y no apologética. Todo ello le llevó a entrar en conflicto con un Magisterio que seguía empeñado en defender la integridad dogmática y el poder jerárquico en la Iglesia católica romana.

Küng no solo fue un escritor y conferenciante muy prolífico a escala mundial, sino que también tuvo mucho éxito, sobre todo en cuanto a la venta de libros. A través de sus publicaciones en una pléthora de idiomas, llegó a una enorme audiencia en todo el mundo. Su hábil uso de los nuevos medios de comunicación y sus frecuentes giras de conferencias por todos los continentes aumentaron aún más su alcance mundial. No solo reclamó una teología en conversación crítica con el mundo, sino que incorporó esa conversación a su personalidad y a su intervención en numerosos idiomas. Al mismo tiempo, siempre fue accesible y de trato pastoral en sus encuentros con la gente.

Su ambición por una Iglesia mejor y por una teología más crítica, unida a su firme insistencia en la libertad de los cristianos para decir

³ Para un estudio más amplio de la obra y la teología de Küng, véase Werner G. Jeanrond, «Hans Küng», en David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century* (Oxford: Blackwell, 21997), 162-178.

la verdad, aún puede sentirse al releer los dos artículos que se publican en este número de *Concilium*. La reforma de la Iglesia y la contribución de las religiones a una ética global emergente siguieron siendo fundamentales para él durante toda su vida.

Como para todos los fundadores de la revista, el legado del Concilio Vaticano II fue una preocupación de toda la vida también para Hans Küng. En el artículo «¿El Concilio olvidado?» de 2005, Küng se ocupa tanto de este legado como de la agenda de reformas pendiente⁴.

Entre los grandes logros del Concilio enumera el derecho a la libertad religiosa; el desarrollo de un espíritu ecuménico entre los cristianos más allá de los antiguos cismas y exclusiones; un nuevo y constructivo acercamiento a otras religiones, especialmente al judaísmo; la renovación litúrgica en curso, que refleja la transición de una estructura eclesiástica patriarcal y jerárquica de dos clases a una nueva comprensión de la Iglesia peregrina en términos del único pueblo de Dios; una nueva apreciación de la teología y la hermenéutica de la Biblia; y un nuevo descubrimiento del mundo y del universo como creados y afirmados por Dios, combinado con un nuevo interés por la humanidad en su conjunto.

Küng sabía muy bien que la agenda establecida por el Concilio no fue recibida como una buena noticia por aquellos católicos que deseaban defender el sistema biclasista patriarcal y jerárquico de la Iglesia y la estructura de gobierno clerical. En la lucha entre aquellos para los que la Iglesia romana representaba la sociedad perfecta querida y revelada por Dios, por un lado, y aquellos para los que la Iglesia cristiana, incluida la romana, debía medirse de acuerdo con la visión de las exigencias bíblicas y teológicas del discipulado y el ministerio, por otro, Küng se puso firmemente del lado del segundo grupo y de su continua petición de reforma eclesiástica, expresada con fuerza en las páginas de *Concilium*. El celibato obligatorio de los sacerdotes, la elección de los obispos, la necesidad de un diálogo mutuamente crítico entre la Iglesia y el mundo y entre la religión y

⁴ Hans Küng, «¿El Concilio olvidado?», en Alberto Melloni y Christoph Theobald (eds.), *El Vaticano II: ¿Un futuro olvidado?: Concilium* 312 (2005) 127-138.

la política, así como la necesidad de un respectivo cambio de paradigma en la teología, figuran entre los temas que Kūng trató en su alegato a favor de una reforma continua de la Iglesia y la teología. Así, según Kūng, sin el Concilio Vaticano II la Iglesia católica romana habría sido olvidada durante mucho tiempo en el mundo moderno y posmoderno. Sin embargo, a falta de una aplicación más completa del espíritu reformista y del programa de apertura al mundo del Concilio, la Iglesia sigue estando amenazada en su propia existencia. De ahí que el Concilio Vaticano II siga mereciendo toda la atención de los teólogos cristianos críticos y autocríticos, incluso más allá de la época de los fundadores de la revista.

El segundo artículo reproducido aquí, «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones. Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea ante el horizonte global», de 1990, ofrece una importante visión del proyecto de Kūng sobre la responsabilidad global (*Weltethos*)⁵. Al revisar el potencial de las tradiciones y experiencias religiosas para mediar un sentido de orientación para todos los pueblos de la tierra, Kūng estaba convencido de que una nueva forma de conversación mutuamente crítica entre las religiones y la humanidad global podría prometer un desarrollo más pacífico para todos. Sin embargo, dado que no era realista esperar la paz mundial sin la paz religiosa, se propuso considerar el potencial de las religiones para contribuir a dicha paz mundial.

Su proyecto promueve y desarrolla tres ideas: (1) la humanidad no podrá sobrevivir sin alguna forma de *ethos* global, aunque sea minimalista; (2) no habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones; y (3) la paz entre las religiones requiere un diálogo activo y mutuamente crítico entre las religiones.

En varios contextos, Kūng explicó y defendió la tesis de que

solo puede ser verdadera y buena religión aquella que fomenta la verdadera humanidad. [...] Porque en todas las convergencias

⁵ Hans Kūng, «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones. Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea ante el horizonte global», en Hans Kūng y Jürgen Moltmann (eds.), *Ética de las grandes religiones y derechos humanos: Concilium* 228 (1990) 289-309.

que he señalado se trata, en último término, de que el hombre se comporte de manera verdaderamente humana con su prójimo. La *verdadera humanidad* es de hecho en este sentido el presupuesto de la verdadera religión; la *humanidad* es la exigencia mínima que se plantea a todas las religiones. Las religiones que no realizan en sí mismas los derechos humanos no tienen ya hoy credibilidad⁶.

Así, el criterio para evaluar las tradiciones y doctrinas religiosas era su respectivo apoyo a la auténtica humanidad. Sin embargo, este mismo criterio exigía una conversación continua entre las cosmovisiones religiosas y no religiosas sobre lo que puede constituir una buena vida humana. Kūng no era ingenuo al esperar que pudiera establecerse alguna superestructura por encima de todas las religiones, ni creía en un fácil consenso entre ellas. Sin embargo, seguía convencido de que tanto las tradiciones religiosas como las no religiosas tienen algo importante que aportar a esa conversación mutuamente constructiva y crítica sobre la comprensión de la *humanitas* verdadera y buena.

Por eso, para Kūng, el objetivo y el criterio de una nueva ética global es el *humanum*: «Los seres humanos deben llegar a ser más de lo que son: Deben llegar a ser más humanos»⁷. Este imperativo exige la consideración de todas las dimensiones de la existencia, incluida una sociedad lo más humana posible, así como un medio ambiente intacto. Por otra parte, cualquier análisis y evaluación de la época que ponga entre paréntesis la dimensión religiosa sigue siendo deficiente. Y el carácter categórico de la pretensión ética, la naturaleza incondicional del «deber», no puede basarse en los seres humanos, que están condicionados de muchas maneras, sino solo en un incondicional:

un Absoluto que puede proporcionar un significado global y que abarca y penetra en la naturaleza individual y humana y, de hecho, en toda la sociedad humana. Eso solo puede ser la realidad última y suprema, que si bien no puede ser demostrada racionalmente, puede ser aceptada con una confianza racional —independiente.

⁶ *Ibid.*, 308.

⁷ Hans Kūng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, trad. John Bowden (Londres/Nueva York: Crossroad, 1991), 31.

dientemente de cómo sea nombrada, entendida e interpretada en las diferentes religiones—⁸.

Refiriéndose a la declaración de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz de 1970, Küng afirma tanto la necesidad institucional de la cooperación religiosa en materia de paz como el contenido mínimo de dicha cooperación vital: la convicción de la unidad fundamental de la familia humana; la dignidad de todas las mujeres y hombres; la integridad de la persona humana y el valor de la comunidad humana; la importancia de los derechos humanos; la creencia en el poder del amor, la verdad y la justicia; y la urgencia de la liberación humana de todas las formas de opresión y exclusión⁹.

Küng dedicó los últimos treinta años de su vida al desarrollo de su proyecto *Weltethos* y estableció hábilmente su presencia institucional duradera en la Universidad de Tubinga¹⁰. Organizó simposios y talleres con representantes de muchas disciplinas y campos académicos y culturales para explorar las posibilidades globales de cooperación entre los organismos religiosos y otros organismos. Una vez más, Küng mostró una gran sensibilidad ante las exigencias de una comprensión cada vez más global de la religión y el mundo. Su llamamiento a una teología crítica, a la reforma de la Iglesia y a una conversación honesta y mutuamente crítica entre los movimientos y tradiciones religiosas desemboca en un llamamiento global para explorar y aplicar estrategias para una vida mejor en un mundo mejor.

Para avanzar en esa revisión crítica de la vida y la tradición religiosas en nuestro mundo, Küng se embarcó en un trabajo muy ambicioso de estudio de la situación religiosa de nuestro tiempo con el fin de identificar las posibilidades de diálogo interreligioso. Evaluó tradiciones religiosas concretas con el objetivo de obtener, en la medida de lo posible, la visión de «la totalidad de una religión». Küng publicó importantes volúmenes sobre *el judaísmo* (1991), *el cristianismo* (1994) y *el islam* (2004).

⁸ *Ibid.*, 53.

⁹ Küng, «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones. Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea ante el horizonte global», [308-309].

¹⁰ Véase <https://weltethos-institut.org/en/>

Este breve repaso muestra que Kūng nunca quiso ignorar las especificidades de cada religión cuando reclamó una mayor atención a lo *humanum*. Por el contrario, era plenamente consciente de que lo *humanum* solo podía abordarse, entre otras cosas, mediante una evaluación crítica y autocrítica de los movimientos y tradiciones religiosas concretas. A su vez, ninguna pretensión de acercarse a lo *humanum* ignorando la realidad de la religión sería nunca aceptable, pues «una cosa que no pueden hacer los que no tienen religión, aunque acepten para sí normas morales incondicionales, es justificar la incondicionalidad y universalidad de la obligación ética»¹¹. Es cierto que este carácter incondicional de las exigencias éticas se fundamenta de forma diferente en las respectivas religiones. Sin embargo, «las religiones pueden expresar sus exigencias éticas con una autoridad completamente diferente a la meramente humana»¹².

El logro de Kūng trasciende sus numerosas publicaciones. Su incansable compromiso con la reforma de la Iglesia a través de libros, charlas, conferencias, meditaciones, oraciones y liturgias ya ha dado sus frutos dentro y fuera de su Iglesia católica romana y, sin duda, inspirará a las próximas generaciones de cristianos y teólogos. Kūng siempre supo que la imaginación católica requiere el principio protestante como complemento para proteger la libertad humana de relacionarse con Dios, con otros seres humanos, con el universo y con el propio ser emergente. La tarea de la teología sigue siendo ofrecer un análisis crítico y autocrítico de la llamada y la praxis de la religión cristiana y de otras religiones en este mundo, y recordar a todas las disciplinas académicas su obligación de servir a lo *humanum*, dentro del horizonte de la eternidad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹¹ «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones. Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea ante el horizonte global», [303].

¹² *Ibid.*, [304].

OTROS ARTÍCULOS DE LOS FUNDADORES EN *CONCILIUM*

YVES-MARIE CONGAR

- *La Iglesia como pueblo de Dios* [1 (1965/1) 3-8]
- *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos* [11 (1966/1) 5-28]
- *Situación de la pobreza en la vida cristiana en una civilización de bienestar* [15 (1966/3) 54-79]
- *La idea de sacramentos mayores o principales* [31 (1968/1) 24-37]
- *Relación entre culto o sacramento y predicación de la Palabra* [33 (1968/3) 409-422]
- *Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (occidente)* [47 (1969/7) 56-70]
- *¿Hacen superfluo el ecumenismo los nuevos problemas del mundo secular?* [54 (1970/4) 7-17]
- *La historia de la Iglesia «lugar teológico»* [57 (1970/7) 86-97]
- *Renovación del espíritu y reforma de la institución* [73 (1972/3) 326-337]
- *La recepción como realidad eclesiológica* [77 (1972/7) 57-85]
- *Normas de fidelidad e identidad cristianas en la historia de la Iglesia* [83 (1973/3) 311-327]
- *La blasfemia contra el Espíritu Santo* [99 Extraordinario (1974/9-10) 138-151]
- *¿Un cristianismo transmitido y recibido libremente reinterpretado y vivido?* [106 (1975/6) 422-433]
- *Titulos dados al Papa* [108 (1975/8) 194-206]
- *Historia de la palabra «magisterium»* [117 (1976/7) 128-138]
- *La pobreza como acto de fe* [124 (1977/4) 119-129]
- *¿Dónde está la expresión de la fe?* [190 (1983/10) 606-610]

- *Monseñor Lefebvre ¿adaldid de la «tradición»? discernimientos necesarios* [139 (1978/9) 609-617]
- *El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios Trino* [163 (1981/3) 353-362]
- *Un intento de síntesis* [168 (1981/8) 258-279]
- *Estructura o régimen conciliar de la Iglesia* [187 (1983/7) 9-19]
- *¿Dónde está la expresión de la fe?* [190 (1983/10) 606-610]

KARL RAHNER

- *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo* [23 (1967/3) 377-399]
- *La necesidad de una «fórmula breve» de la fe cristiana* [23 (1967/3) 450-464]
- *Pecado original y evolución* [26 (1967/6) 400-414]
- *El problema de la «desmitologización» y el ejercicio de la predicación* [33 (1968/3) 374-394]
- (Lehmann, Karl) *Situación actual de la predicación y de sus medios auxiliares [Introducción preliminar]* [33 (1968/3) 477-479]
- (Lehmann, Karl) *La discusión actual en torno al celibato* [43 (1969/3) 484-485]
- (Lehmann, Karl) *Punto de partida teológico para determinar la esencia del sacerdocio ministerial* [43 (1969/3) 440-445]
- *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia* [46 (1969/6) 427-448]
- *Libertad de la teología y ortodoxia eclesial* [66 (1971/6) 410-427]
- *En torno a la cristología de nuestro tiempo* [173 (1982/3) 400-407]
- *Dimensiones del martirio* [183 (1983/3) 321-324]
- *A tiempo y a destiempo* [190 (1983/10) 611-613]

EDWARD SCHILLEBEECKX

- *Iglesia y humanidad* [1 (1965/1) 65-94]
- *Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el Concilio de Trento* [5 (1965/5) 168-171]
- *El magisterio y el mundo político* [36 (1968/6) 404-427]
- *Reflexiones filosóficas en torno a la actuación ética y política* [36 (1969/1) 428-443]
- *La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica* [83 (1973/3) 399-423]
- *Teorías críticas y compromiso político de la comunidad cristiana* [84 (1973/4) 49-66]
- *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico* [85 (1973/5) 193-209]

- El «Dios de Jesús» y el «Jesús de Dios» [93 (1974/3) 424-442]
- Jesús y el fracaso de la vida humana [113 (1976/1) 407-420]
- La comunidad cristiana y sus ministros [153 (1980/3) 395-438]
- Crítica mundana a la obediencia cristiana y reacción cristiana frente a esta crítica [159 (1980/9) 318-336]
- Identidad cristiana e integridad humana [175 (1982/5) 183-196]
- Celo por el Evangelio de la paz [184 (1983/4) 125-139]
- No se puede jugar con el Evangelio [190 (1983/10) 489-495]
- Ministerios en la Iglesia de los pobres [196 (1984/6) 455-469]
- La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento [200 (1985/4) 21-32]
- Documentación [Religión y violencia [272 (1997/4) 189-206]

JOHANN BAPTIST METZ

- La incredulidad como problema teológico [6 (1965/3) 63-83]
- El problema de una «teología política» [36 (1968/6) 385-403]
- ¿Necesita nuestra Iglesia una nueva reforma? [Una respuesta católica] [54 (1970/4) 79-90]
- En lugar de un editorial [66 (1971/6) 319-325]
- El futuro a la luz del memorial de la pasión [Una forma actual de la responsabilidad del creyente [76 (1972/6) 317-334]
- Breve apología de la narración [85 (1973/5) 222-238]
- La dificultad de decir sí [95 (1974/5) 157-162]
- Nuestra esperanza: la fuerza del evangelio para configurar el futuro [110 (1975/10) 542-558]
- Teología como biografía: una tesis y un paradigma [115 (1976/5) 209-218]
- ¿Religión mesiánica o burguesa?: sobre la crisis de la Iglesia en la República Federal Alemana [145 (1979/5) 247-262]
- Ante un mundo en cambio [190 (1983/10) 509-513]
- La teología en el ocaso de la Modernidad [191 (1984/1) 31-39]
- Teología cristiana después de Auschwitz [195 (1984/5) 209-222]
- Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la inculturación [224 (1989/4) 91-101]
- Con los ojos de un teólogo europeo [232 (1990/6) 489-496]
- Libertad solidaria. Crisis y cometido del espíritu europeo [240 (1992/2) 135-142]
- ¿Tiempo sin fin? Antecedentes del debate sobre «resurrección o reencarnación» [249 (1993/5) 169-178]

- *La trampa electrónica. Notas teológicas sobre el culto religioso en la televisión* [250 (1993/6) 83-88]
- *Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable* [273 (1997/5) 13-20]

HANS KÜNG

- *Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica* [34 (1968/4) 31-39]
- *Breve balance del debate sobre la infalibilidad* [83 (1973/3) 451-456]
- *¿Partidos en la iglesia?* [88 (1973/8) 290-301]
- *Del antisemitismo al encuentro teológico* [98 (1974/8) 159-169]
- *¿Cómo hablar hoy del Espíritu Santo?* [148 (1979/8) 294-298]
- *La libertad en la elección de obispos en Basilea* [157 (1980/7) 136-141]
- *Carta sobre cristología e infalibilidad* [158 (1980/8) 271-288]
- *María en las Iglesias* [188 (1983/8) 169-177]
- *Veinte años de Teología Ecuménica, ¿para qué?* [190 (1983/10) 540-554]
- *Debate sobre el término «religión»* [203 (1986/1) 7-12]
- *Hacia una teología ecuménica de las religiones* [203 (1986/1) 145-153]
- *Descubrir de nuevo a Dios* [227 (1990/1) 109-128]
- *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones. Cuestiones fundamentales de la ética contemporánea ante el horizonte global* [228 (1990/2) 289-309]
- *La oración de las religiones en el nuevo contexto internacional* [232 (1990/5) 365-368]
- *Contra el fundamentalismo católico romano de nuestro tiempo* [241 (1992/3) 181-194]
- *¿Un Catecismo universal?* [247 (1993/3) 157-161]
- *La paz universal, las religiones universales, el Ethos universal* [253 (1994/3) 185-200]
- *Empresa global y ethos global* [292 (2001/4) 105-126]
- *¿El Concilio olvidado?* [312 (2005/4) 127-138]
- *El islam: cambios históricos, retos actuales* [313 (2005/5) 101-113]
- Edward Schillebeeckx: Saludo para un teólogo amigo: 334 (2010/1) 189-190
- *El libro Ser cristiano en retrospectiva* [340 (2011/2) 163-171]

Visita
nuestra
web

www.revistaconcilium.com

Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino



TEOLOGÍA PARA ESTAR AL DÍA

Noticias y artículos de interés

Hemeroteca

Números gratuitos

(posibilidad de descarga de los números antiguos)

Tienda online

evd