

EL VATICANO II Y LA TEOLOGÍA

La Teología *del* Concilio, la teología *en* el Concilio, la teología *desde* el Concilio... Todos son enfoques posibles. El primero es sin duda el que ha prevalecido: como historia del conjunto y de cada uno de sus documentos; como aciertos, deficiencias o "equilibrios" entre diversas tendencias; como lo ya logrado y lo todavía por hacer. Trabajos necesarios, cuyos frutos han sido grandes. Pero, como lo prueba este número de la revista, el tiempo transcurrido –casi medio siglo– está pidiendo completarlos, encuadrándolos en una perspectiva histórica amplia, que permita apreciar su significado epocal. De ahí el título abierto y acogedor del artículo.

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA. Nació en 1940, en Aguiño-Ribeira (A Coruña). Doctor en Filosofía (Universidad de Santiago de Compostela) y Teología (Univ. Gregoriana). Enseñó Teología Fundamental en el Instituto Teológico Compostelano (1968-1987) y actualmente es profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago; dirige *Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*, es miembro del consejo de redacción de *Iglesia Viva*, del comité científico de la *Revista Portuguesa de Filosofía* y miembro fundador de SECR: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ha impartido cursos en México y Brasil.

Obras: *Recuperar la salvación*, Santander ²1995; *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987 (orig. gallego, Vigo 1985; trad. ital., Roma 1991; port., São Paulo 1995; alem., Francfort del Meno-Berlín-Berna-Nueva York-París-Viena 1996); *Creo en Dios Padre*, Santander ⁵1998; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992; *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995; *Repensar la Cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma*, Estella 1996; *Recuperar la*

El gesto y el texto

El título, en efecto, quiere situar el Concilio en el amplio movimiento que desde la entrada de la modernidad ha “conmovido los cimientos” (Tillich) de la cultura y la religión. Antes que un conjunto de doctrinas concretas, el Concilio fue un acontecimiento que ha afectado al entero ser de la comunidad creyente, con intensas repercusiones en la cultura universal. El inmenso gesto conciliar supera con mucho la letra de sus textos, los cuales sólo dentro de él y de su amplia intención entregan el verdadero significado que los anima. Hans Küng lo ha visto bien, situando al Vaticano II como una encrucijada decisiva en el cambio de paradigmas que han supuesto la Reforma y la modernidad¹. Y G. Alberigo ha subrayado en varias ocasiones la “prioridad cualitativa del acontecimiento” frente “a sus propias decisiones”².

Cierto que recorrer la historia con las botas de siete leguas resulta siempre aventurado y expone a generalizaciones simplistas. Pero aquí se trata únicamente de poner en relieve las grandes líneas que desde la ruptura de la síntesis medieval determinan la situación del Concilio y marcan su intención. Porque de eso se ha tratado en el fondo. La gran síntesis medieval, heredera de todo el pasado premoderno, se fue deshaciendo con la entrada de un nuevo tiempo histórico. La irrupción de la modernidad (que Karl Jaspers sitúa como la última de las grandes rupturas históricas, en paralelo con la hominización, el paso al neolítico o el tiempo eje)³ había puesto al cristianismo ante la alternativa de un cambio radical o la paralización en un pasado muerto. La tarea resultaba tan ingente, que sólo con fuertes resistencias y siempre con retraso fue siendo abordada por las Iglesias.

creación. Por una religión humanizadora, Santander³2001; orig. gallego, Vigo 1996; trad. port.: São Paulo 1999); *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella 2000; *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid 2003; *Esperanza a pesar del mal*, Santander 2005; *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, en prensa.

Dirección: Facultad de Filosofía, Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela (España). Correo electrónico: atorres@usc.es

¹ *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid 1997, 524.

² Cf., por ej., “Vatican II et son héritage”, en M. Lamberigts y L. Kenis (eds.), *Vatican II and its Legacy*, Lovaina 2002, 1-24, en p. 1.

³ *Origen y meta de la historia*, Madrid 1951, 47, 103.

La Reforma supuso, tras y con el Humanismo, la primera gran sacudida: era necesario volver a la Escritura, cuyo impulso amenazaba con quedar sepultado por la solidificación de la institución y el peso de las tradiciones. Fue su gran aportación. Pero resultaba insuficiente, pues si suponía el ocaso de la sistematización medieval, veía aún de lejos la aurora de la mutación moderna. La experiencia bíblica y la nueva sensibilidad humanista resquebrajaban los formalismos tradicionales, pero sus conceptos no rompían los moldes de la cosmovisión antigua. Bultmann, recogiendo en la poderosa expresión simbólica de la "desmitologización", expresará mucho más tarde el sentimiento y la incomodidad que la crítica bíblica hacía cada vez más patentes. La monotonía, denunciada por Jaspers, o la tendencia privatizadora, criticada por la teología política, no debieran ocultar la fuerza verdadera de una llamada que va mucho más allá del propio "sistema" bultmaniano. El núcleo de su propuesta es indiscutible en la medida en que exige una revisión radical de todo el *imaginario* cristiano, pues sigue siendo verdad que "no se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento"⁴.

La modernidad imponía, en efecto, un paso ulterior, cuya necesidad se hacía sentir desde la nueva ciencia, la nueva crítica histórica, la nueva sociología y la nueva filosofía. La presión enorme que el cambio cultural ejercía determina sin duda y de manera decisiva la evolución de la teología, cuajada de descubrimientos y resistencias, de avances y recaídas, "siempre un poco detrás de su tiempo", "siempre un poco superada y anticuada (*altmodisch*)"⁵. Ortodoxia, pietismo, ilustración, liberalismo, neo-ortodoxia, secularización..., en el campo protestante; escolástica barroca, neotomismo, modernismo, movimientos bíblico, patrístico y litúrgico, *nouvelle théologie*..., en el católico, representan las oscilaciones de un encuentro siempre buscado y nunca logrado del todo, siempre renovado y no pocas veces reprimido.

Lo grande del Vaticano II consistió justamente en que, por vez primera y de manera oficial, se reconoce la situación, proclamando la

⁴ "Neues Testament und Mythologie", en *Kerygma und Mythos* (ed. H. W. Bartsch), Hamburgo 1948, 18; cf. "Zum Problem der Entmythologisierung", en *Glauben und Verstehen IV*, Tubinga 1967, 128-137; *Jesucristo y mitología*, Barcelona 1970.

⁵ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zúrich³1960, 115. De hecho, en demasiadas ocasiones más bien habría que decir muy retrasada. Para reavivar la conciencia de esta presión no sobraría releer en nuestros días el testimonio nada sospechoso de este libro.

necesidad de un *aggiornamento* y legitimando por lo mismo los intentos de lograrlo. Ése es su *gesto* imborrable.

El desafío del gesto: Dios y la autonomía de lo creado

Ése es también su significado más decisivo. Y ahí hay que buscarlo. Lo cual implica un desafío hermenéutico que, a mi parecer, presenta dos aspectos principales: a) calibrar el impacto global del acontecimiento conciliar y b) buscar el núcleo vivo e irradiante de su propuesta.

El primero llama a una justa dialéctica que distinga entre el impulso global y las soluciones concretas. Estas no podían resolver en unos años lo que debía haber sido tarea de siglos. El Concilio, más que una respuesta acabada, fue la ruptura del dique que frenaba las aguas impetuosas de una renovación siempre pendiente. No era posible colocar con precisión cada cosa en su sitio, y resultaba inevitable un cierta sensación de desconcierto e inacabamiento. No extraña que el balance que esta misma revista hizo a los cinco años reconociese ya que “las murallas de la Jericó eclesiástica no se han derrumbado a pesar de las trompetas teológicas”⁶; y el mismo cardenal Suenens constataba que “nos hemos vuelto más sensibles a todo lo que el Vaticano II ha planteado pero no resuelto plenamente”⁷. Muchos fueron más allá, en una reacción de miedo y desconcierto, que prefería la vieja seguridad de “las cebollas de Egipto” frente a la aventura de un nuevo éxodo. Y, por desgracia, esa reacción acabó marcando la política eclesiástica de los últimos tiempos.

No ha sido, ni es, ésa la opción de *Concilium*. Un mínimo sentido histórico hace ver que, a pesar de todo, la marcha atrás no es posible. Ya no cabe desconocer la profunda mutación y el enorme avance que supuso el impacto conciliar. Insatisfechos por lo que falta, no debemos ser muy injustos con lo adquirido, que es mucho. Un nuevo clima: trasladada a nuestros días, una persona creyente de los años cincuenta tendría en muchos aspectos la impresión de estar en otra Iglesia. Una nueva libertad íntima: seamos sinceros, a pesar de todas las resistencias institucionales, ¿cuántos sacerdotes sienten el mínimo escrúpulo por no seguir a la letra las directrices rituales del último documento sobre la eucaristía?; o incluso ¿qué teólogo no distinguiría hoy entre las incomodidades jurídicas y la legitimidad de su conciencia íntima ante una condenación romana de sus escritos? Una nueva

⁶ P. Brand, *Iglesia y teología: Concilium* (El futuro de la Iglesia) 1970, 177.

⁷ *Discurso de apertura: Ibid.*, 184.

creatividad teológica: compárese, por ejemplo, una cristología actual con cualquiera de los manuales preconciliares.

Aquí enlaza el segundo aspecto: intentar determinar de algún modo la intuición central que permita situar la intención profunda del Concilio. No es fácil acertar, pero en la medida en que se logre, será más factible ir abriendo los caminos justos por donde debe continuarse el inicio conciliar. En este sentido, tengo la impresión de que un texto de la *Gaudium et Spes*, el n. 36, puede acercarse a lo buscado, pues apunta derecho a lo que, en mi parecer, constituye el impulso decisivo de la modernidad: la *autonomía* del mundo. Cito, abreviando, en lo que tiene tanto de afirmación como de advertencia:

“Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte (...).

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”.

Algunas observaciones. La cita pertenece a una constitución que ni siquiera estaba prevista por la comisión preparatoria, sino que nació de la misma dinámica conciliar, impuesta por la nueva realidad histórica⁸. Supone un reconocimiento claro y decidido de esa autonomía: “absolutamente legítima”. Se extiende a todos los órdenes de la realidad: “las cosas creadas y la sociedad misma”. Constituye finalmente un necesario criterio hermenéutico, llamando al respeto de “la metodología particular de cada ciencia o arte”.

Se impone, con todo, una aclaración muy importante. El Concilio invita a reconocer una instancia –la autonomía– que supone una

⁸ A. Auer observa muy bien que “en este lugar el Concilio intenta derribar un profundo resentimiento del hombre moderno” (*Das Zweite Vatikanische Konzil III*, LfThK 1986, 385).

adquisición irreversible del espíritu humano y que está en la base de la transformación moderna, pero no justifica sin más todas sus consecuencias. Llama a acoger la autonomía en lo que tiene de *descubrimiento común y avance indudable*; y a partir de ella elaborar una teología actual, en diálogo crítico con las diversas soluciones propuestas en la modernidad (a este nivel la “posmodernidad” constituye un avatar dentro de la misma, no su superación)⁹. Es decir, cabe ser muy críticos con muchas de las propuestas de la cultura moderna (lo mismo que ella lo es con las de las Iglesias); pero las soluciones no pueden nunca volver atrás, sino que han de construirse hacia delante, a partir de ella¹⁰. Una trampa fatal a la que con demasiada frecuencia ha sucumbido la discusión teológica consiste en tomar en globo *la modernidad* y, apoyándose en sus defectos, exageraciones y aun perversiones, desacreditar el esfuerzo de actualización como tal. De ese modo cuestiones que afectan a la relación fundamental de la revelación con la cultura pueden acabar ocultas, convirtiéndose en simples disputas domésticas o en trasnochadas controversias confesionales.

En el fondo, es lo que dice expresamente el Concilio. No pone límites a la legitimidad de la autonomía que “reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo”. Lo que hace, desde el punto de vista religioso, es pedir su justa integración dialéctica con el proyecto del Creador. Pero enunciarlo era más fácil que llevarlo a cabo. Históricamente la primera solución fue el *deísmo*: la novedad de la autonomía se imponía con tal fuerza, que Dios quedaba relegado a un cielo distante y abstracto, algo que la conciencia religiosa viva no podía aceptar. Sin embargo, la alternativa no podía ser ya una vuelta al “dios” tradicional, que ahora resultaba incompatible con la *legítima* autonomía del mundo. El verdadero desafío consistía –consiste todavía¹¹– en mostrar que la incompatibilidad nacía de la falsa imagen de un dios “mítico” e intervencionista. Era preciso demostrar que

⁹ Ésa es al menos la postura aquí adoptada; cf. discusiones más detalladas en P. Gisel y P. Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, Ginebra 1996.

¹⁰ Me permito remitir a mi libro *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000 (trad. port., São Paulo 2003).

¹¹ A. Einstein, por ej., no podía admitir un Dios personal, porque *dio siempre por supuesto* que eso eliminaría la autonomía de las leyes físicas: tal es el significado de su conocida frase “Dios no juega a los dados”. Sin embargo, la solución *teológica* no puede buscarse a nivel de la *ciencia física*, argumentando desde el “indeterminismo” (cf., por ej., datos y discusión en D. Hattrup, “O Deus de Einstein, afinal, joga aos dados”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 [2005] 113-128; todo este número es importante al respecto).

el famoso *etsi Deus non daretur* significa en realidad tan sólo: *etsi ille deus non daretur*, “aunque no existiese *aquel* dios”.

Ahí se anuncia la gran tarea a la que el Concilio convocaba a la teología actual: una nueva concepción de Dios, que no sólo respete la legítima autonomía de lo creado, sino que la muestre como respondiendo “a la voluntad del Creador”. De suerte que para la conciencia religiosa resulten ciertos los dos extremos: a) que la persona humana vive en un mundo en el que “todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado” y b) que Dios sigue siendo el *unum necessarium*.

No es aventurado afirmar que todo el esfuerzo de la teología moderna lleva clavada esta exigencia en su entraña más íntima, hasta el punto que resulta posible interpretar desde ella los intentos de renovación que jalonan su camino. Esto aparece claro en los dos grandes movimientos que han conmovido más a fondo la teología cristiana en la modernidad: el liberalismo protestante y el modernismo católico. No eran todavía el equilibrio, pero ambos recogían la inquietud decisiva: un *Dios* que humanizaba desde dentro y no irrumpía desde fuera; una *revelación* que no alienaba la razón, sino que la llevaba a sus raíces últimas; una *acción divina* que no sustituía la libertad y el obrar humanos, sino que los sustentaba y potenciaba.

Por eso tal vez las dos mayores desgracias en la teología del siglo XX han sido la condenación católica del Modernismo y la reacción de la neo-ortodoxia protestante contra el Liberalismo. Las exageraciones existían, y precisaban seguramente corrección y equilibrio. Pero las acusaciones se hicieron –y siguen haciéndose demasiadas veces– desde la vieja imagen de un dios sobre-naturalista e intervencionista. Sólo así se entiende la absoluta descalificación de reduccionismo naturalista hecha por la *Pascendi* o la acusación barthiana de que así se hablaba *sólo* del hombre y no de Dios. ¡Cuánto más justo resulta Barth cuando como historiador precave contra “una actitud ampliamente extendida hoy en círculos teológicos” que piensa que la mano de Dios se apartó del siglo XIX y no percibe que en definitiva a sus representantes “no les preocupaba otra cosa que el reconocimiento y la confesión de la revelación cristiana”!¹²

En definitiva, se trata de pensar de nuevo la relación inmanencia-trascendencia. Y la cuestión decisiva consiste en encontrar la mediación adecuada, aprovechando las aportaciones que han ido apareciendo: desde la propuesta evangélica de Schleiermacher, a la filosofía católica de la inmanencia, o a la crítica filosófica de la ontoteología. El

¹² *Op. cit.*, 13.

Concilio apunta a la idea de creación, hablando de “la referencia al Creador” y afirmando que “la criatura sin el Creador desaparece”. Y, en efecto, creo que la idea de *creación por amor* constituye tal vez hoy la mediación más eficaz¹³. Hablando de creación, preserva la máxima diferencia; pero, viéndola desde el amor, asegura la máxima identidad (mayor que la de la madre con su criatura: Is 49,15). Fundando y sustentando el mundo, Dios promueve su autonomía sin interferirla, es presencia viva sin tener que “entrar” en un espacio que está ya siempre lleno de su presencia activa, con iniciativa irrestricta y absoluta.

Sea o no totalmente exacto este diagnóstico, lo cierto es que el Vaticano II se mueve en esta dirección. Ella marca su novedad de conjunto y orienta su teología en las cuestiones concretas. Como queda dicho, no siempre pudo lograr la plena coherencia. Aceptar la llamada conciliar, medir el grado de realización de sus propuestas y avanzar hacia un más logrado equilibrio, constituye el gran desafío para la teología actual.

Las tareas de la teología actual

El carácter central de la autonomía ofrece sin duda el mejor modo de ordenar el complejo campo de la problemática teológica. El equilibrio entre el respeto a la autonomía de cada ámbito específico de lo real y su referencia constitutiva al Creador marca las grandes líneas del programa y permite calibrar la aportación conciliar. Señalaré los tres ámbitos principales. Como es obvio, aparte de que toda selección refleja de algún modo las preocupaciones propias de su autor¹⁴, la enumeración deberá reducirse a lo elemental, dejando fuera muchos matices y muchas cuestiones.

1) La asunción de la *autonomía del sujeto* constituye con seguridad la marca más definitoria y actualizadora. Se había hecho sentir ya en la Reforma con su énfasis en la *fe* y en la *gracia*, con el *pro me* y la vuelta a las fuentes en busca de la experiencia originaria, pero alcanza ahora una nueva madurez¹⁵.

¹³ He tratado de mostrarlo en *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander 2001; orig. gallego, Vigo 1996; trad. port., São Paulo 1999).

¹⁴ En este sentido, pido disculpa por lo que pueda sonar a tono dogmático en una exposición telegráfica, que, sin embargo, responde a una larga ocupación con estos temas (en la bibliografía inicial indico las obras principales).

¹⁵ La tesis de E. Troeltsch acerca del carácter todavía no moderno de la Reforma puede ser matizada, pero es a todas luces fundamentalmente verda-

Cosa que se hizo notar, desde el comienzo, en la *Dei Verbum*, que por eso rechazó el esquema previo, objetivante y extrinsecista, al reconocer la implicación constitutiva de la acogida humana para la misma revelación divina, con la consiguiente aceptación de su carácter histórico (una de las grandes aportaciones del Concilio)¹⁶ y de la necesidad de una lectura crítica de la Biblia. Fue una apertura decisiva, aunque su concreción se vio frenada por compromisos que, como en el caso de las “dos fuentes” o en la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio, impidieron el avance. Queda todavía pendiente una profundización que, apoyándose de manera consecuente en una “razón teónoma”, elimine los restos de un sobrenaturalismo que convierte la inspiración en una especie de “milagro” psicológico, la particulariza empíricamente haciendo imposible un verdadero diálogo de las religiones, y alimenta lecturas criptofundamentalistas¹⁷.

En este mismo ámbito se sitúa, ya desde el título, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, con su viva valoración de la *conciencia* individual. La novedad queda subrayada por las fuertes resistencias que su aprobación tuvo que superar. Falta, con todo, una más clara y decidida aplicación hacia el interior de la propia Iglesia. También en la *moral* se abrió un frente de avance, con la superación de la casuística y su inclusión orgánica en la vida cristiana. Pero el mismo hecho de que el esquema previo que estaba preparado fuese rechazado sin ser sustituido por otro indica que se trata

dera: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Moderne*, Múnich-Berlín 1925.

¹⁶ A propósito del cap. II y de su reconocimiento de la historicidad de la tradición, afirmaba L. Alonso Schökel: “Este capítulo segundo es quizá la contribución más importante de la constitución, y quizá visto desde el futuro aparezca como el más importante de todo el Concilio. La razón es que no se contenta con avanzar en un sector determinado, sino que proclama el principio del progreso como constitutivo de la Iglesia” (*El dinamismo de la tradición*, en id. [ed.], *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 228).

¹⁷ Es curioso que la protesta razonable de Barth sobre la relación con el magisterio, en la que llega a hablar de un “desmayo” o incluso de un “infarto” del Concilio (“*Conciliarum Tridentini et Vaticani inhaerens vestigiis?*”, en B. D. Dupuy [ed.], *Vaticano II. La Revelación Divina II*, Madrid 1970, 234) se junta, en cambio, con una inconsecuente reserva sobre este último punto. En sus conversaciones en Roma con Rahner, Semmelroth y Ratzinger les recomendaba que la Iglesia católica se abstuviese de seguir, como había hecho la protestante, las filosofías que se han puesto de moda a partir del siglo XVII (cf. S. Madrigal, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid-Bilbao 2005, 284).

sólo del comienzo para una de las grandes tareas pendientes. Está por desarrollar una verdadera "teonomía" que, por un lado, mantenga la autonomía de los contenidos morales, fundados en la razón ética y no en la religión; y, por otro, preserve la integración religiosa de los mismos, al reconocerlos como respondiendo idénticamente a la sustancia de la creatura y a la voluntad amorosa del Creador que los funda y promueve. Se lograría un mayor credibilidad y se ahorrarían muchos conflictos en la búsqueda actual, sobre todo en cuestiones de sexualidad, salud y bioética.

2) La *autonomía de la naturaleza* aparece con una dualidad muy significativa. En principio, es sin duda la más claramente reconocida, pues ya a partir de la crisis con Galileo ha sido ella la que se impuso con mayor evidencia. Las realidades naturales obedecen a leyes internas: la luna no es movida por "formas angélicas" (¡todavía lo pensaba Kepler!), las pestes no son causadas por demonios y el libro de Josué no es competente en cuestiones astronómicas. No tiene ya sentido pensar en un "intervencionismo" divino en los funcionamientos empíricos¹⁸. Pero la aceptación de principio está muy lejos de haber desplegado todas sus consecuencias prácticas. El rechazo del deísmo sirvió de pantalla para no aprovechar su justa llamada a negar las interferencias sobrenaturales en la legalidad mundana. En lugar de una revolución que, como bien dijo Karl Rahner, debe partir de que "Dios obra *el mundo* y propiamente no obra *en el mundo*"¹⁹, lo que se hizo fue una acomodación: una especie de "deísmo intervencionista", que, con el deísmo, acepta que Dios no interfiere de ordinario, pero que, con el antiguo sobrenaturalismo, sigue pensando que lo hace de vez en cuando.

Sin embargo, ni el Vaticano II ni en general la teología subsiguiente explicitaron debidamente este problema. Las consecuencias son graves, y aquí se enuncia sin duda una de las tareas más importantes para el futuro, puesto que afecta a cuestiones nucleares, que, lastradas con una fuerte carga intervencionista, deforman gravemente la imagen de Dios en la conciencia actual. Enumeremos algunas:

¹⁸ Sigue siendo válida y elocuente la exposición de N. M. Wildiers, *Weltbild und Theologie*, Zúrich-Einsiedeln-Colonia 1974, que muestra la profundidad y dificultad del proceso: "A través de todo el siglo XVII la teología permanece (...) atada a la representación medieval del universo" (262), y lo que se enseñaba en los seminarios y facultades "era un vaciado monótono y precario de lo que habían enseñado los grandes maestros del siglo XIII" (p. 266).

¹⁹ *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 112; modifiqué la traducción, de acuerdo con el original: "dass Gott *die Welt* wirkt und nicht *eigentliche in der Welt*" (*Grundkurs des Glaubens*, Herder 1976, 94).

La insistencia en los *milagros*, que no sólo romperían la autonomía mundana, sino que insinuarían que Dios es favoritista (a unos sí a otros no) y que su amor no es infinito (antes del milagro no había hecho todo lo que podía). Lo cual enlaza con la *oración* en su modalidad de *petición*, pues, en definitiva, este modo de orar busca casi siempre una “intervención” divina (para curar la enfermedad o fortalecer la psicología, para acabar con el hambre o evitar el terremoto). Cuestión que a su vez enlaza con el *problema del mal*, pues, al no ser interpretado como consecuencia inevitable de la autonomía de un mundo finito (como ya empezara a ver Leibniz), presenta a Dios o bien como no queriendo intervenir o bien, lo que es peor, como causando directamente el mal. De ese modo resulta honestamente imposible superar el “dilema de Epicuro” (si no quiere, no es bueno; si quiere, no es omnipotente): el daño que esta falta de clarificación ha producido desde el terremoto de Lisboa se renueva día a día con cada catástrofe natural e incluso con cada desgracia individual. Más sutilmente tal vez, se replantea la comprensión de los *sacramentos*, cuya eficacia es todavía concebida demasiadas veces como una especie de “milagro invisible” de inevitables connotaciones mágicas; o en el modo de comprender la *resurrección*, cuya objetividad se quiere asegurar con la “tumba vacía” o, al menos, con las “apariciones” empíricas.

Como se ve, cuestiones todas ellas que el Vaticano II no ha podido desarrollar, pero que permite situar a una luz nueva. En concreto, la última alusión remite al hecho significativo de que, aunque no ha elaborado una *crístología*, puso las bases de la renovación más importante que ésta ha experimentado en la historia. Su gran acierto consiste en haberla enraizado en lo humano: Cristo revela “con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección” (DV 4); y, en consecuencia, “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, pues Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (GS 22). Frente a este impulso fundamental, que centra y orienta toda la visión cristiana de las relaciones inmanencia-trascendencia, muchas discusiones como las que versan sobre si es mejor proceder “desde abajo” o “desde arriba” resultan muchas veces escaramuzas secundarias que apartan la atención de lo decisivo.

3) La *autonomía de lo social*, que desde la Revolución francesa presionaba fuertemente la conciencia eclesial y que por su colisión con los intereses del poder encontraba grandes resistencias (las manifestaciones oficiales del siglo XIX producen hoy una dolorosa cons-

ternación), pertenece a las grandes asunciones del Concilio. La *Gaudium et Spes* lo hace mirando hacia el *mundo*. Eso explica su acierto y su favorable acogida. Hasta el punto de que cabe afirmar que su impulso ha propiciado la actualización –tal vez la más consecuente realizada hasta ahora– de una gran dimensión teológica: la eficacia social de un evangelio que proclama “bienaventurados los pobres” y de una “fe que obra por la caridad” (Gál 5, 6). Es lo que –más allá de discusiones secundarias– ponen de manifiesto las teologías políticas y de la liberación. Algo que no siempre comprenden las acusaciones de ingenuidad u optimismo, que, en lugar de mirar al gesto conciliar del reconocimiento fundamental (necesario y largamente esperado), se centran en la letra de algunas aplicaciones concretas.

Y la *Lumen gentium* lo inició hacia dentro de la *Iglesia*, con la justamente llamada “revolución copernicana”, proclamando que la realidad decisiva está en la comunidad fraternal de todos los creyentes, como “pueblo de Dios”, y situando sólo dentro de ella las distintas funciones, incluida la jerárquica. Lo malo fue que, preocupados por asegurar la colegialidad episcopal, se la aisló de la de toda la Iglesia, estrechándola en un punto de vista jurídico y jerarquizante²⁰.

Ya en 1970 el cardenal Suenens señalaba que de un reequilibrio de este punto “dependerá el futuro de la Iglesia”²¹. Y en rigor evangélico –“Pero entre vosotros no puede ser así, ni mucho menos. Quien quiera ser importante, que sirva a los otros, y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial” (cf. Mc 10,42-45 par)– se impone admitir que una adecuada “democratización” es necesaria para la vida eclesial. Si no gusta la palabra o incluso se desconfía del símbolo “pueblo de Dios”, podrá sustituirse por otros como “comunidad” o “sinodalidad”²²; pero la disputa de nombres no deberá encubrir la cuestión de los valores reales: si no “democracia” en sentido político, la Iglesia nunca puede ser menos que una democracia en sentido real.

Respecto de la *base eclesial*, eso está pidiendo con urgencia una revitalización de la comunión igualitaria, eliminando la circunstancia escandalosa para una conciencia actual de que en la Iglesia todas las deliberaciones tengan sólo carácter consultivo; y, desde luego, ins-

²⁰ En este número G. Alberigo hace notar que en los Padres conciliares no hubo “conciliarismo”; pero, en cambio, no cabe negar que sí hubo rasgos “papalistas”, como el de la “nota previa” impuesta a la *Lumen gentium* o el hecho de reservarse algún tema sustrayéndolo a la discusión conciliar.

²¹ L. c., 185.

²² Cf. A. Melloni y S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality*, Bolonia 2005.

taurando la igualdad plena de la *mujer*, rescatando, contra toda inercia histórica, el luminoso y fundante principio paulino de que en Cristo “no hay varón ni mujer” (Gál 3,28).

Y respecto del *gobierno jerárquico*, obliga a emprender con honesta energía un repensamiento del origen divino de la autoridad, paralelo al hecho con la autoridad civil (¡a la que originariamente se refería Rom 13,1-2!), mostrando que eso no impide su fundamentación, transmisión, elección y custodia a través de la comunidad. En este sentido resulta, por ejemplo, iluminador leer, en paralelo, para la Iglesia lo que la *Pacem in terris* (n. 52), dice para la sociedad civil: “del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación [léase también: de la Iglesia], a establecer la forma de gobierno y a determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”²³.

Dada la actual aceleración del tiempo histórico y la dimensión mundial de la Iglesia, no deberíamos retroceder tampoco ante la conveniencia de señalar límites temporales en los cargos, como la mejor manera de mantener vivo el principio de la *ecclesia semper reformanda*: su fecundidad pastoral la prueban desde hace ya siglos las órdenes religiosas, y su legitimidad teológica está incluida en el hecho de la introducción del retiro a los 75 años para los obispos.

Apertura

Es obvio que resultan posibles otros diagnósticos de fondo y, por consiguiente, otra clasificación de los temas. Pero los enumerados responden a problemas reales y señalan tareas urgentes. Hay que añadir todavía dos muy importantes, reforzados por el hecho mismo de la celebración del más universal de todos los concilios.

El primero es una nueva *conciencia ecuménica*. Resulta evidente respecto de las confesiones cristianas, cuyas diferencias aparecen

²³ El Vaticano II reconoce la misma idea: “es evidente (...) que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y por lo mismo pertenecen al orden previsto por Dios” (GS 74). Para los textos clásicos, véase B. Schwalm, *Démocratie*: DThC 4 (1939) 271-321, princ. 289-293; cf. también E. Valton, *État*: DThC 5 (1939) 879-905, princ., 887-890 y A. Bride, *Tyranni. tyrannicide*: DThC 15 (1950) 1948-1988, princ., 1953-1966.

cada vez más como disputas domésticas que, según soñaran K. Rahner y H. Fries²⁴, podrían conciliarse ya con un generoso respeto de las diferencias. Y se extiende imparable hacia las demás religiones: el Concilio ha sido tímido, pues aunque reconoce valores positivos, no se atreve a pronunciar claramente que se trata, también en ellas, de valores estrictamente religiosos y revelados²⁵. Pero ha abierto y legitimado una puerta sobre uno de los espacios más decisivos del pensamiento religioso actual.

Algo parecido sucede con el *problema del ateísmo*. De la condena polémica se pasa al reconocimiento de la propia culpa “no pequeña” (GS 19) y a valorar sus aportaciones, de modo que a la *fuga mundi* sucede ahora el aprecio positivo de su autonomía, y al “*extra ecclesiam nulla salus*” se sustituye la nueva percepción, bien expresada hace tiempo por H. Zahrnt y popularizada por E. Schillebeeckx, de que “fuera del mundo no hay salvación”²⁶.

Sintetizando de algún modo: la tarea de una teología que, sin pegarse a la letra del Vaticano II, quiera realizar su espíritu, consiste en recoger las instancias renovadoras surgidas desde la Reforma y de los intentos posteriores por responder a la mutación cultural de la modernidad²⁷. En su núcleo deberá estar la preocupación de articular de un modo nuevo el valor autónomo del mundo y la revelación de un Dios que crea por amor y “consiste en ser amor en acto puro” (1 Jn 4, 8.16). Un Dios que, por eso, no es ni quiere ser otra cosa que salvación de sus creaturas. Un Dios que, en palabras inaugurales del nuevo papa, “no quita nada y lo da todo” y que, en justa traducción del dicho anselmiano, nos ama con “un amor más grande de cuanto se pueda pensar”²⁸.

²⁴ H. Fries y K. Rahner, *La unión de las Iglesias*, Barcelona 1987.

²⁵ Cf. principalmente *Nostra aetate*, n. 2.

²⁶ H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972, 146; E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994, 29-41, 248.

²⁷ En este sentido resulta casi siempre ejemplar la actitud de F. Schleiermacher, bien sintetizada por P. Tillich: “En el desarrollo de cada pensamiento acude siempre primero a la teología ortodoxa, luego a la crítica pietista a la ortodoxia y finalmente a la crítica de la Ilustración a ambas direcciones, antes de ofrecer su propia solución” (*Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens I*, Stuttgart 1971, 291).

²⁸ Schelling había hecho la aplicación refiriéndose a la revelación: cf. por ej. *Philosophie der Offenbarung* Bd. 1, Darmstadt 1974, 27; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Friburgo-Basilea-Viena 2000, 286-289 y *passim*, estudia muy bien este motivo.