

SANTIAGO MADRIGAL, S.J. *

GLOSAS MARGINALES DE K. RAHNER SOBRE EL CONCILIO VATICANO II

Fecha de recepción: febrero 2005.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005.

RESUMEN: Las reflexiones teológicas de K. Rahner sobre el acontecimiento del Concilio Vaticano II (1962-1965) se vieron acompañadas de una triple actitud psicológica: escepticismo esperanzado ante el anuncio, coraje y sobriedad durante su realización, la nueva responsabilidad cristiana adquirida tras las decisiones conciliares. A través de sus notas epistolares, de sus discursos y conferencias y, sobre todo, a partir de los trabajos publicados en sus *Escritos de Teología*, este estudio reconstruye los aspectos fundamentales de su teología sobre el Concilio, sobre el impacto de la doctrina conciliar en la vida eclesial y esa interpretación fundamental, típicamente suya, según la cual el último Concilio representa, ante todo, un «nuevo comienzo».

PALABRAS CLAVE: Karl Rahner, ecclesiology, historia de la Iglesia, teología, Concilio Vaticano II.

Karl Rahner's marginal glosses to the Second Vatican Council

ABSTRACT: Karl Rahner's theological reflections on the Second Vatican Council (1962-1965) run in parallel with a threefold psychological attitude: encouraging scepticism at its announcement; courage and sobriety during the event; a new Christian responsibility gained after the Council's decisions. Reading through his epistolary

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas de Madrid; smadrigal@teo.upco.es

notes, his speeches and discourses, and especially, his *Theological Writings*, this study aims to reconstruct the main issues of his theology on the Council, the impact of the conciliar doctrines on the Church's life, and the basic interpretation, typically Rahnerian, according to which the latest Council represents, above all, «a new beginning».

KEY WORDS: Karl Rahner, ecclesiology, Church history, theology, Vatican Council II.

1. INTRODUCCIÓN: «HA HABIDO UN CONCILIO EN LIBERTAD Y CARIDAD»

De la pluma del teólogo Karl Rahner, S.J., salieron innumerables trabajos para el Concilio y sobre el Concilio. Teniendo a la vista la celebración del cuarenta aniversario de la clausura del Vaticano II (1962-1965), acudimos a las reflexiones de uno de sus grandes protagonistas, que, por un lado, siempre se resistió a aceptar ese rango de «figura clave» del Concilio y, por otro, serena y reiteradamente afirmaba que «el Concilio era un comienzo, no el final, la introducción de una tendencia, no su conclusión»¹. Respecto a lo primero, habría que añadir inmediatamente un par de puntualizaciones: en el caso de un perito conciliar tan productivo como Rahner es muy difícil, prácticamente imposible, rendir cuenta y analizar todas sus aportaciones hechas a la doctrina conciliar. Por ello, G. Wassilowsky, autor de una detallada monografía sobre la participación de Rahner en el Vaticano II, se ha limitado expresamente al ámbito de la eclesiología y, de forma más concreta, a la formulación de la noción de Iglesia como sacramento en la constitución dogmática *Lumen gentium*².

¹ P. IMHOF - H. BIALLOWONS, *Karl Rahner. Im Gespräch. Band 1: 1964-1977*, Munich 1982, 42-43. Véase S. MADRIGAL, *En conversación con Karl Rahner: el coraje de un cristiano decididamente eclesial*: Razón y Fe 249 (2004) 315-337.

² G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001, 76-77; 81-103. La visión más abarcante del influjo de Rahner sobre el Concilio es la de K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994, 227-271. Ya antes había trabajado en esta línea: ÍD., *Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil*: Stimmen der Zeit 202 (1984) 156-166; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg 1985, 171-220: «Kleine Brieffolge aus der Konzilszeit»; ÍD., «Karl Rahner: The Theologian's Contribution», en: A. STACPOOLE (ed.), *Vatican II by those who were there*, Londres 1986, 32-46.

En segundo término, se puede decir que Rahner ha trabajado hasta la extenuación para el Concilio, pero muy frecuentemente en equipo, de forma particular en colaboración con los también jesuitas de Sankt Georgen (Frankfurt), O. Semmelroth y A. Grillmeier, y con su buen amigo el obispo H. Volk. En otras palabras: «Si se exploran los archivos buscando aportaciones escritas durante el Concilio, no se encuentra ni un solo texto que hubiese redactado Rahner “solo”»³. Estas apreciaciones iniciales nos permiten destacar el objetivo y el tenor de este estudio, cuyas páginas se concentrarán expresamente en aquellas tomas de postura personales de este teólogo y perito sobre el hecho mismo del Concilio, sobre su desarrollo, sobre su significado y su alcance; son reflexiones que vamos a espigar en notas epistolares o biográficas, en conferencias y estudios, a veces, ocasionales. Con todo, la parte más sustantiva, a la espera de la aparición de los volúmenes sobre el Concilio y su preparación proyectados en la edición de sus *Sämtliche Werke*, procede de sus *Escritos de Teología*. De forma genérica, todo ello puede ser puesto —utilizando sus propias palabras— bajo el rótulo de «glosas marginales a las doctrinas y determinaciones conciliares»⁴.

Él mismo ha declarado que en ese tipo de reflexiones sobre el Vaticano II no deseaba hacer de «cronista», pues en este caso debía limitarse a repetir lo que otros ya habían dicho acerca de los esquemas votados, de sus circunstancias y de sus contenidos. Ahora bien, hay que reconocer de entrada que, dada la fuerza especulativa de su autor, este título de glosas marginales resulta hartamente modesto y queda ampliamente desbordado, ya que sus reflexiones se adentran en la formulación de una definición esencial de Iglesia, en las cuestiones de estructura y del ministerio jerárquico, haciendo aflorar las visiones ecuménicas o los análisis de sociología eclesial y de diagnóstico histórico con sus consecuencias y retos pastorales. Con todo, el interés que sirve de guía a este estudio es, como ya se ha indicado, mucho más concreto y se deja guiar por la convicción rahneriana antes invocada: esa relativización misma del Concilio en razón de ser el inicio preparatorio de un nuevo comienzo, es decir, la puerta de

³ G. WASSILOWSKY, «¿Doctor de la Iglesia en la modernidad? Observaciones acerca de la eclesiología de Karl Rahner», en: Card. K. LEHMANN - Ph. ENDEAN - J. SOBRINO - G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 35-66; aquí: 45.

⁴ K. RAHNER, «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», en: Íb., *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 469.

entrada de nuestra Iglesia en una fase mucho más decisiva. Me parece que resulta sumamente provechoso, sumamente útil, cuando el Vaticano II es ya doctrina añeja y ley promulgada, con riesgo incluso de perderse en el olvido, retomar retrospectivamente de la mano de Rahner las expectativas y los debates conciliares, porque este ejercicio de memoria no equivale a ir hacia atrás, sino a descubrir incluso lo que no ha llegado a cuajar en los documentos conciliares, o aquellos resortes que animaban a aceptar con coraje sus orientaciones más novedosas y sus cambios de perspectiva. Por ello, a una Iglesia que corre el riesgo de ser post-conciliar sólo desde el punto de vista cronológico, hay que recordarle aquellas intenciones que le pueden ayudar a inscribirse en los trances de nuestro tiempo⁵.

«Cierto que todavía pasará mucho tiempo hasta que la Iglesia, que ha sido agraciada por Dios con un Concilio Vaticano II, sea la Iglesia del Concilio Vaticano II». Estas palabras están tomadas de la conferencia pronunciada por nuestro teólogo en Munich, el 12 de diciembre de 1965, a los cuatro días de su clausura oficial⁶. La alocución arranca con una serie de interrogantes: «¿Qué ha sucedido? ¿En qué punto nos hallamos? ¿Qué hay que esperar?». La mayor parte de la exposición estuvo dedica-

⁵ No faltan trabajos sobre la eclesiología de K. Rahner, de diversa amplitud y envergadura, donde habría que distinguir con H. Vorgrimler estos tres niveles: la reflexión sistemática sobre la Iglesia, las relaciones de la Iglesia con el mundo, las tareas y preguntas de una existencia cristiana (cf. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004, 277). Véase: F. SENN, *Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologische Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*, Freiburg/Schweiz 1989; F. L. LIEN, *Die Ekklesiologie in der Theologie Karl Rahners. Mit besonderem Hinblick auf das Problem der interkulturellen und interreligiösen Vermittlung des Christentums*, Ammersbeck bei Hamburg 1990; M. KEHL, «Karl Rahner und die Kirche», en: H.-D. MUTSCHLER (ed.), *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994, 63-79; R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995; W. SCHMOLLY, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*, Innsbruck 2001; W. SCHMOLLY, «Karl Rahners systematischer Verstehensansatz der Kirche», en: R. A. SIEBENROCK (ed.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen-Referate-Ergebnisse*, Innsbruck 2001, 269-287; G. WASSILOVSKY, *Universales Heils-sakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001.

⁶ El texto de esta conferencia, «El Concilio, nuevo comienzo», ha sido reproducido en: *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento* (cf. nota 3), 67-88; 83.

da al hecho mismo del acontecimiento conciliar, y con este subrayado: «Ha habido un Concilio en libertad y caridad». (...) «El Concilio ha puesto las bases para el *aggiornamento*, para la renovación, y hasta para la penitencia y conversión que se impone constantemente: es el comienzo del comienzo». En la parte correspondiente a la tercera pregunta, Rahner utiliza una metáfora de la que vamos a tomar libremente nuestro punto de partida:

«Sucede aquí como en la obtención del radio. Hay que hurgar en una tonelada de pechblenda para obtener 0,14 gramos de radio, y aun así vale la pena. Todo quehacer eclesialístico, en cuanto tal, todo gobernar, hablar, teologizar, reformar; toda enseñanza y toda afirmación de sí mismo en medio de la sociedad actual no es sino algo así como la explotación de inmensas cantidades de pechblenda para que en nuestros corazones —y, a fin de cuentas, sólo en ellos— se obtenga un poquito del radio de la fe, esperanza y caridad»⁷.

Por el objetivo indicado en la metáfora se deja guiar este estudio, tratando de obtener, removiendo muchas páginas rahnerianas relativas a las doctrinas y al acontecimiento mismo del Concilio, unos gramos de radio, es decir, los elementos de una teología del Concilio, así como la elaboración refleja de las expectativas doctrinales y pastorales que han ido acompañando al acontecimiento en su antes, en su durante y en su después. Nuestra exposición seguirá esta misma periodización cronológica, trastocada en esta sucesiva actitud teológica y psicológica: escepticismo esperanzado ante el anuncio del Vaticano II, coraje y sobriedad hacia el acontecimiento durante su realización, la gracia como libertad en la nueva responsabilidad cristiana tras el Concilio. En estos comentarios hechos al hilo del Concilio Vaticano II aflora quién es Rahner y, sobre todo, su pensamiento más genuino y su decidida preocupación por la Iglesia de finales del siglo xx.

2. ¿QUÉ SE PUEDE ESPERAR DEL CONCILIO?

Conocemos su primera reacción al anuncio del Concilio, a la convocatoria que hizo Juan XXIII el 25 de enero de 1959; se trata de una carta dirigida a H. Vorgrimler que lleva fecha del 17 de febrero de ese mismo

⁷ Ibid., 85-86.

año. El texto dice así: «No me extraña que hubiera muchos círculos en Roma que opinaran que hoy día ya no es posible un Concilio. Yo mismo compartía a medias esta opinión. Simplemente por razones de técnica parlamentaria. Pero si estas dificultades son superables y se las supera de hecho, entonces un nuevo Concilio podría desencadenar y encarnar un extraordinario dinamismo contra el centralismo unilateral de la Iglesia de los últimos decenios, a condición de que tengamos un número suficiente de obispos con ideas propias. Esperemos, pues, que salga algo del Concilio»⁸. Vamos a ilustrar esta actitud, que se puede caracterizar como escepticismo esperanzado, con tres tipos de documentos que se sitúan cronológicamente entre el anuncio del Concilio, en enero de 1959, y su inauguración oficial, el 11 octubre de 1962.

2.1. ESCEPTICISMO ANTE EL CONCILIO EN CIERNES

G. Wassilowsky informa de la existencia en el Archivo Karl Rahner de Innsbruck de dos textos que reflejan ese escepticismo inicial ante el Concilio con toda su crudeza. Para su interpretación ha de tenerse en cuenta la ocasión y la circunstancia en las que han visto la luz, ya que se trataba de unas sesiones sobre cuestiones de actualidad que tenían lugar los viernes por la tarde. Aquellas sesiones de coloquio, que aparecían en el plan de estudios de la Facultad de Teología con el nombre de *quaestiones quodlibetales*, no podían dejar escapar el tema del tiempo. El 20 de febrero de 1959 Rahner habló sobre el Concilio y los dos textos conservados, que son notas mecanografiadas por los alumnos a partir de las reflexiones orales del teólogo, están presididas por este título un tanto desconcertante⁹: *Über das drohende oder in Aussicht stehende Konzil*. Ahí tenemos las primeras glosas al Concilio, una primera reacción ante el anuncio del Vaticano II, sumamente sobria, comedida, contenida, sembrada de interrogantes y de serena preocupación, sin ánimo alguno de crear y alimentar falsas expectativas.

Tres preocupaciones jalonan estas primeras reflexiones de carácter bastante espontáneo sobre la «amenaza» de la inminente asamblea eclesial: el funcionamiento interno, el objeto de reflexión y la ecumenicidad

⁸ H. VORGRIMLER, «Breve secuencia epistolar de la época del concilio», en: *Entender a Karl Rahner. Una introducción a su vida y obra*, Barcelona 1985, 200.

⁹ Cf. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, 40-51.

del Concilio. Esta triple preocupación da forma a ese escepticismo expresado en el título de aquellas elucubraciones por tres cauces diferentes. La primera dificultad, registrada también en la carta a Vorgrimler, tiene que ver con las posibilidades técnicas de sacar adelante un Concilio, porque, a la vista del ingente número previsto de participantes (unos dos mil obispos), parece muy difícil que una asamblea de tales dimensiones pueda funcionar. Rahner, pensando en voz alta, hace conjeturas a la búsqueda de una solución. Sugiere, por un lado, que esta dificultad técnica pudiera ser solucionada por el camino de la previa realización de concilios provinciales que eligieran a su representante para el Concilio ecuménico. Rechaza la idea de un Concilio de pura aclamación, donde las sesiones plenarias sólo sirvieran para aprobar los textos preparados y debatidos en las comisiones. Pues este procedimiento alteraría gravemente lo que constituye la dinámica propia de la deliberación y el funcionamiento mismo de un Concilio.

Es, pues, notable, el punto de vista que el teólogo sostuvo aquella tarde ante sus estudiantes: en cierta manera, la institución «concilio» podía resultar una estructura eclesial superada, dadas las dificultades técnicas de funcionamiento y de realización. El motivo último radica en las dificultades de técnica parlamentaria. Apelaba, en este sentido, al ejemplo histórico de los planes de Pío XI y de Pío XII que abandonaron sendos proyectos de convocar un Concilio que hubiera servido de continuación y conclusión al Concilio Vaticano I, interrumpido de forma abrupta en 1870. Ahora bien, aunque la postura así expresada por el teólogo de Innsbruck podía coincidir con el parecer sostenido por los círculos romanos más conservadores, no se ajusta, sin embargo, a la consecuencia última que sacaban aquellos sectores más papalistas, para quienes la época de los concilios había pasado a la historia por razones eclesiológicas, es decir, con la definición de la infalibilidad papal. En este punto el pensamiento de Rahner sigue derroteros muy distintos, que quedan de manifiesto en su descripción del Concilio como «portador o sujeto por antonomasia de la potestad eclesial o, de forma especial, de la autoridad doctrinal o, de manera más específica, de la infalibilidad»¹⁰.

En estos pensamientos, puestos por escrito tras aquel coloquio vespertino, nos topamos con la primera reflexión rahneriana acerca de una teología del Concilio. El Concilio es, en primer término, un asunto del

¹⁰ Ibid., 43-44.

ministerio doctrinal y directriz de la Iglesia, de su suprema instancia docente y legislativa. El Concilio no es de por sí la expresión o representación de la estructura esencial de la Iglesia. La perspectiva de Rahner relaciona el Concilio de la Iglesia con su constitución colegial-episcopal. Por tanto, el Concilio es la reunión en un lugar del colegio episcopal, pero esta realidad del colegio de los obispos existe fuera del Concilio, y tiene la función de dirigir y enseñar en la Iglesia. De ahí se desprende la siguiente afirmación: «El Concilio, cuando está reunido, es *iure divino*, la suprema representación de la Iglesia, tal y como se dice en el CIC. Pero por eso mismo la reunión de los obispos no es en sí misma *iure divino*»¹¹. Estos principios germinales van a conocer una elaboración sistemática en la forma de una teología del Concilio, como en seguida tendremos ocasión de presentar. Conviene recordar, no obstante, que sus ideas fundamentales sobre la estructura episcopal de la Iglesia por derecho divino se encuentran ya presentes en su trabajo sobre el párroco (de 1943) o en sus reflexiones sobre los principios constitucionales de la Iglesia, titulado *Primat und Episkopat* (de 1958)¹².

Junto a estas dificultades de funcionamiento de la institución conciliar, señalaba Rahner una serie de cuestiones que tienen que ver con el objetivo y los asuntos que debiera tratar el futuro Concilio. El anuncio papal era bastante genérico, de modo que a partir de las noticias que la prensa religiosa ofrecía en aquellos momentos se podían hacer muchas cábalas; pero el teólogo jesuita se mostraba muy realista: nada sabemos del orden del día. A esta misma indefinición de objetivos colaboraba la calificación de Concilio «ecuménico», al tiempo que desencadenada muchas expectativas que hacían soñar con la unidad de los cristianos. Frente a sueños ingenuos de unidad fácil, Rahner habló aquella tarde de la potencialidad de un Concilio para ser, en primer término, una clarificación de la propia posición o toma de conciencia intra-católica. Subrayaba asimismo nuestro profundo desconocimiento de la teología protestante, de las mismas características que establecen familias específicas dentro de los cristianos evangélicos. A ello se añadía una ulterior cuestión acerca de la posibilidad de que fueran invitados a participar en el Concilio de la Iglesia católica-romana representantes de las otras comu-

¹¹ Ibid., 44.

¹² Cf. K. RAHNER, «Der Pfarrer», en: K. BORGMANN (ed.), *Parochia*, Kolmar 1943, 23-27; K. RAHNER, *Primat und Episkopat*: Stimmen der Zeit 151 (1958) 321-336.

nidades cristianas. De todos modos dejaba abierta esta perspectiva ecuménica: «No tiene sentido afirmar que la Iglesia romana, dado que se declara y siente la realización más verdadera y legítima de la Iglesia de Cristo, no pueda comprometerse en una conversación ecuménica. Es un sinsentido, pero aún se sigue diciendo esto»¹³.

En suma: de la convicción rahneriana acerca del carácter colegial de la Iglesia se desprende la mayor dificultad de realización técnica de un Concilio. El colectivo creciente de dos mil obispos crea una situación más que problemática a la hora de trabajar *conciliarmente*. Por ahora, lo que se sabe del plan de Juan XXIII para su Concilio, sólo permite conjeturas, que entrañan riesgos y posibilidades. La temática es, por ahora, algo bastante indeterminado, también en el ámbito de las esperanzas ecuménicas. Vamos a ver que pronto va a contar con una información mucho más precisa que modula su teoría acerca de la institución conciliar.

2.2. PRIMERA SISTEMATIZACIÓN DE UNA TEOLOGÍA SOBRE EL CONCILIO

Zur Theologie des Konzils es el título de un trabajo de Rahner en el que han quedado sedimentadas sus expectativas conciliares; inicialmente, fue una conferencia pronunciada un total de siete veces, entre el 13 de febrero de 1960 y el 10 de enero de 1962, en diversos lugares de Alemania, Austria y Suiza. Apareció publicada por primera vez como artículo en la revista *Stimmen der Zeit*, en su número de febrero de 1962¹⁴. Así se desprende de la noticia dada, a mediados de enero de este mismo año, a H. Vorgrimler: «Simmel (= redactor jefe de *Stimmen der Zeit*) ha aceptado mi artículo sobre el Concilio. ¡Cielos! La cosa puede ser peligrosa. Deberá aparecer en febrero»¹⁵. Nos vamos a ocupar de este trabajo en su redacción final, que arranca de una reflexión sobre la esencia teológica del Concilio y desemboca en la formulación de una serie de expectativas sobre el Vaticano II. Estas reflexiones se han ido fraguando lentamente en una banda temporal que coincide prácticamente con la llamada «fase preparatoria» del Concilio, puesta en marcha con el *motu proprio* «Superno Dei nutu» (del 5 de junio de 1960), donde se estipulaba la formación de

¹³ WASSILOWSKY, 50.

¹⁴ El texto, «Para una teología del concilio», publicado en *Stimmen der Zeit* 169 (1962) 321-339, fue reproducido en *Escritos de Teología V*, 275-299. Cf. WASSILOWSKY, 51.

¹⁵ H. VORGRIMLER, «Breve secuencia epistolar de la época del concilio», 201.

las comisiones doctrinales. Para valorar de forma adecuada su contenido, reconstruyamos un poco el trasfondo histórico y biográfico.

K. Rahner había sido nombrado consultor de la «Comisión para la disciplina de los sacramentos» el 22 de marzo de 1961. Entre otras muchas cuestiones, aquella comisión preparatoria debía redactar un texto sobre el tema del restablecimiento del diaconado permanente. En realidad, nunca fue invitado a participar en las sesiones de la comisión celebradas en Roma. Si prescindimos de este texto sobre el diaconado¹⁶, sus trabajos para el Concilio comenzaron propiamente hablando a finales de 1961 cuando el cardenal König, que lo había escogido como teólogo asesor, le pidió que redactara un dictamen sobre los textos elaborados por las diversas comisiones preparatorias. El cardenal de Viena, como miembro de la Comisión Central Preparatoria, había recibido los diversos esquemas preparados y deseaba contar para la discusión oral con el juicio del teólogo nacido en Friburgo. En su correspondencia con H. Vorgrimler, con fecha de 20 de octubre de 1961, aparece anotada esta circunstancia: «He oído decir que el 8 de diciembre el papa quiere anunciar la apertura del Concilio para el otoño del año siguiente. Hace poco, el cardenal König me ha comunicado por teléfono que quería enviarme los documentos de las sesiones de la Comisión central. Me domina la curiosidad por ver qué es lo que voy a recibir»¹⁷. Después nos ocuparemos de ese informe que, de forma epistolar y en diversas entregas, fue elaborando el teólogo de Innsbruck para el cardenal de Viena. Ahora volvemos nuestra atención a aquellas reflexiones sobre la teología del Concilio, tal y como se pueden leer en el quinto volumen de los *Escritos de teología*, y que constituyen una parte sustancial de ese *corpus* doctrinal que he caracterizado como «glosas» sobre el Concilio. Comienzan con estas palabras: «El Papa ha anunciado para este año un Concilio de la Iglesia, un Concilio ecuménico de toda la Iglesia, santa, católica, apostólica y romana»¹⁸.

¹⁶ El libro vio la luz en 1962 con el título de *Diaconia in Christo*. En carta del 14 de mayo escribe: «La verdad es que me siento un poco orgulloso del libro sobre el diaconado» (H. VORGRIMLER, «Breve secuencia epistolar de la época del concilio», 207). Véase K. RAHNER, «La Teología de la renovación del diaconado», en: Íb., *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 301-350.

¹⁷ H. VORGRIMLER, «Breve secuencia epistolar de la época del concilio», 201.

¹⁸ Un análisis de este texto puede verse en: H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1993, 266-270; cf. WASILOWSKY, 52-62.

Al comienzo de sus reflexiones, Rahner insiste en lo encubierto y en lo desconocido de la temática del futuro Concilio, toda vez que ha de ser excluida como causa de la convocatoria una disputa dogmática o un asunto de política eclesial. La genérica apelación a la tarea de renovación o al objetivo ecuménico no era tampoco de gran ayuda. El Concilio quiere emplearse en esa labor genérica de «renovación de la Iglesia», cosa que vale para cualquier Concilio. ¿Qué cabe esperar del futuro Concilio? Rahner, el dogmático puro, se pone a la búsqueda de una *teología del Concilio* y se pregunta qué es propiamente un Concilio. Así abre una meditación dogmática sobre la esencia del Concilio a partir de la consideración de la esencia de la Iglesia. Todo este estudio no es, en consecuencia, sino el despliegue de esta proposición: «la Iglesia está constituida y dirigida por el Colegio episcopal con el Papa en cuanto su cúspide personal; sin embargo, en esa constitutividad institucional y jerárquica de la Iglesia en el ministerio no se agota su esencia, puesto que a ésta pertenece también lo propiamente carismático, lo no-constitucional, lo que jurídicamente no es regulable con claridad»¹⁹.

Esta doble proposición nace de una comprensión de la Iglesia a partir de la distinción fundamental entre lo institucional-ministerial y lo carismático. Su argumentación apunta finalmente en esta dirección: el Concilio como tal es representación del ministerio, no de lo carismático en la Iglesia. Ciertamente es, por lo demás, que la vida total de la Iglesia no se agota, empero, en esa dimensión institucional y que lo carismático también ha de hacerse presente de algún modo en la celebración de un Concilio. En el punto de partida declara que el ministerio de la Iglesia no proviene por una delegación democrática desde abajo, sino que procede de arriba, de su institución por Cristo. Ello vale tanto para el sucesor de Pedro como para el colegio episcopal. En el marco de esta reflexión sobre lo institucional y sobre el ministerio en la Iglesia formula su explicación

¹⁹ «Para una teología del concilio», 276. El texto alemán original dice: «Die Kirche ist verfasst und geleitet durch das Bischofskollegium mit dem Papst als seiner personalen Spitze; in dieser institutionellem hierarchischen Verfasstheit der Kirche im Amt erschöpft sich jedoch ihr Wesen nicht, da zu ihm auch das eigentlich Charismatische, das Nicht-Institutionelle, das rechtlich nicht eindeutig Regelbare gehört». La traducción castellana no es del todo correcta en su última frase, pues remite «zu ihm» erróneamente al ministerio (dice «a éste»); en el original alemán está referido a la «esencia» (*Wesen*) de la Iglesia; por eso hay que traducir dicha locución de esta otra forma: «puesto que a ésta pertenece...», es decir, a la esencia de la Iglesia.

de la relación que rige entre el primado y el episcopado. La unidad colegial del episcopado universal con y bajo el Papa representa la constitución jerárquica e institucional de la Iglesia. De esta forma Rahner está tomando postura ante la cuestión debatida en los manuales *De ecclesia* sobre el número de los sujetos o portadores de la potestad suprema en la Iglesia. En continuidad con sus trabajos precedentes, citados anteriormente, defiende y sostiene la tesis de *un* portador de la suprema autoridad en la Iglesia: «El episcopado universal es un verdadero sujeto jurídico, de derecho divino, y de institución divina, con y bajo el Papa, antes de su aparición conjunta en un Concilio»²⁰. De ahí que al colegio le corresponda, bajo determinados presupuestos, la infalibilidad de doctrina, y que a cada obispo le correspondan asimismo derechos y obligaciones frente a la Iglesia entera.

Hay que explicar la segunda parte de la proposición inicial, según la cual la constitutividad institucional jerárquica en el episcopado universal no agota la esencia de la Iglesia. Sería, por consiguiente, un error pensar que la vida entera de la Iglesia se agotara en el ejercicio de las potestades de enseñar, de santificar, y de gobernar jurisdiccionalmente a las comunidades o Iglesias locales. Por ello, considera en el marco de la reflexión sobre lo carismático de qué modo la efectividad carismática del Espíritu, es decir, lo libremente carismático pertenece también a la esencia de la Iglesia. Evidentemente, estos dos pilares del ministerio y del carisma están en relación con la única actuación salvífica de Dios; hay que distinguir, entonces, entre la comunicación de gracia de Dios a cada hombre y la mediación sacramental por medio de la Iglesia en su *potestas ordinis*. Lo primero tienen que ver con la actividad carismática y libre del Espíritu y, por tanto, el ministerio no puede pensar que todo depende él, como si poseyera el monopolio absoluto del Espíritu en la Iglesia. Ello no excluye que el ministerio tenga su propio carisma y que también pueda darse en el portador del ministerio el carisma libre. Estos son los presupuestos básicos para comprender qué es un Concilio y, por consiguiente, lo que podemos y no podemos esperar de él. Hemos alcanzado así este momento crucial en la reflexión rahneriana: el Concilio es la expresión de la estructura de la Iglesia.

El Concilio posee, según el Código de Derecho Canónico, la suprema potestad en la Iglesia. Y Rahner apostilla: el Concilio es la reunión «del

²⁰ Ibid., 279.

sujeto colegial supremo de la plena potestad que siempre existe en la Iglesia», pero que sólo en determinadas circunstancias y momentos, cuando se reúne, actúa *conciliarmente*. Brevemente: para nuestro teólogo, el Concilio es una manera específica de actuar del ministerio colegial de la Iglesia desde su permanente condición colegial. La pregunta ulterior cae por su peso: si el Concilio es una forma de manifestación del episcopado, ¿es de alguna manera también representación de la Iglesia y de los creyentes? Los pastores del episcopado universal son los verdaderos y auténticos representantes del pueblo de la Iglesia. Ellos han recibido su ministerio a través de la Iglesia. A cada creyente y al ministerio instituido les precede el acto salvador de Dios que ha decidido crear la Iglesia como comunidad de los creyentes; a la comunidad de los creyentes y a su ministerio les precede la salvación objetiva de la humanidad en Cristo. «Los dirigentes de la Iglesia, precisamente porque reciben su ministerio de Cristo a través de la Iglesia una que ya existe y a la cual pertenecen todos los cristianos como miembros de un solo cuerpo y no como meros súbditos, son siempre, y sobre todo en un Concilio, representantes, sin concesión democrática de poderes desde abajo, de toda la Iglesia y de todos sus miembros»²¹.

Por su propia esencia, el Concilio es la representación de todos los creyentes concretada en la aparición local y conjunta del *ministerio* episcopal y universal de la Iglesia. Su tarea y sus posibilidades son las del ministerio en la Iglesia, no las del carisma libre. La idea que se abre paso, respondiendo a la pregunta acerca de lo que se puede y no se puede esperar de un Concilio, suena así: «Del Concilio no hay que esperar ni exigir que sea en cierto modo el sujeto operativo y la representación de todo lo carismático en la Iglesia. Quien esperase esto o lo exigiese obraría disparatadamente, y respecto del Concilio, con injusticia. Y aunque esto parezca ser un principio muy abstracto y traído de lejos, es, sin embargo, una máxima muy práctica y concreta»²². La primera aplicación del principio es contundente: sería tal la sugerencia de deseos y temas que el Concilio acabaría siendo un monstruo de duración imprevisible; se constataría que una buena parte de aquellos deseos y exigencias se contradicen entre sí y que han nacido en mentalidades y circunstancias centroeuropeas; se sentiría la necesidad de aglutinar muchas de esas fuer-

²¹ Ibid., 289.

²² Ibid., 290.

zas del impulso carismático del presente. Ahora bien, dada la ordenación interna y recíproca dependencia entre la estructura institucional y carismática de la Iglesia, el Concilio ha de acometer el serio intento de favorecer, garantizar y recoger los mejores incentivos de lo carismático, sabiendo que no puede sustituirlo.

Y entonces, ¿qué podemos esperar del Concilio? Rahner esperaba que el Concilio no proclamara verdades fundamentalmente nuevas en la doctrina de la fe, pero sí que fuera capaz de presentar de forma acomodada al hombre moderno la eterna verdad de Cristo. Sus perspectivas no eran demasiado optimistas y en este punto no ha ocultado su profunda desconfianza hacia la teología y a la predicación del momento. Si el Concilio estaba llamado a durar poco y si el trabajo capital iba a ser ejecutado por los mismos teólogos que representaban oficialmente la teología de escuela, carente de esa fuerza innovadora ajustada a la altura de las circunstancias de su tiempo, poco cabía esperar de aquel Concilio en ciernes. Expresamente formulaba este deseo: que no intente el Concilio decidir las controversias teológicas de las que tanto se habló en la época de Pío XII. Consideraba sumamente inoportunas definiciones sobre el monogenismo, la suerte de los niños que mueren sin bautizar, el enjuiciamiento del psicoanálisis, o las cuestiones indicadas en la encíclica *Humani generis*. Como pronto tendremos ocasión de comprobar estos son temas presentes en los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias y que Rahner había recibido del cardenal König. Pero estas observaciones tienen que ver con el siguiente principio que deriva de la teoría general sobre el Concilio: «El ministerio docente no puede sustituir al carisma de la teología. Ni esa es su tarea».

Enuncia, por otro lado, una serie de cuestiones de disciplina eclesial que sí competen al ministerio en su forma conciliar de actuar: la relación entre las comunidades religiosas y los obispos, la descentralización que reconoce la responsabilidad de las diócesis, una mayor apertura frente a la Iglesia oriental no unida y frente a los cristianos protestantes, el reconocimiento de los logros alcanzados por medio del movimiento litúrgico, la renovación del diaconado, la revisión del derecho canónico, la actualización de la legislación sobre el ayuno y de la abstinencia. Con sobriedad, instaba a guardarse de esperanzas que pudieran hacer injusticia al Concilio, porque, en definitiva, «los decretos, tampoco los mejores y más sabios, no pueden sustituir al Espíritu». Es el principio que sirve para dejar constancia de otros campos de futura reflexión conciliar, como son la aplicación de la Escritura a la liturgia, a

la teología y a la vida cristiana, o la acomodación y actualización de la vida religiosa. El pronóstico suena con una música sobria, un tanto pesimista mas no infundado, puesto que a esas alturas tenía un cierto conocimiento de los esquemas preparados por las comisiones romanas.

2.3. NOTAS MARGINALES A LOS ESQUEMAS CONCILIARES

Hemos aludido más arriba a la tarea que le encomendó el cardenal König y en la que trabajó entre el 4 de enero y el 19 de septiembre de 1962, tiempo durante el que fue elaborando una serie de siete reflexiones sobre los textos doctrinales. Este mismo carácter intermitente de naturaleza epistolar queda reflejado en la correspondencia mantenida con H. Vorgrimler y en la que han quedado registradas las distintas reacciones emocionales o preocupaciones ocasionadas por aquel trabajo²³. En el texto resultante de aquella petición, elaborado en la forma de largas cartas, podremos encontrar algunas de las posturas más características de la teología de Rahner que acabaron abriéndose paso en el Concilio Vaticano II. Su contenido ha sido dado a conocer de manera parcial en 1990²⁴. En la presentación de estas glosas de Rahner al Vaticano II seguiremos el mismo ritmo cronológico de aquellas largas cartas.

²³ La primera entrega estaba fechada el 4 de enero en Friburgo de Brisgovia; el segundo dictamen estaba fechado el 10 de febrero de 1962 en Innsbruck. Con fecha de 9 de marzo escribe a Vorgrimler en estos términos: «Estoy sentado de nuevo, con los esquemas del concilio a la vista. Son menos fastidiosos que los anteriores». Así las cosas, desde la ciudad austriaca le envía al cardenal la tercera entrega de su dictamen el 16 de marzo. König le volvió a enviar nuevos materiales el 16 de abril. Con fecha de 28 de abril: «He acabado el informe para König. Gracias a Dios. Serán cerca de 30 páginas, la mayor parte en latín. También Döpfner quiere tener una copia». Y el 19 de mayo vuelve a aludir a esta misma tarea: «He recibido de König, una vez más, tal cantidad de material conciliar, que ayer rehusé la invitación de ir a Venecia. El único tiempo de que dispongo para el trabajo de König es la semana antes de Pentecostés y el martes de Pentecostés se reanudan las sesiones de la Comisión central» (cf. Breve secuencia epistolar de la época del concilio, 206-208). El trabajo resultante le fue enviado al cardenal el 26 de mayo. Una sexta entrega vuelve a estar fechada en Innsbruck, el 16 de junio. El último dictamen reproducido por Vorgrimler es uno de los más largos y lleva fecha de 19 de septiembre de 1962.

²⁴ H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil-Bilder-Texte*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 95-165: «Aus den Konzilsgutachten für Kardinal König». Sobre este texto, véase G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, 54; 86-99.

La primera valoración de los esquemas conciliares preparatorios, del 4 de enero, abarcaba 36 páginas escritas a máquina y se dividían en dos clases de observaciones: una valoración general sobre los textos y una toma de postura indicando correcciones o mejoras²⁵. En esa primera serie de observaciones Rahner aplica su lupa a las «cuestiones teológicas», a los cuadernos redactados por la Comisión teológica, y que le han producido una gran desilusión. Se trata de los esquemas esbozados bajo el título común «De deposito fidei pure custodiendo». Lo que echa en falta, en primer término, es una formulación positiva, una visión de conjunto viva de la fe cristiana que aproxime al hombre de hoy el mensaje cristiano. Y, en segundo lugar, echa en falta un lenguaje que ilumine desde la Escritura la existencia humana. A pesar de hallarnos en la época de la teología bíblica, las citas de la Biblia son puro material de adorno, tras el cual no hay un serio trabajo de exégesis. Es ésta una queja que vuelve a aparecer en otros momentos.

El instrumental filosófico obedece al lenguaje de la escolástica, que no sólo resulta extraño a la filosofía moderna, sino muy poco convincente cuando trata de los principios sobre la existencia de Dios, sobre los *praeambula fidei* o los principios de la ley natural. En suma: los capítulos sobre la conservación del depósito de la fe y sobre el orden moral exponen doctrinas ciertas en un lenguaje antiguo, de escuela, sin verdadero poder de atracción bíblica y kerigmática. Hay un punto concreto donde Rahner implora al cardenal König que haga lo posible para evitar una definición formal por el Concilio en la cuestión del monogenismo, es decir, la procedencia de toda la humanidad desde una sola pareja. Esta idea no es conciliable con las investigaciones de la paleontología moderna y la alternativa del poligenismo no prejuzga la doctrina del pecado original, que debe ser planteada desde el contenido de la revelación. La revelación divina nos ha manifestado la necesidad del bautismo, así como la voluntad salvífica universal de Dios. Desde estos parámetros deplora también el contenido del capítulo X del esquema «De deposito fidei pure custodiendo» cuando aborda la suerte de los niños muertos sin bautizar.

Aquel primer dictamen de Rahner concluye con algunas recomendaciones y cuestiones que apelan a las necesidades del hombre moderno; por ello, reprocha a los autores de estos esquemas no haberse puesto en el lugar de un ciudadano medio europeo, intelectualmente formado, edu-

²⁵ H. VORGRIMLER, «Aus den Konzilsgutachten für Kardinal König», 97-118.

cado en el contexto de un nuevo paganismo. ¿Cómo reganarlo para la verdad del cristianismo? ¿Han pensado y se han preocupado en algún momento del ateo, del no-cristiano, del no-católico que quiere creer y sufre al pensar que no puede creer? Para estas situaciones no valen las meras repeticiones ni las fórmulas de escuela. No es conveniente elevar toda verdad a la condición de dogma. En suma: el juicio crítico de nuestro teólogo está animado por estas tres preocupaciones: que la Iglesia se exprese de modo que su mensaje llegue al hombre de hoy; que sus declaraciones no estén guiadas por la intención miedosa de decir lo que es correcto, sino que debe irradiar con la atracción y la fuerza de la propaganda; que el Concilio se esfuerce para no hacer más difícil el creer añadiendo nuevas definiciones dogmáticas, cuyos abstractos contenidos las hacen superfluas. Con gran cordialidad y libertad de espíritu le dice al cardenal König: «No envidio a los obispos del Concilio por la responsabilidad que han contraído ante Dios y ante la humanidad de hoy». También deja aflorar sus temores de que el Concilio no produzca nada, que se afirme la llegada de una nueva primavera en la Iglesia, pero que no ocurra realmente nada. ¿Sirven para algo esos esquemas?

El segundo dictamen para König, que el autor etiqueta de «mis modestas notas marginales a los esquemas», lleva fecha de 10 de febrero y consta de 13 páginas²⁶. Insiste al comienzo en esta caracterización de «glosas de un no especialista», ya que el contenido de esos textos era de naturaleza pastoral-teológica y canónica. Una de las ideas que subraya ahora es el significado y la relevancia de la Iglesia local, un idea que aparece recogida en el texto final de *Lumen gentium* (n. 26), y sobre la que tendremos ocasión de volver. Desde un punto de vista bíblico, el mejor apoyo para una adecuada valoración de la parroquia viene de Pablo, que denomina a la comunidad local con el mismo nombre que a la Iglesia universal. La comunidad eclesial concreta es la representación viva y la realización del misterio de la Iglesia que se celebra en el misterio del altar. En su reacción a los esquemas conciliares toca otros temas (la tarea del párroco, la predicación, las escuelas católicas, las universidades, las órdenes religiosas, las vocaciones sacerdotales). A propósito de todos estos temas, lanza, finalmente, una valoración global formulada a la manera de «pregunta angustiada»: muchas de esas previsiones de orden canónico, ¿no deberían plantearse de una manera creativa ajustada a los imperativos de la época actual?

²⁶ Ibid., 118-123: «meine bescheidenen Randbemerkungen zu den Schemata».

Vamos con la tercera entrega fechada el 16 de marzo y que, en esta ocasión, exhibe una valoración mucho más favorable²⁷. Parte de aquella documentación estaba dedicada a la renovación litúrgica. Por eso, y por falta de tiempo, Rahner ha sometido aquellos textos al veredicto de un gran especialista en este terreno y miembro de la comisión de liturgia, el P. Jungmann. De ahí que sus observaciones se refieran a los cuadernos que recogen el trabajo de la comisión sobre las misiones y de la comisión sobre medios de comunicación social. Su impresión general es buena y se limita a criticar su extensión y el tono excesivamente clerical de este último.

El 16 de abril de 1962 König le envió un montón de material, que contenía textos sobre la Iglesia, sobre la castidad, virginidad, matrimonio, familia, sobre los obispos, sobre la dirección de las diócesis y la cura pastoral, sobre la vida religiosa, sobre la disciplina del clero y sobre las Iglesias orientales. Una buena parte de las observaciones críticas de Rahner se concentraron en la temática de la Iglesia que, a la postre, se iba a convertir en el hilo directriz del segundo Concilio del Vaticano. En estos textos introduce su comprensión de la Iglesia como sacramento de Dios²⁸. Esta noción y la pregunta radical acerca de la existencia de la Iglesia se inscriben en el marco de la teología rahneriana de la creación, de la cristología y de la doctrina de la salvación. ¿Cómo entronca la existencia de la Iglesia en la voluntad de Dios? *Cur Deus homo?* Nuestro teólogo lamentaba que la doctrina sobre la Iglesia comenzara con el pecado original. Sin complicarse en la cuestión disputada entre tomistas y escotistas, bastaría con situarse en la perspectiva de los himnos de las cartas a los Colosenses y a los Efesios para adoptar este otro punto de partida teológicamente mucho más fecundo: la encarnación del Verbo, que es algo que depende de la libre e incomprensible gracia de Dios, no es únicamente el medio para superar el pecado original y el pecado, sino la cumbre y el centro de la realidad creada. En este horizonte, que se aproxima más a la tesis escotista, queda puesto de relieve el amor desbordante y sobreabundante de Dios para con su creación, de manera que la Iglesia aparecerá como el sacramento de la divinización de ese mundo en el que ha entrado el pecado; es, precisamente, para este mundo empecatado para el que sigue en pie la voluntad de Dios de su autocomunicación absoluta en la encarnación de su Palabra eterna.

²⁷ Ibid., 124-130.

²⁸ Ibid., 131-140.

A estos argumentos de naturaleza escriturística añadía seguidamente una reflexión patrística de la encarnación: en el seno virginal de María caecen los desposorios del Logos con la humanidad. «De este modo sería posible una comprensión más abarcante de la Iglesia: el Logos se ha hecho hombre como miembro de una humanidad que, de antemano, tiene un único origen y un único fin, y así se eleva y radicaliza la unidad del género humano en sí y en su destino final»²⁹. En consecuencia, la Iglesia es ya «pueblo de Dios», la comunidad de la entera humanidad llamada a su fin sobrenatural; la Iglesia aparece como la garantía de que la humanidad alcanzará su objetivo final en Cristo, que constituye la expresión histórica de la unidad sobrenatural de la humanidad en sí y con Dios. A esta Iglesia corresponde una organización social con un ministerio instituido por Cristo que, a la manera del Verbo encarnado, debe desplegar su función profética, sacerdotal y regia al servicio de esta humanidad ya redimida y consagrada.

El segundo capítulo de aquel esquema sobre la Iglesia planteaba el tema de la pertenencia a la Iglesia. Rahner ha desplegado una serie de reflexiones acerca del bautismo rescatando y reconociendo el gran alcance ecuménico de este sacramento, tal y como luego ha encontrado su precipitado en los parágrafos 14-16 de la constitución *Lumen gentium*. En aquel momento, dado el trasfondo ecuménico de la cuestión, recomendaba que el Secretariado para la unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Bea, estudiara dicho capítulo y le diera su aprobación o rechazo. Reconocía, por otro lado, que la teología subyacente era la que S. Tromp había formulado en la encíclica *Mystici corporis* (1943). A Rahner le parecía insuficiente el planteamiento de la cuestión en estos términos: ¿quién puede ser considerado «realmente» (*reapse*) miembro del cuerpo de Cristo que es la Iglesia? Pensaba que, por razones ecuménicas, la pregunta debía formularse de otra manera y abogaba por la posibilidad de establecer determinadas maneras graduadas de una diversa relación con la Iglesia y de pertenencia a ella. Si hemos de afirmar teológicamente que la gracia de Cristo alcanza incluso a los paganos, ¿cómo no atribuir a los bautizados una relación con el cuerpo de Cristo? A su juicio, el canon 87 del Código de Derecho Canónico entonces vigente, permitía plantear el problema de una forma más completa que el texto del esquema de nefastas consecuencias ecuménicas.

²⁹ Ibid., 133.

En mayo de 1962 volvieron a lloverle nuevos materiales conciliares, de tal amplitud que le obligaron a renunciar a un viaje a Venecia para participar en un congreso sobre Teilhard de Chardin. El resultado de aquel trabajo fueron 32 páginas, una quinta entrega, que le envió a König el día 26 del mismo mes³⁰. Lamenta la falta de tiempo para el estudio más a fondo de los esquemas, entre los que alaba aquellos textos que llevan la rúbrica del Secretariado de Bea. Ante la excesiva amplitud de los otros textos, pregunta: «¿Para qué tanto papel? ¿Es realmente la tarea de un Concilio querer codificar toda la vida de la Iglesia?». Esta propensión a legislar sobre todo, y en los más pequeños detalles, resulta sumamente problemática a la vista de las muy distintas circunstancias regionales de la Iglesia mundial. En el esquema sobre la formación del clero aludía a la obligación del celibato, declarando que no era partidario de una imposición universal de dicha prescripción y previendo la posibilidad de excepciones. Esta concesión no debe socavar el mantenimiento del celibato en otros lugares. Sus argumentos tenían a la vista la situación de una horrible carencia de clero en algunos continentes.

El 16 de junio envió Rahner su penúltimo dictamen a König, un total de 10 páginas en las que se ocupaba de los cuatro cuadernos de una segunda parte «sobre la Iglesia»³¹. H. Vorgrimler ha reproducido íntegramente la última entrega de Rahner, fechada en Innsbruck, el 19 de septiembre³². Este dictamen postrero presenta varias peculiaridades respecto de los anteriores. Por un lado, Rahner ha recibido del cardenal de Viena el volumen titulado *Schemata Constitutionum et Decretorum, de quibus disceptabitur in Concilii Sessionibus*; se trata de los siete textos definitivos que ya habían recibido su aprobación por parte de la Comisión central preparatoria para ser discutidos en el aula conciliar. Una segunda peculiaridad está dada por el hecho de que un grupo de teólogos, reunido en Maguncia, en torno al obispo H. Volk, han trabajado durante tres días sobre los cuatro esquemas preparados por la Comisión teológica: *De fontibus revelationis, De deposito fidei pure custodiendo, De ordine morali christiano, De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. En aquellos debates ha participado una pléyade de teólogos, como Hirschmann, Stake-

³⁰ Ibid., 141-148: «Anbei unterbreite ich wiederum die kleinen Bemerkungen zu den neuen Texten der Zentralkommission des kommenden Konzils. Wiederum sind es nur kleine Bemerkungen».

³¹ Ibid., 148-150.

³² Ibid., 150-163.

meier, Semmelroth, Grillmeier, Bacht, Ratzinger y Feiner. Algunos de ellos han sido comisionados por sus obispos, y otros han sido miembros de diversas comisiones conciliares. Aquel grupo de trabajo expresó su profunda desilusión hacia aquellos cuatro esquemas de la Comisión teológica. Ciertamente se ha dejado caer el esquema que hablaba del destino de los niños muertos sin bautizar, pero, sustancialmente, nada ha sido modificado. Estos esquemas no se amoldan de ninguna manera a la voluntad expresada por Juan XXIII que quiere un Concilio orientado por el anuncio del mensaje cristiano al mundo de hoy, no desea un Concilio encenagado en abstrusas cuestiones disputadas entre las escuelas.

Pasando a los esquemas concretos, Rahner hace una serie de puntualizaciones de diverso alcance. Sobre el primero, por ejemplo, reivindica el singular ya para su título: no tiene sentido hablar de «las fuentes de la revelación», sino que hay que hablar *de revelatione*, o *de Verbo Dei*. La sensación común de aquel grupo de trabajo era bastante negativa. El obispo auxiliar Reuss había expresado con suma crudeza su impresión hacia aquellos esquemas: «Mis peores previsiones han sido ampliamente sobrepasadas»³³.

Mientras redactaba aquellos últimos trabajos cayó sobre él, a través del general de la Compañía de Jesús, la orden de censura previa por la que se le obligaba a que todos sus escritos fueran previamente examinados. Desde el 10 de junio, esta cuestión aflora regularmente en su correspondencia con Vorgrimler³⁴. La intercesión en Roma a su favor, por parte de los cardenales König, Döpfner, Frings, en julio de 1962, no surtió inmediatos efectos. La censura se irá diluyendo con la puesta en marcha del Concilio; el 24 de septiembre de 1962 fue nombrado oficialmente perito conciliar. De todos modos, andando el tiempo, según consigna en una de sus cartas (de 27 de octubre de 1963), un miembro de la Comisión sobre los sacramentos, el profesor de la Gregoriana, R. Bidagor, le había hecho esta valoración y confesión acerca de las posturas eclesiológicas expuestas en su dictamen para König: «Según él, yo habría sido el primero, antes del Concilio, que había hecho un informe para el Concilio con el que se podría haber confeccionado un buen esquema, que, desgraciadamente, fue a parar a la papelera. Pero en él ya se tenía en cuenta todo lo que se está discutiendo ahora»³⁵.

³³ Ibid., 154.

³⁴ «Breve secuencia epistolar», 208.

³⁵ Ibid., 248-249.

3. CORAJE Y SOBRIEDAD ANTE EL CONCILIO

El 13 de enero de 1964 nuestro teólogo pronunció una conferencia sobre el Concilio en el Aula Magna de la Universidad de Friburgo. La revista *Orientierung* reprodujo para sus lectores el final de aquel discurso con el título de «Coraje y sobriedad ante el Concilio»; esta formulación puede caracterizar la actitud que Rahner mantuvo y sostuvo durante la celebración del Vaticano II, desde la condición y situación de alguien que lo vive desde muy cerca³⁶. Más adelante volveremos sobre este texto. Por ahora recurrimos a otras reflexiones que acompañan al acontecimiento conciliar, desde sus comienzos, tras la apertura oficial del 11 de octubre de 1962. Vamos a dar con ayuda de la correspondencia con Vorgrimler unas pinceladas biográficas sobre el transcurso del acontecimiento. Seguidamente, nos centraremos en sus reflexiones teológicas acerca de lo que el Concilio supone para la vida de Iglesia.

3.1. EL TRANSCURSO INTERNO DE LAS SESIONES CONCILIARES

El 19 de octubre escribía a Vorgrimler diciéndole que «hasta ahora al menos el Concilio no ha discurrido por los cauces que Ottaviani y otros se habían imaginado. Esto da un pequeño margen para la esperanza»³⁷. En esta misma carta expresa que ha tenido la oportunidad de hablar a los obispos alemanes, austriacos y suizos sobre el esquema «Depositum fidei» y que les ha expuesto sus debilidades sin miramientos. Aquella reunión estuvo presidida por el cardenal Frings, quien estuvo totalmente de acuerdo con sus posiciones, de modo que la discusión se hizo superflua. Comenta las agitaciones y otros enredos, los intentos de elaborar alternativas a los esquemas de Tromp. Contempla con grandes dudas sus posibilidades de entrar en la comisión dogmática. Son muy escasas, pues a tenor del reglamento vigente es algo que compete únicamente al cardenal Ottaviani, presidente de la comisión. En carta fechada el día 31 manifiesta su interés por colaborar en la comisión teológica, así como las dificultades para ello, al tiempo informa del clima interno del Concilio y de

³⁶ K. RAHNER, *Mut und Nüchternheit auf dem Konzil*: *Orientierung* 28 (1964) 40-42.

³⁷ H. VORGRIMLER, «Breve secuencia epistolar de la época del concilio», 219-220. Véase K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 237-271.

sus preocupaciones: «No asisto a las sesiones de liturgia del pleno. Sería una pérdida de tiempo. Hago pequeños y penosos trabajos para los proyectos de esquemas de Ratzinger y míos, de Congar y Philips. Probablemente todo será en balde. Fuera como fuere, lo cierto es que hay mucha gente (y, por tanto, también esperanza) que no pueden ni ver los esquemas de Tromp y de Hürth, y que los combaten». Le molesta no saber qué ocurrirá después, una vez que se acabe con el esquema sobre la liturgia, si se procederá a discutir el *De fontibus revelationis* o el *De Ecclesia* ³⁸.

Sin embargo, el 12 de noviembre consignaba estas observaciones: «Esta semana empieza la dogmática. Ardo de impaciencia por ver qué ocurre. No tengo grandes esperanzas, pero haremos lo que podamos. En los últimos días he redactado un contrainforme, en latín, contra el primer esquema dogmático (sobre las dos fuentes de la revelación). Hoy por la tarde llegará a manos de todos los obispos alemanes (...). Frings también ha difundido cerca de 2.000 ejemplares de una especie de esquema que hemos esbozado Ratzinger y yo» ³⁹. Como es de sobra sabido, esta táctica pretendía evitar el esquema preparado sobre las «fuentes de la revelación». En el aula se produjo un verdadero *impasse*, ya que ni los partidarios ni los detractores del texto alcanzaban la mayoría suficiente para hacer valer su postura. El nudo gordiano fue cortado por Juan XXIII quien, el 21 de octubre, tomó la decisión de retirar el esquema nombrando una comisión mixta, presidida por Ottaviani y Bea, que debía preparar un nuevo texto sobre la revelación divina. Aquellos acontecimientos implicaban un significado de gran alcance, pues ponían de manifiesto que el Concilio no estaba obligado a aceptar los esquemas romanos. Algo parecido va a ocurrir, ya casi al final del primer período de sesiones, con el esquema *De Ecclesia*, que había entrado en el aula el 1 de diciembre. Escribía cuatro días más tarde: «Todavía es inseguro que consigamos también en este caso un rechazo del esquema, como en *De fontibus revelationis*. Hoy, finalmente, asistiré con König a una sesión de la comisión encargada de rehacer el esquema rechazado» ⁴⁰. Así comienzan sus trabajos en la comisión mixta; el cardenal König se impuso, y Ottaviani aceptó a Rahner como consultor en el tema de la revelación. Inmediatamente, fue también invitado a participar, junto con O. Semmelroth y otros,

³⁸ Ibid., 222.

³⁹ Ibid., 224.

⁴⁰ Ibid., 225.

en la preparación de un nuevo esquema sobre la Iglesia para los obispos alemanes. En consecuencia, tal y como reconoce en carta del 11 de febrero de 1963, ha de viajar a Roma: «porque comienzan ya, allí, las sesiones de diversas comisiones, tanto acerca del esquema *De revelatione* como el *De Ecclesia*»⁴¹.

Una vez iniciado el segundo período de sesiones, reabierto por el nuevo papa, Pablo VI, el esquema sobre la Iglesia recibirá un notable impulso. Reitera su intención de no asistir a las sesiones del Concilio por las mañanas, pues «se pierde demasiado tiempo (...) y allí no se puede hacer nada». Por el contrario, asiste fielmente a las sesiones de las comisiones. Una de las cuestiones más debatidas será la de la colegialidad. Así se desprende de la siguiente nota epistolar del 7 de octubre de 1963 que está salpicada de otras interesantes noticias sobre la marcha de las jornadas:

«El sábado por la mañana redacté un texto, con ayuda de Semmelroth, Pfister y Ratzinger, sobre la colegialidad del episcopado (contra Ruffini, que el viernes se opuso enérgicamente a esta idea) (...) El viernes empleé toda la mañana redactando, junto con Küng, un pasaje del discurso conciliar de Rusch (no voy al aula, porque se consume demasiado tiempo), para que las comunidades locales congregadas en torno al altar, y no sólo los obispos, obtengan algunos derechos (...) El jueves preparé con Mörsdorf un texto para el aula y las correspondientes propuestas de mejora para el texto mismo del esquema sobre las relaciones entre las dos *potestades* y los tres *munera* del ministerio en la Iglesia... Anteayer hice llegar a Döpfner la protesta de un grupo de obispos y peritos contra la decisión de no conceder el uso de la palabra a Maximos si no habla en latín (...) Esta mañana me visitará Wolf, para poder preparar la sesión de la comisión de religiosos de esta tarde (...) Los de liturgia se sienten orgullosos de su esquema. ¿Pero ha salido algo realmente de él?»⁴².

En sus informaciones de finales de octubre aflora uno de los temas del momento: si la mariología se incluye o no en el esquema *De Ecclesia*. Rahner había redactado para el cardenal König la postura a favor de la integración del texto *De Beata Virgine Maria* en el texto eclesiológico. A la postre, pudo escribir el 30 de octubre: «Estoy contento con la votación de ayer, porque había temido que fueran los otros los que alcanzaran la mayoría. De hecho, desplegaron una enorme propaganda (...) Se habló de com-

⁴¹ Ibid., 226.

⁴² Ibid., 245-247.

bate en pro o en contra de la Virgen; Balic divulgó un largo escrito, impreso, a modo de esquema, en la Imprenta Vaticana (...) El Papa quiere que se discuta pronto el esquema *De libertate religiosa*, preparado por la comisión de Bea. Habrá otra vez enfrentamientos. Hoy se celebra una votación sobre cuestiones básicas respecto de la nueva reelaboración del esquema de la Iglesia. ¿Cuál será el resultado? ¿Especialmente en la cuestión del diaconado?»⁴³. Aquella votación, que incluía las cuestiones cruciales de la sacramentalidad y de la colegialidad del episcopado, se abrió paso y constituyó el corazón del capítulo tercero de *Lumen gentium*.

Nuestro jesuita ha redactado pequeñas crónicas conciliares sobre el primer período de sesiones, sobre la primera intersesión y sobre el segundo período conciliar⁴⁴. El primer informe llevaba el título de *Dogmatische Fragen des Konzils*; en este texto reproduce nuevamente el contenido de «Para una teología del Concilio», al tiempo que salía al paso de los reproches de escepticismo y derrotismo que se le habían dirigido. El teólogo y perito del Concilio ratificaba, tras el desarrollo de la primera sesión conciliar, las explicaciones allí formuladas, puesto que no habían sido desautorizadas por la asamblea eclesial. Más bien las veía corroboradas, ya que no eran de esperar muchas decisiones de naturaleza dogmática por parte del Concilio. Hay que destacar la presencia de una idea de gran alcance ulterior para la interpretación rahneriana del Concilio en su conjunto. Aquellas decisiones dogmáticas constituyen para la teología católica algo así como un «estímulo de crecimiento» («Wachstumsreiz»), un acicate de maduración en su tarea de diálogo y confrontación con la nueva época. En esta idea del acicate para el crecimiento y para el desarrollo de la teología, del impulso germinal presente en las decisiones conciliares, se anuncia —en opinión de G. Wassilowsky— esa interpretación rahneriana del Concilio en la clave de un «nuevo comienzo»⁴⁵.

⁴³ Ibid., 249.

⁴⁴ No he tenido acceso a los textos publicados en *Oberrheinisches Pastoralblatt*, que cubren las dos primeras sesiones conciliares: *Dogmatische Fragen des Konzils*: ORPB 64 (1963) 234-250; *Die Zweite Konzilsperiode*: ORPB 65 (1964) 68-82. Cf. G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, 63, nota 114.

⁴⁵ El texto reproducido por Wassilowsky dice así: «Diese Sätze haben mit einem skeptischen Defaitismus nichts zu tun, denn auch wenn wir, nur sehr bescheiden und vor der Perspektive des normalen Christen aus gesehen, nur wenig dogmatische Entscheidungen erwarten dürfen, so können diese mit Gottes Gnade doch durchaus so sein, dass sie in der verschiedensten Richtung und Weise so etwas wie einen nicht unerheblichen Wachstumreiz bilden für die katholische Theologie in ihrer ihr aufge-

Las noticias epistolares relativas al tercer y cuarto período del Concilio son minúsculas. Sin embargo, contamos con una reflexión sedimentada en varios trabajos publicados en los *Escritos de Teología* que acompañan la celebración de esas dos fases conciliares. Antes de adentrarnos en estas «glosas» sobre la marcha y los desafíos del Vaticano II, cerraremos este apartado con el mismo laconismo: «El trabajo de la comisión teológica marcha a trompicones», escribía el 8 de octubre de 1964, a los comienzos del tercer período. Al cabo de un año, el 18 de octubre, al inicio de la cuarta y última sesión, escribe: «El Concilio es aburrido»⁴⁶.

3.2. IGLESIA EN TRANSFORMACIÓN

En el volumen sexto de los *Escritos de Teología* han sido reproducidos dos discursos que tuvieron lugar a comienzos del año 1965, por tanto, durante la última intersesión entre el tercer y cuarto período conciliar. Ambos se orientan a analizar cómo el estado de la Iglesia en Concilio significa que la Iglesia se encuentra en fase de transformación y gozan, por tanto, de ese carácter de glosas a la obra conciliar⁴⁷.

Reflexionando sobre la «doctrina conciliar de la Iglesia y la realidad futura de la vida cristiana», Rahner alude casi de pasada, sin detenerse en ellos, a los recientes acontecimientos, un tanto tortuosos, que habían puesto fin al tercer período conciliar. Acababan de ser aprobados los contenidos de los esquemas sobre la Iglesia, sobre el ecumenismo, sobre las Iglesias orientales. Pero las deliberaciones sobre la libertad religiosa quedaban aplazadas para la última sesión. Ante la existencia de tensiones y partidos, ante la diversidad de opiniones, llamaba a la sensatez, ante las circunstancias poco agradables que habían acompañado a la fase final del tercer período conciliar y que se ha dado en llamar «crisis de noviembre»⁴⁸. Anota que hay una pasión herida del lado de la mayoría, y, en realidad, esas modificaciones, en realidad, no van alterar el resultado posi-

gebenen und noch längst nicht bewältigten Aufgabe der Auseinandersetzung mit jener Zeit, die man die Zukunft nennt, die schon begonnen hat, und die auch geistig eine neue Zeit ist».

⁴⁶ Ibid., 257.

⁴⁷ K. RAHNER, *Iglesia en transformación: Escritos de Teología VI*, 445-468; Íb., *Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana*, 469-488.

⁴⁸ Cf. KL. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid 1999, 299-303.

tivo planeado por el Concilio. Antes de entrar al resultado dogmático más relevante, que es el del esquema sobre la Iglesia, resultan oportunas sus exhortaciones para afrontar con paciencia y responsabilidad la realidad de cambio y transformación de la Iglesia.

El Concilio ha generado, en algunos círculos cristianos, esa sorpresa, inquietud o consternación que quedan plasmadas en la frase atribuida a un cardenal: «que él quisiera todavía morir católico». Mientras, otros cristianos saludaban con entusiasmo la apertura de ventanas que ha permitido la entrada de aire fresco en la Iglesia. A la luz de estas diversas experiencias, aborda el problema de la transformación y de la inmutabilidad de la Iglesia en vida y doctrina. Para ello, inicialmente, distingue estos dos ámbitos: el de una doctrina eclesial objetiva y una doctrina definida dogmáticamente, por un lado, y, por otro, el ámbito del derecho eclesiástico y la praxis de la vida eclesial. Empezando por este segundo aspecto, establece la necesaria distinción entre aquello que cae dentro de la consideración de derecho divino y, por tanto, inmutable, y lo que es de derecho positivo eclesiástico, que es fundamentalmente modificable y que la Iglesia debe modificar cuando las circunstancias históricas lo exijan. Es una distinción que siempre ha hecho la teología, pero que quizá no ha sido explicada al cristiano medio sin formación teológica.

Hay leyes y normas que son fundamentales, que forman parte de ese derecho divino inmutable (la Iglesia no puede abolir el septenario sacramental, ni modificar sus estructuras constitutivas, ni alterar el principio de la indisolubilidad del matrimonio). Hay un derecho transformable, positivo, eclesiástico, de muy diverso peso, que se recubre con la mayor parte de las normas jurídicas que obligan al cristiano (desde el precepto de los viernes, pasando por la ley del índice de libros prohibidos, hasta el precepto de la celebración eucarística dominical, la edad de la confirmación o la regulación de los matrimonios mixtos). Nuevos tiempos reclaman una manera de obrar distinta a la de tiempos pasados. En este proceso de «aggiornamento», el ecumenismo, por ejemplo, es un imperativo santo de nuestro tiempo. Es éste un tiempo de transición, y a los momentos de transición hay que sobreponerse con paciencia y valentía. De esta manera el cristiano reconocerá en la transformación «lo inmodificable que había caído en un quietismo entumecido: la fidelidad al Evangelio eterno y la obediencia frente al Señor de la historia, que las dos juntas producen la transformación en el Derecho de la Iglesia»⁴⁹.

⁴⁹ *Iglesia en transformación*, 454.

Pasando al ámbito de la doctrina, de su mutabilidad o inmutabilidad, comienza llamando la atención sobre el concepto católico del dogma y sobre algunos comentarios de naturaleza periodística que abrigaron la idea de que el Vaticano II pudiera abrogar la definición del Vaticano I acerca del primado de jurisdicción y magisterial del Papa, o que, por actitud ecuménica, revocaría los dogmas marianos. La tesis de Rahner va en esta otra dirección: «la inmutabilidad del dogma de la Iglesia no excluye la historia de los dogmas, sino que, por el contrario, la implica»⁵⁰. Una afirmación dogmática puede ser declarada en formulaciones nuevas por el espíritu de tiempos nuevos, purificada así de malentendidos de los que los tiempos anteriores no pudieron ser conscientes:

«No cabe duda de que en el Vaticano II también ha habido una historia de los dogmas, sin que se haya abrogado u oscurecido un dogma antiguo: cómo el primado y el episcopado instituido por Cristo existen y operan conjuntamente en la constitución de la Iglesia; cómo la necesidad de salvación de la Iglesia es compatible con la posibilidad de salvación de un hombre que no pertenece a ella; cómo en el reino de la gracia cada uno puede depender de cada justificado y así sobre todo de María, siendo, sin embargo, el mediador único entre Dios y hombre Jesucristo. Respecto de estas y de otras muchas cuestiones semejantes se ha favorecido una mayor inteligencia, ha sucedido realmente historia de los dogmas sin que los de hasta ahora hayan sido abolidos»⁵¹.

Es obvio que este punto de vista lleva consigo profundas transformaciones en la comprensión de la fe de cada cual. Cuando el Vaticano II propone una comprensión del primado que no es la de los obispos como funcionarios subalternos del Papa, lo que hace es corregir un malentendido, pero no declara que hubiera que abrogar un dogma. Ahora bien, esta transformación tiene inevitablemente un significado ecuménico de gran alcance. Y es que la historia de los dogmas avanza, no está cerrada; esta declaración es un fragmento dentro de un proceso de transformación cuya evolución no está cerrada en el camino de la peregrinación de la historia imprevisible. Esta declaración puede modificar la figura concreta que hasta ahora se ha mostrado en el pensamiento y en la vida de la Iglesia. Es curioso e interesante notar que las últimas reflexiones salidas de la pluma de Rahner, poco antes de su muerte, y que debían servir

⁵⁰ Ibid., 456.

⁵¹ Ibid., 457.

de prólogo a un libro editado para sus amigos Bacht, Grillmeier y Schönmetzer, versaron sobre este mismo tema, pero aplicado a su propia teología: «Dogmengeschichte in meiner Theologie»⁵².

Con todo, reconoce que para la vida intra-católica, la piedra de escándalo respecto de la transformación de la doctrina no está tanto en los dogmas definidos de la Iglesia, sino en otras doctrinas de dogmática y de teología moral, que si bien son enseñadas autoritativamente, carecen de la vigencia de doctrina de fe definida y de dogma inalterable. La doctrina de la Iglesia no se sitúa entre la alternativa de afirmar una proposición con seguridad última, absolutamente incondicionada, o de dejarla abierta a la inseguridad. Existen, por el contrario, grados de diversa claridad, seguridad, obligatoriedad, tanto en el orden teórico como en el práctico. Este tipo de proposiciones existe sobre todo en el ámbito de la moral, pues se trata de la aplicación de las actitudes y doctrinas últimas del Evangelio a la multiplicidad enorme y cambiante de situaciones de la vida humana, en permanente fluir y sujeta a una profunda transformación histórica:

«Lo que haya que hacer cuando el dinero lentamente se hace representante de los bienes de producción (...), si están ahora permitidos los intereses; lo que haya que hacer moralmente cuando surgen armas nucleares; lo que está permitido moralmente cuando hacen aparición las posibilidades técnico-psicológicas de una regulación de nacimientos que no existía antes; cómo haya que regular el peligro de una posible superpoblación...; cuál haya de ser la posición correcta y querida por Dios de la mujer, jurídica y socialmente, en lo público y en la Iglesia en circunstancias que hace doscientos años no eran ni siquiera imaginables: para tales preguntas y para otras muchas la respuesta no puede por un lado ser deducida, acabada e inequívocamente del Evangelio o de la doctrina tradicional, ya que ni está dada en ellos ni puede tampoco estarlo»⁵³.

Lo que es de suyo transformable puede significar para nosotros una obligación. Lo que ahora es realmente obligatorio, no es por eso mismo definitivo e inmutable. Esto ha de tenerse en cuenta desde la certeza de que una doctrina de la Iglesia posee una importancia y una obligatoriedad ante la conciencia de fe y la conciencia moral de un cristiano. Rahner preveía en aquellas fases finales del Concilio esta evolución: «es ima-

⁵² Véase el texto en: *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*, 177-187.

⁵³ «Iglesia en transformación», 460-461.

ginable que la “transformación” en la doctrina de la Iglesia en dogma y moral tienda hacia una “emancipación” nada irrelevante y hacia un “dejar en apertura”»⁵⁴. No se trata, evidentemente, de que cada uno haga según le venga en gana, sino de la responsabilidad de cada uno. El mensaje último es de del coraje para la transformación, porque una Iglesia en transformación auténtica, bien sopesada, reclama de nuestra parte esa misma valentía, porque en su Concilio está haciendo la experiencia de que lo permanente es lo que tiene fuerza para transformarse.

3.3. GLOSAS MARGINALES A LA DOCTRINA CONCILIAR SOBRE LA IGLESIA

Desde su condición de teólogo dogmático, participante además en los trabajos de la Comisión teológica conciliar, focalizaba sus reflexiones sobre el Vaticano II en el esquema sobre la Iglesia, al que no dudaba en catalogar como «el resultado más importante del Concilio»⁵⁵. ¿Qué será lo más relevante de este esquema para un cristiano de a pie en la situación de *futuro*? Por ello, jugando un poco a ser profeta, comienza describiendo algunas características de la situación de la cristiandad del futuro: aquella cristiandad será la del pequeño rebaño del Evangelio, habitando en la diáspora de los gentiles, una comunidad de fe, esperanza y amor. En pocas líneas anticipa y avanza el análisis que expuso a comienzos de los años setenta de forma más pormenorizada en *Cambio estructural de la Iglesia*. Aquellos pronósticos, ciertamente, no han ido desencaminados. Desde la confianza en que esa Iglesia será llevada por el Señor de la historia a un tiempo nuevo, Rahner hace este pequeño experimento conceptual: «Si un hombre de esa Iglesia del futuro lee el decreto sobre la Iglesia, ¿qué es lo que subrayará, qué es lo que le sorprenderá especialmente? ¿Qué es lo que leerá como dicho para él casi proféticamente desde el pasado? ¿Qué es lo que de este decreto se acogerá en un Denzinger futuro, si en él se citan sólo un par de pasajes de las 66 páginas del documento en cuestión?»⁵⁶.

Lo primero que subrayará, que le iluminará y consolará el corazón, es esa *proposición* que se encuentra ya en la introducción de *Lumen gentium* y que afirma que la Iglesia es el sacramento de la salvación del

⁵⁴ Ibid., 465.

⁵⁵ *Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana*, 469.

⁵⁶ Ibid., 472.

mundo. «*Sacramentum salutis totius mundi*: signo de la salvación del mundo». Es la primera vez que un documento magisterial emplea esta expresión, casi sin advertir lo que realmente se estaba diciendo. Esta será la forma de pensar su Iglesia, como manera de vivir la incondicional autoconciencia que ella tiene de ser la fundación de Dios, de Cristo, el Señor de la historia, de ser portadora de una religión eternamente válida. Esta fórmula viene a ensanchar la comprensión reducida de la cristiandad como tabla de salvación en el naufragio del mundo, pues «el *extra ecclesiam nulla salus* se entendía en un sentido muy exclusivo, muy pesimista». O, dicho de otra manera: «la Iglesia no es la comunidad de los únicos que se salvan, sino el signo de salvación de aquellos que no pertenecen a ella en la dimensión de la historia y de la sociedad». Más aún: «La Iglesia es ya sacramento de la salvación del mundo donde todavía no es Iglesia y quizá nunca llegue a serlo, ya que es la perceptibilidad histórica de la gracia, en la que Dios se autocomunica en cercanía y perdón absoluto, de la gracia que opera por doquier, que a nadie excluye, que ofrece a Dios a todos, que otorga a cada realidad humana una finalidad secreta hacia la magnificencia intradivina»⁵⁷. Al cristiano no le es lícito suponer que el otro no-cristiano está fuera de la gracia de Dios.

A tenor de la constitución *Lumen gentium*, la historia de la humanidad, y de la Iglesia, es una: en ella toda criatura, desde Abel hasta el último hombre, está en interdependencia. Es, como signo de gracia para el mundo, la promesa de salvación incluso para ese mundo que vivió antes que ella y que ha ya fenecido. Es válido para la Iglesia, si bien con la distancia correspondiente, lo que se predica de Cristo: él, en cuanto Logos eterno del mundo, es la salvación de todos los hombres, por tanto, también de aquellos que vivieron antes de su venida. A través de los tiempos, la Iglesia es levadura no únicamente en esa parte del mundo y de la historia en la que ha prendido, es la promesa de salvación hecha al mundo no cristiano. Hasta la consumación de los tiempos, «es el signo del misterio de la luz en la tiniebla», pues lleva en sí «el mensaje de lo por venir (y esto es la Iglesia)», y no es, por consiguiente, «el porvenir mismo», «la Iglesia del tiempo no es igual de grande que el reino de Dios de la eternidad»⁵⁸.

La segunda *proposición* ha sido preparada por estas reflexiones precedentes y remite a *Lumen gentium* en su párrafo número 16. El cris-

⁵⁷ Ibid., 473-474.

⁵⁸ Ibid., 481.

tiano del futuro leerá con alegría: «La voluntad salvífica de Dios abarca también a aquellos que (sin haber recibido todavía el Evangelio) reconocen al Creador... Ni siquiera de aquellos que en sombras y en imágenes buscan al Dios desconocido está lejos Dios mismo, ya que a todos da todo, vida y hálito (Hch 17,25-28) y porque el redentor quiere que todos los hombres se salven (1 Tim 2,4). Por tanto, los que sin culpa no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con corazón sincero y por lo mismo buscan también de hecho, bajo la influencia de la gracia, cumplir su voluntad, la cual se manifiesta por medio de la sentencia de la conciencia, éstos pueden alcanzar la salvación eterna». El Concilio, de este modo, sin el más mínimo sensacionalismo, hacía una afirmación de gran alcance que debe ser reconciliada al mismo tiempo con la idea de la necesidad absoluta de la fe, de la revelación y de la salvación en la Iglesia. Este intento de síntesis exige «una teología muy sutil de la posibilidad del cristiano anónimo».

Un *tercer grupo de proposiciones* extraído de la constitución sobre la Iglesia son las referentes a la colegialidad en la Iglesia, es decir, al capítulo tercero. Esta doctrina fue una de las que se vio afectada en las discusiones que tuvieron lugar durante la última semana del tercer período de sesiones. Sin entrar en una exégesis de sus contenidos, apunta esta opción interpretativa: «Subrayemos sólo que en este punto la declaración, que tanto dio que hablar en la última semana de sesiones, no modifica nada, no adelgaza nada de lo que la Comisión teológica y la mayoría dominante del Concilio elaboraron, dijeron y quisieron decir en el esquema, votaron y enseñaron»⁵⁹. Aquellas afirmaciones sobre la colegialidad parecerán mucho más obvias; en aquella situación futura del pequeño rebaño, la condición del obispo no será la de la gloria mundana, sino un modo de servicio mucho más próximo al de la Iglesia antigua. Podemos concluir esta presentación de la constitución sobre la Iglesia, considerada como quintaesencia de la doctrina conciliar en algunos de sus principios, citando en su literalidad un sabroso párrafo:

«La necesaria y santa reflexión de la Iglesia sobre sí misma en este Concilio no va a ser el último período de la teología. Vendrá otro más importante para la cual el Concilio no ha sido sino una preparación indirecta y precursora: el período en el que la verdad y esperanzas últimas de la Iglesia, Dios y su Cristo se declaran nuevamente, como si se

⁵⁹ Ibid., 485.

hubiese entendido en él por vez primera lo que se ha proclamado desde siempre. La doctrina de la colegialidad permanecerá entonces y será considerada, y sobre todo vivida, amorosamente; pero la hoja en la que está escrita le parecerá al cristiano del futuro casi como un palimpsesto, en el cual, si se raspa, aparecen nuevas letras aún más santas que dicen: fraternidad en Cristo. Y por eso dicho cristiano leerá frecuentemente y con devoción el capítulo segundo y el cuarto. Sonreirá un poquito durante la lectura de estos textos que le sonarán un poco a jerárquicos y otro poco a clericales y que siguen sonando a lo mismo incluso cuando tratan de los seculares y del pueblo de Dio. La amaré, sin embargo, porque en el fondo dicen que todos somos uno en Cristo»⁶⁰.

Entre líneas se lee esa forma tan rahneriana de pensar la Iglesia que ya encontramos en su teología del Concilio, la Iglesia como ministerio y la Iglesia comunidad de cristianos. Constitutivamente, la Iglesia ha de ser pensada como esa sociedad que es conducida por el ministerio y como esa comunidad que es guiada por el Espíritu y por la conciencia de cada uno. Cuando los cristianos obran y actúan en cuanto tales, la Iglesia obra en ellos. Esta auto-realización de la Iglesia, en cierto modo no ministerial, en sus hombres y mujeres bajo la gracia es una manifestación histórica de la gracia escatológicamente invencible que Dios ha vinculado indisolublemente con la imagen histórica de esa Iglesia que es sacramento de salvación para el mundo.

3.4. EL ESPÍRITU Y LA LETRA EN LA BÚSQUEDA COLECTIVA DE LA VERDAD

Es de sobra sabido que los textos conciliares han sido el resultado de la búsqueda de equilibrio y armonía entre posturas litigantes y contrapuestas; así se puso especialmente de manifiesto en la última semana de la tercera sesión. En este sentido me atrevo a aplicar al Concilio Vaticano II, al hilo de las reflexiones rahnerianas, la siguiente caracterización: en la historia de la teología y en la historia de la vida de la Iglesia, constituye un momento estelar y un pequeño fragmento, valga la paradoja, en la búsqueda colectiva de la verdad. Nuestro teólogo hizo también unas interesantes aproximaciones a las dificultades de la búsqueda colectiva de la verdad que tuvieron a la vista la experiencia conciliar. Una comunidad humana requiere de una verdad común; y el «diálogo» que busca

⁶⁰ Ibid., 486-487.

un encuentro colectivo de la verdad, la discusión, el careo y la contienda de opiniones no comienzan en un punto cero absoluto. Esto vale por antonomasia para un Concilio católico, pues se alza sobre «la confesión de una fe presupuesta, explícitamente formulada, que se pierde como un himno en la incomprensibilidad de Dios en cuanto fundamento desde el cual cada uno se esforzará junto con los otros por el nuevo encuentro de la verdad. (...) La verdad común buscada de nuevo es la mejor comprensión de esa posesión común de la verdad»⁶¹.

En esa búsqueda y en ese encuentro colectivo de la verdad, el acuerdo queda fijado en fórmulas y en conceptos, en proposiciones comunes, alcanzados a través del diálogo. Ahora bien, el hecho de que la proposición alcanzada sea común, no quiere ello decir que se haya alcanzado al mismo tiempo una comprensión común. Son reflexiones que reconocen con honradez y seriedad que ha habido lucha partidista durante el Concilio y que el tiempo post-conciliar difícilmente podría verse libre de la pugna entre diversas interpretaciones de los documentos comunes aprobados en el aula. Por ello, resultan también clarividentes y complementarios los apuntes finales de la alocución antes citada y que obedece al título de «Coraje y sobriedad ante el Concilio». Con ellos podemos cerrar este bloque de reflexiones que abrimos con este lema que, como decíamos allí, resume bien la actitud teológica de nuestro jesuita a la hora de afrontar e ir viviendo el acontecimiento.

En aquel discurso (del 1 de enero de 1964) se refirió a las complicadas relaciones que se establecen entre estas dos magnitudes: por un lado, la mentalidad general, la atmósfera y el clima del Concilio y, por otro, los principios doctrinales y las disposiciones canónicas reales que han sido formuladas por el Concilio. Esta distinción quiere llamar la atención sobre el funcionamiento interno y los mecanismos actuantes en esa búsqueda colectiva de la verdad tal y como acaece en un Concilio: por un lado, se genera una atmósfera religiosa e intelectual en la que se va incubando una determinada decisión; ello significa, por otro, que se actualizan temas o asuntos que no ocupaban el primer plano de la conciencia eclesial. De ahí que entre la mentalidad o clima conciliar, que se ha ido fraguando paulatinamente, y un documento definitivamente aprobado, hay que reconocer ese espacio abierto en el que han estado en acción tanto el traba-

⁶¹ K. RAHNER, «Pequeño fragmento “sobre el encuentro colectivo de la verdad”», en: *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 101-107; aquí: 102.

jo teológico humano como la misteriosa intervención del Espíritu de Dios⁶².

Con ello quería alentar coraje y sobriedad ante el Concilio y sus decisiones. Veámoslo. Quien se aproxima al Concilio puede, fácilmente, dejarse impresionar más por el clima intelectual y espiritual creado en torno a la discusión de un tema que por el resultado concreto del texto o decreto aprobados. Advierte, por tanto, contra los malentendidos que pueden derivarse de este extremo o de su contrario. Así, por ejemplo, alguien se vería tentado de rechazar las decisiones sobre la colegialidad del episcopado por la aversión que hubiera percibido en la atmósfera conciliar en contra del centralismo romano. La razón para que esta doctrina haya sido desempolvada por el Concilio Vaticano II tiene que ver efectivamente con este resultado histórico; ahora bien, no es su razón suficiente. Tiene, por el contrario, mucho más que ver con la recuperación de la mejor tradición eclesial, que ha sido investigada seriamente con un meticuloso trabajo teológico. Otro tanto podría ocurrir a la inversa, cuando los ardorosos defensores de nuevas y espectaculares reformas en la Iglesia lamentan que aquello que habían ansiado, esperado y exigido, al calor de las mismas expectativas generadas y jaleadas por el clima o atmósfera conciliar, no haya encontrado una traducción adecuada en el lenguaje común de los decretos aprobados. Y sacaba esta conclusión: «coraje y sobriedad forman parte de la esencia del Concilio»⁶³. Es el coraje que aventura una decisión, porque ha sentido en la voz del tiempo una indicación de Dios; es la sobriedad que no confunde el propio espíritu con el Espíritu que rige a la Iglesia. Y añade la idea que luego repitió en su primer discurso tras la clausura del Vaticano II, según la cual el Concilio era en realidad un *comienzo*:

«El coraje produce sobriedad y la sobriedad nos da coraje y confianza. Un Concilio es, con sus decisiones y enseñanzas, sólo un comienzo y un servicio. El Concilio sólo puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es sólo un comienzo. Y después todo depende de cómo se lleven a cabo esas indicaciones y cómo caigan esas verdades en el corazón creyente y produzcan allí espíritu y vida. Esto no depende, pues, del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todos hombres de la Iglesia y de su buena voluntad. Y, por eso, un Concilio es puramente un comienzo. La renovación de la Iglesia no ocurre en el Concilio y a través de sus decretos, sino después».

⁶² K. RAHNER, *Mut und Nüchternheit auf dem Konzil*: Orientierung 28 (1964) 40.

⁶³ *Ibid.*, 41.

En suma: el Vaticano II ha planteado una serie de tareas y temas de gran envergadura; estas tareas y estos temas previstos por el Concilio son sólo una preparación y un equipamiento para afrontar el futuro que se abre ante la Iglesia.

4. LA RESPONSABILIDAD CRISTIANA TRAS EL CONCILIO

Una primera serie de valoraciones y caracterizaciones de conjunto sobre el acontecimiento conciliar se encuentra en varios trabajos del año 1966. Vamos a centrarnos en el desarrollo de la idea de la responsabilidad en la Iglesia post-conciliar y, desde ahí, también podemos percibir cómo ha madurado la teología del Concilio, así como una primera y apretada síntesis de los contenidos doctrinales más destacados.

4.1. UNA IDEA FUNDAMENTAL DEL VATICANO II:

«LA IGLESIA SOMOS NOSOTROS»

En su libro de recopilación de pequeños trabajos teológicos, *La gracia como libertad*, ha sido reproducida una conferencia pronunciada el 5 de junio de 1966, que trataba del tema de «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio», pero cuyo título original sonaba así: «Nosotros, después del Concilio» (*Wir nach dem Konzil*)⁶⁴. Comenzó llamando la atención sobre este hecho y esta tesis: el Concilio no ha cambiado ni puesto en duda ningún aspecto de la herencia que hemos recibido de Jesucristo en la Iglesia. El Concilio ha revisado y reformulado lo eternamente verdadero, lo permanentemente antiguo, que es siempre lo más nuevo. Esta fe permanente de la Iglesia, la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, redentor y salvador, el legado permanente no ha cambiado en lo más mínimo por causa del Concilio, ni tampoco podía cambiar. En segundo lugar resaltó cuál era la actitud exigida por ese tiem-

⁶⁴ K. RAHNER, «Die Verantwortung des Christen für die Kirche nach dem Konzil», en: Íd., *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg 1968. Hay versión en español: «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio», en: *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Barcelona 1972, 229-246. Se puede añadir también su colaboración «Was wurde erreicht?», en: Íd., O. CULLMANN - H. FRIES (eds.), *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, Munich 1966, 7-34.

po posconciliar, tiempo de transición, que entonces se iniciaba. El Vaticano II ha sido el Concilio en el que la Iglesia ha dicho claramente «que no quiere vivir al resguardo de los vientos de nuestra historia, sino que toma sobre sus hombros valientemente todos los riesgos de su servicio al hombre y que se adentra en la historia del tiempo actual y en sus cambios»⁶⁵. En la realidad concreta de esta Iglesia han surgido, en consecuencia, muchos problemas acerca de la nueva liturgia, o de las nuevas reglamentaciones sobre los matrimonios mixtos, etc. Será necesario hacer frente con serenidad a la inseguridad propia de todo tiempo de transición. Este es, por lo demás, el secreto de la paciencia de la vida. Porque, en último término, toda la ambición, el aparato y la finalidad del Concilio era algo muy sencillo y no podían pretender otra cosa que la fe, la esperanza y la caridad.

Desde este amor firme a lo antiguo y con esta valentía hacia lo nuevo, donde el tanteo y el dolor son inevitables, proponía una tarea concreta para todos, que brota de la idea fundamental en la reflexión Vaticano II y que consiste en romper con el acusado clericalismo existente en la Iglesia católica. «Tenemos que apropiarnos realmente de la idea fundamental del Vaticano II y hacerla realidad hasta en los repliegues más profundos de nuestro sentimiento por así decirlo, la idea de que la Iglesia somos nosotros»⁶⁶. De ahí surge una tarea de colaboración y de inquietud, el derecho a la objeción y a la protesta, pero desde dentro. Lo que equivale a decir que, después del Concilio, este desde dentro arranca de un estudio personal de los decretos conciliares y de su espíritu. Y apostillaba un poco después: «No hay en realidad ningún decreto que no contenga una página interesante para cualquiera». Hay que releer esta idea fundamental en la Constitución sobre la Iglesia:

«La Iglesia es el pueblo santo de Dios, que a través de las aflicciones y del desierto de este tiempo busca la vida eterna y divina; la Iglesia *somos nosotros*; por eso es la Iglesia de los pecadores, la Iglesia deficiente que tiene que aprender siempre en la historia. No es sólo el lugar objetivo de salvación, que me sale al encuentro y a la cual he de hacer algunas concesiones como homenaje a la autoridad, pero frente a la cual trato de defenderme en la medida de lo posible. Con que ustedes empezasen por aprender en la Constitución sobre la Iglesia que la *Iglesia somos nosotros*, y en el fondo *yo mismo*, ya se habría logrado mucho.

⁶⁵ «La responsabilidad del cristiano», 233.

⁶⁶ *Ibid.*, 237.

En realidad no puedo esperar una Iglesia diferente de mí, que soy deficiente, pecador, un ser sediento, que a través de mil vueltas y experiencias tiene que rehacer su vida una y otra vez».

Esa Constitución está también llamada a enseñarnos que la Iglesia no ha de ser pensada de una forma bipartita, como si hubiera unos miembros privilegiados (sacerdotes y religiosos), que siguen un camino más elevado y componen una primera categoría de cristianos. El texto enseña que cada cristiano está llamado a su manera al amor perfecto de Dios, porque el espíritu de los consejos evangélicos, el espíritu del sermón del monte, el espíritu de la cruz, el espíritu de la esperanza en Jesucristo resucitado son elementos esenciales a toda vida cristiana. El apostolado propio del seglar coincide con el quehacer en su vida concreta, la tarea que impone la familia, la profesión, las obligaciones cívicas, en medio de un mundo secularizado.

La colaboración concreta, desde dentro, Rahner la veía formulada en el número 26 de la Constitución sobre la Iglesia, donde se habla de *la Iglesia local*, como lugar de la máxima actualización y presencia de *la Iglesia*. Es la comunidad concreta que se reúne en torno al altar, donde se anuncia el misterio pascual del Señor y su Evangelio, que sabe que debe ser una comunidad fraterna. Esa Iglesia concreta *es* el pueblo santo de Dios, visible en una parroquia seguramente sencilla, nada resplandeciente, que no alcanza las características ideales de una comunidad cristiana, pero donde un cristiano concreto puede encontrar su lugar y su responsabilidad, y sentirse en casa, como en familia.

4.2. UNA VISIÓN DE CONJUNTO DE LA OBRA CONCILIAR

Estas consideraciones nos colocan ante la pregunta acerca del contenido doctrinal del Concilio Vaticano II. Ahí están el decreto sobre el apostolado seglar, el decreto sobre el ecumenismo, la declaración sobre las religiones no cristianas, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Contamos con una síntesis apretada, pero sumamente iluminadora hecha por nuestro teólogo y perito conciliar. Vale la pena reproducir esa visión de conjunto de los temas del Concilio ordenados sistemáticamente, recapitulando el contenido de los 16 documentos conciliares⁶⁷:

⁶⁷ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompndium*, Freiburg 1966, 13-33; aquí: 25. Véase el mismo resumen en: «El Concilio, nuevo comienzo», 74-75.

1. La idea fundamental que la Iglesia tiene de sí misma (*Lumen gentium*).
2. La vida interna de la Iglesia: *a)* desde su *munus sanctificandi*, en la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*); *b)* desde su *munus regendi*, en el decreto sobre los obispos (*Christus Dominus*) y el decreto sobre las Iglesias católicas orientales (*Orientalium Ecclesiarum*); desde su *munus docendi*, en la constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*) y en la declaración sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*); *c)* desde sus estados, en el decreto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes (*Presbyterorum ordinis*), y sobre su formación (*Optatam totius*); en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), en el decreto sobre el apostolado de los laicos (*Apostolicam actuositatem*).
3. La misión de la Iglesia al exterior: *a)* su relación con la cristiandad no católica en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y en el decreto sobre las Iglesias orientales católicas; *b)* su relación con los no cristianos en la declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*) y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*); *c)* su relación con la actual situación profana del mundo en general en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*) y en el decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*); *d)* su relación con el pluralismo ideológico de la actualidad, en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*).

Esta visión sistemática iba escoltada por una reflexión genérica sobre la esencia del Concilio en perspectiva católica y por una reflexión más específica sobre algunos aspectos del Concilio Vaticano II. La primera serie de reflexiones tiene un significado especial, ya que inscribe los resortes fundamentales de la «teología del Concilio» que hemos presentado al comienzo de este estudio en la comprensión que de la Iglesia se ha hecho el mismo Concilio. En consecuencia, la pregunta acerca de la esencia de un Concilio ha de ser respondida a partir de los tres primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium*, que tratan de la esencia, estructura y misterio de la Iglesia. Además, el tercer capítulo de dicha constitución habla expresamente de la institución conciliar en la vida de la Iglesia en el marco de una reflexión sobre el episcopado y el primado.

Este Concilio —escribe— ha sido «un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». Así se desprende de la temática predominante en sus constituciones, decretos y declaraciones. En el capítulo de reflexiones más específicas acerca del Concilio Vaticano II merece la pena rescatar la interpretación que nuestro teólogo hizo de esa nota de Concilio «pastoral»⁶⁸. El Vaticano II ha sido un Concilio «pastoral» en cuanto que no se ha ocupado únicamente de los principios permanentes de la Iglesia, de sus dogmas o sus normas morales, sino que también ha tenido el coraje de intentar dar indicaciones para la situación concreta, indicaciones de naturaleza carismática, que no derivan su obligatoriedad de los puros principios generales, pues son indicaciones que responden a una situación concreta y que provocan de este modo la libertad responsable de los hombres en la Iglesia. Aunque no resulte nada fácil trazar la frontera entre estas instrucciones o indicaciones de inspiración carismática y los principios dogmáticos o morales, puesto que el Concilio no reflexionó expresamente sobre esta distinción, el Vaticano II ha sido ese Concilio «pastoral» por sus indicaciones carismáticas, por sus imperativos concretos plasmados en sus decretos de renovación y reforma o en la constitución *Gaudium et spes* y, de esta manera, ha tomado distancia de un modo de proceder que se limita a una aplicación puramente racional de los solemnes principios doctrinales.

5. LAS INTERPRETACIONES POST-CONCILIARES DEL VATICANO II

Hemos de exponer, finalmente, esas «glosas» rahnerianas sobre el Concilio que son miradas retrospectivas elaboradas desde la certeza de que la distancia nos permite comprender un acontecimiento histórico mejor que en el instante en que tuvo lugar. Contamos con varios textos de este tipo, redactados al cabo de una década, con el punto de mira puesto en el objetivo de fijar el significado permanente del Vaticano II. En ellos se intenta dar respuesta a estos interrogantes: ¿Cuál es el lugar histórico y teológico del Vaticano II? ¿Cuál podría ser su interpretación teológica a fondo y desde dentro? ¿Qué puede y debe venir después?

⁶⁸ *Kleines Konzilskompodium*, 26-28.

5.1. EL CONCILIO ES LA DESPEDIDA OFICIAL DE LA «ÉPOCA PIANA»

Cuando había transcurrido algo más de una década tras la clausura del Concilio, Rahner ofrecía una reflexión retrospectiva al hilo de esta convicción:

«Mi tesis fundamental sobre el Concilio Vaticano II apunta al hecho de que en cierto modo señala el fin de la época *piana* de la moderna historia de la Iglesia de cara al futuro, que es oscuro pero que en cualquier caso es profundamente distinto del pasado. Así pues, para la Iglesia en su marcha hacia el futuro el Concilio Vaticano II pudo, por una parte, infundir ánimo para ese riesgo de futuro y, por otra, pudo sólo proclamar unas normas relativamente abstractas, que no nos ahorran la esperanza en lo desconocido, el riesgo y el experimento con la sola esperanza»⁶⁹.

Esta tesis incluye una valoración sobre los dos lustros transcurridos y los acontecimientos del período inmediatamente post-conciliar; en ella sostiene que este tiempo, a pesar de titubeos o corrientes regresivas en Roma y en la Iglesia toda, «no ha desautorizado ese propósito e importancia del Concilio en su conjunto, ni podía desautorizarlo»; y añadía que, dada la naturaleza misma del Concilio y la fuerza de las situaciones que sobrevienen a la Iglesia, «persiste aún una enorme e imprevisible potencialidad vital del Concilio, que todavía se desarrollará mucho más».

Y bien, ¿qué entiende Rahner por «época piana» de la Iglesia? Desde los parámetros de la historia profana, la época piana comienza con la ilustración y la revolución francesa y concluye con el fin de la segunda guerra mundial y la desaparición del predominio europeo en el mundo, con la planetización de la historia, con el antagonismo entre los bloques del occidente liberal y el este comunista, con la confrontación entre el norte industrializado y el sur del tercer mundo. Este período se corresponde, en la historia de la Iglesia, con los pontificados que van desde Pío VII hasta Pío XII, que han impreso una huella peculiar al ser de la Iglesia durante este tiempo. Desde la revolución francesa, la sociedad pro-

⁶⁹ K. RAHNER, «Mirada retrospectiva al Concilio», en: Íd., *Tolerancia-Libertad-Manipulación*, Barcelona 1978, 136-166; aquí: 138. Original alemán: «Rückblick auf das Konzil», en: *Toleranz in der Kirche-Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, Freiburg 1977, 105-126. Estas reflexiones conectan con el trabajo «Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils», en: Íd., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 303-318.

fana y la Iglesia se han separado, de modo que la situación en que vive la Iglesia va dejando de ser cristiana a resultas del proceso irrefrenable de secularización. La Iglesia «piana» ha sucumbido a la tentación de afirmarse en su propio ser, de mantener su estilo autárquico de vida, su mentalidad integrista y conservadora, monolítica, jerárquica y clerical.

¿De qué modo el Concilio Vaticano representa esa cesura o final de la época piana? Por lo pronto, el simple hecho del Concilio mostró que llegaba a su fin aquella fase histórica, y es que en los círculos teológicos y curiales se tenía la impresión de que, tras el Vaticano I, la Iglesia ya no tenía necesidad de recurrir a un Concilio, puesto que el papa podría resolver por sí solo cualquier asunto. El Concilio mostró que el principio colegial y sinodal volvía a reaparecer de modo inequívoco y en todo su esplendor. Quedaba así desterrada esa mentalidad piana que hace de los obispos meros funcionarios pontificios y de las Iglesias locales simples distritos administrativos de un estado regido autoritariamente por un monarca absoluto. El hecho de que se hayan celebrado sínodos episcopales habla de la continuidad real del Concilio y de su influjo posterior.

El final de la época piana se advierte también en la teología del Vaticano II⁷⁰. Por ejemplo, en el uso de la Escritura: aun cuando no haya alcanzado siempre en sus textos el nivel de la moderna exégesis histórico-crítica, sí se distancia del estilo teológico que sólo utiliza la Biblia a la búsqueda de *dicta probantia* a favor de una doctrina ya establecida con otros argumentos. Basta, en segundo lugar, poner en relación los esquemas preparados por los teólogos romanos con los documentos promulgados finalmente, o enumerar las doctrinas teológicas emergentes: la sacramentalidad del episcopado, la revitalización del diaconado, la teología del laicado con sus funciones activas y autónomas, la relación de la Iglesia con el mundo moderno, el significado positivo de las religiones no cristianas, la libertad religiosa... Más allá del contenido material de estas doctrinas indicadas, es más importante aquello que constituye lo más sintomático y ejemplar de la teología del Vaticano II: ha hablado con el espíritu de un diálogo abierto al tiempo actual, y no desde el espíritu de uniformidad de la teología neoescolástica, sino desde el legítimo pluralismo teológico. De este modo, la teología ha entrado en una interesante fase de transición, con un nuevo planteamiento de la relación de la

⁷⁰ Un desarrollo paralelo, más detallado, se lee en «Die bleibende Bedeutung», 308-311.

Iglesia con el mundo sobre el fundamento de la constitución pastoral *Gaudium et spes* y del decreto *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. Una nueva cesura ha venido dada por el cambio de perspectiva ecuménica.

Esta cesura se manifiesta también en el campo de la vida eclesial y de la liturgia con la apertura hacia la aceptación de las lenguas vernáculas en el culto. El Código de Derecho Canónico estaba necesitando una nueva redacción. Podría ocurrir —aventuraba— que el nuevo texto se quedara obsoleto por la propia dinámica de la Iglesia, con el desarrollo de la autonomía de las grandes Iglesias regionales, de Iberoamérica, África, Asia: «La hegemonía cultural de occidente —que ha sido hasta ahora el entorno de la Iglesia católica romana— ha terminado ya o se encamina a su fin»⁷¹.

Esta declaración de algunos aspectos a cuya luz se puede examinar la cesura o el final de la época piana, obliga a decir algo sobre los años transcurridos. Anota el hecho doloroso del alejamiento tácito o explícito de grandes masas de cristianos occidentales, la disminución en la práctica dominical, el retroceso de las vocaciones... Estas observaciones dejan paso a una matización: «ese estremecedor proceso de secularización como tal sólo ha coincidido con el Concilio en el tiempo, sin que propiamente se deba al mismo como a su causa. Afirmar lo contrario sería una injusticia clamorosa contra ese Concilio absolutamente normal, católico y piadoso. Cabría decir a lo más que ciertos fenómenos internos de la Iglesia, que están en relación causal con ese proceso de secularización, se han dejado sentir en la Iglesia después y debido al Concilio Vaticano II con mayor contundencia de que hubiera sido posible en la época piana»⁷².

5.2. EL CONCILIO COMO PRIMERA REALIZACIÓN UNIVERSAL DE LA IGLESIA

En este tiempo o post-historia del Vaticano II, que se ha visto cortado por tendencias contradictorias, donde muchas esperanzas conciliares no se han cumplido, sigue pensando que el Concilio no ha quedado invalidado por los sucesos posteriores. En varios textos que corresponden al año 1979, a la búsqueda de una interpretación fundamental del Concilio, Rahner ha enunciado por primera vez la tesis del Concilio como la primera realización de la Iglesia como Iglesia expandida por todo el

⁷¹ Ibid., 153.

⁷² Ibid., 157.

mundo (*Weltkirche*): el Vaticano II ha sido el primer acto oficial, un primer principio en el que la Iglesia se ha manifestado como *Iglesia mundial*⁷³. Quiere con ello decir que, hasta ahora, la Iglesia europea y occidental ha sido el modelo y patrón exportado al mundo entero. Ahora, cuando comienza a existir un clero autóctono, consciente además de su propia idiosincrasia y responsabilidad, comienza a verificarse esa transformación por la que la universalización en potencia nos sitúa ante la realidad de la Iglesia universal en acto: «Esta Iglesia universal ha actuado en la dimensión de la doctrina y del derecho por vez primera en este Concilio con claridad histórica»⁷⁴. Aun cuando sea indiscutible el sobre peso de las Iglesias europeas y norteamericanas, el hecho es que el episcopado ha sido más que nunca un episcopado que procedía de todos los rincones del mundo y no era puramente el episcopado misionero, exportado desde Europa. Desde este punto de partida se hace la siguiente pregunta: ¿cuál es el significado permanente de este Concilio como Concilio de la Iglesia universal? A su juicio, estamos viviendo un tiempo de tránsito, pero decisivo en la historia de la Iglesia cristiana.

Sobre estos presupuestos ha hecho una relectura teológica de la periodización histórica del cristianismo. En la historia de la Iglesia se pueden distinguir tres épocas de muy desigual duración: 1) el breve período de judeo-cristianismo; 2) el período que se inaugura con la inculturación del cristianismo en el círculo cultural del helenismo, de la cultura y de la civilización europeas; 3) el período que acaba de comenzar y que podemos reconocer con lo que desde el punto de vista doctrinal y ministerial representa el Concilio Vaticano II: el espacio vital de la Iglesia es el mundo en su totalidad más anchurosa⁷⁵. Esta transición desde la Iglesia occidental a la Iglesia mundial debe afrontar el reto de una consecuente inculturación del cristianismo en África, Asia, Iberoamérica. En su opinión, se está produciendo una cesura comparable a la que supuso teológicamente el esfuerzo de Pablo de Tarso en orden a la expansión del cristianismo de los gentiles. En consecuencia, una Iglesia mundial, de dimensiones planetarias, que prenda en las diversas culturas de la tierra, no puede ser regida por el

⁷³ K. RAHNER, «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils»: en: ÍD., *Schriften zur Theologie XIV*, 287-302; aquí: 288 (cf. también «Die Bleibende Bedeutung», 304). Hay traducción al español: *Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano II*: Razón y Fe 200 (1979) 186-191.

⁷⁴ «Die bleibende Bedeutung», 304.

⁷⁵ «Theologische Grundinterpretation», 294.

mismo sistema centralista que fue propio de la época «piana». Estas apreciaciones ponen de manifiesto que el Concilio también tiene un significado peculiar para esa Iglesia regional que es la Iglesia europea.

5.3. IMPULSOS OLVIDADOS Y PREGUNTAS LATENTES EN LA DOCTRINA CONCILIAR

Una de las características del pensamiento rahneriano ha sido la del arte de preguntar; nunca le ha faltado el coraje para plantear de nuevo y más a fondo cuestiones teológicas que aparentemente ya estaban cerradas y respondidas. Rahner ha recreado muchas de esas preguntas ante el reto de la visión moderna del mundo y de la ciencia de su tiempo, como son, por ejemplo, el origen del alma humana, la inspiración de la Escritura, la conciencia de Jesucristo, la historicidad de la revelación, el ministerio y el carisma, la libertad en la Iglesia. Aplicando esta característica de su reflexión a la doctrina del Concilio, podemos apuntar y recorrer de su mano una serie de cuestiones de naturaleza dogmática que la teología debe seguir planteándose⁷⁶. Este es el tema desarrollado en un trabajo de Rahner que vio la luz en 1984, el mismo año de su muerte, y que vamos a considerar como su última glosa al Vaticano II.

En aquellas reflexiones hablaba nuestro teólogo de *impulsos* («Anstöße») en un sentido muy preciso: no se trata de la exposición e interpretación de las doctrinas dogmáticas que el Concilio ha abordado expresamente, sino de indagar en aquellas afirmaciones suyas que, teniendo más bien un carácter germinal, representan un comienzo, un estímulo y un reto para la reflexión ulterior. Es decir, el teólogo encuentra nuevas preguntas en las afirmaciones del Concilio y sobre ellas ha de seguir pensando. El título decía más, pues habla de *impulsos olvidados* («vergesene Anstöße»); con ello quería indicar que son asuntos que no han recibido aún la necesaria atención por parte de la teología católica de hoy. Ahora bien, los temas que entonces apuntaba el veterano teólogo en modo alguno agotaban la totalidad de los posibles impulsos que pueden tomar pie de las doctrinales conciliares.

Aquellas reflexiones de naturaleza dogmática arrancan con una cuestión que diseña al mismo tiempo el método formal que preside estas con-

⁷⁶ K. RAHNER, «Vergessene Anstöße dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils», en: Íd., *Schriften zur Theologie XVI*, Zürich 1984, 131-142.

sideraciones. Se trata del problema del *ateísmo y de la culpa personal*. En tono biográfico recuerda nuestro jesuita que, cuando él estudiaba, la teología de su tiempo sostenía la doctrina de que el ateísmo no podía existir en un ser humano sin implicar a la larga una grave culpa personal. Para esta teología, la idea de la existencia de Dios era tan evidente, comprobable y demostrable vía racional, que en condiciones de una inteligencia normal sólo un individuo malvado no podría ser convencido de esta verdad. A juzgar por estos presupuestos, estaríamos rodeados —ironiza Rahner— por un sinnúmero de malvados seres. El Concilio, aunque no ha reflexionado expresamente sobre esa tesis tradicional, ha hecho una serie de afirmaciones que hubieran resultado impensables hace cien años: «La divina providencia tampoco niega los auxilios necesarios a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan, no sin la gracia de Dios, en llevar una vida recta» (*Lumen gentium*, 16). En otro lugar, exactamente en *Gaudium et spes*, 22, el Concilio dice que todo ser humano de buena voluntad, en cuyo corazón actúa de forma invisible la gracia de Dios, está asociado al misterio pascual de una forma sólo conocida por la providencia divina. Con estos principios, desde la certeza de la falsedad del ateísmo y del ingente peligro que representa un ateísmo existencial, nuestra Iglesia, que tiene que anunciar la revelación de Dios a tiempo y a destiempo, ha alcanzado un punto de maduración en la historia de la propia conciencia de su fe que no estaba dado y desde el que, de ahora en adelante, deberá seguir estableciendo un diálogo amoroso con el mundo. Estamos, pues, ante preguntas dramáticas y los principios doctrinales del Concilio nos impelen a seguir pensando ese teísmo «anónimo». ¿Dónde está —se pregunta Rahner retóricamente— la teología que reflexiona expresamente sobre este impulso de reflexión suministrado por el Concilio y el hecho (no menos importante) de su traducción a la predicación y a la pastoral cotidianas?

El segundo tema rescatado bajo esta metodología, como impulso para el pensar y el repensar, no es otro que la *relación entre el primado doctrinal y jurisdiccional del papa y la potestad del episcopado universal*. El punto de partida de este tema discutido a fondo durante los debates sobre el capítulo III de *Lumen gentium* es la escrupulosidad con la que Pablo VI vigiló para que las afirmaciones sobre la función y esencia del colegio episcopal no oscurecieran la doctrina del Concilio Vaticano I sobre el primado de jurisdicción del papa y su autoridad doctrinal. De aquí se desprende un empujón para la teología futura: hay que seguir pensando de

qué manera han de relacionarse, en la teoría y en la praxis, esos dos sujetos de la suprema y única autoridad de la Iglesia. No vamos a detenernos en los detalles de la respuesta de Rahner a la pregunta; bastará en este contexto indicar la línea directriz de su solución: una reconciliación real del primado papal con la autoridad de episcopado universal debe tener en cuenta que si el papa actúa por sí solo en el ámbito de la doctrina o de la ley, ejercita la plenitud de sus poderes *como* cabeza del episcopado⁷⁷. De todos modos, de la doctrina conciliar sobre el episcopado universal como sujeto de la suprema autoridad en la Iglesia surgen y surgirán nuevas preguntas. Ahí están, por ejemplo, las dificultades asociadas a la institución de los sínodos de obispos del tiempo post-conciliar. La celebración de los sínodos de obispos ha venido siendo reuniones de corporaciones episcopales de carácter consultivo. En el Concilio, los obispos son junto al papa «judices» y no meros consejeros. En el nivel de los sínodos de obispos, su celebración debe garantizar esas prerrogativas del episcopado universal; resulta además evidente que son de un rango diferente al del Concilio de la Iglesia. Nos topamos con una nueva pregunta eclesiológica: la autoridad y las prerrogativas reconocidas al episcopado universal, ¿deben encontrar su actualización únicamente en el Concilio, o también en ese otro nivel de la vida práctica y concreta de la Iglesia que son los sínodos de obispos? Si sólo es factible la primera posibilidad, entonces se hace del papa el único sujeto de la autoridad suprema de la Iglesia, sobre todo a la vista de que sólo a él compete la capacidad para convocar un Concilio. Y, por otro lado, cuando sólo se les reconoce a esos sínodos de obispos una función deliberativa para el gobierno de la Iglesia por el papa, entonces no se puede decir que representan una aportación decisiva a una mayor democratización de la Iglesia, ni tampoco se las puede presentar como la realización de la doctrina conciliar sobre el episcopado.

El tercer impulso tiene que ver con la *universalidad de la salvación*; de ahí arrancan al mismo tiempo impulsos nuevos en diversos campos de la reflexión teológica. Afecta, en primer término, al modo de nuestra relación con las otras Iglesias y comunidades cristianas. La esperanza universal de salvación arranca de la necesidad de la Cruz, que ha puesto las bases de una esperanza contra toda esperanza (Rom 4, 18). De esta esperanza universal, que es consuelo y proclamación, Rahner dice textual-

⁷⁷ Ibid., 136.

mente que es «un regalo del Concilio»⁷⁸. No podemos, en consecuencia, repetir el cristianismo temeroso de nuestros antepasados cristianos que estuvo impregnado por una visión de la historia del mundo que veía su resultado definitivo ligado a las penas eternas del infierno. Pero sí se abren muchos interrogantes o impulsos teológicos desde la cosmovisión de la esperanza. Por ejemplo: ¿Cómo puede ser pensada esa gracia que es la voluntad salvífica de Dios en la historia profana? ¿Cómo se puede interpretar el horror del mal, de modo que la gracia de Dios no quede reducido a un puro teorema verbal? ¿Cómo se puede reconciliar la absolutez del cristianismo con el reconocimiento de un significado salvífico positivo de las religiones no-cristianas? ¿Qué significa exactamente que la Iglesia de Jesucristo «subsiste en» la Iglesia católica-romana (*Lumen gentium*, 8), al mismo tiempo que se ha evitado la identificación exclusiva y absoluta que podría establecer a partir de un «es»? Estas y otras preguntas penden de la esperanza salvífica universal, que afecta y abraza a todos los seres humanos, a las religiones no cristianas, y que nunca puede ser abandonada, sino que ha de ser iluminada desde la cruz de Cristo que ha muerto por todos y desde su Iglesia, que es el sacramento universal de la salvación del mundo en su totalidad.

El arco de las cuestiones que deberían ser tratadas bajo esta perspectiva se hace inabarcable. Aquí Rahner ha esbozado la problemática quizás más sobresaliente en el marco del inmediato post-Concilio y la que constituye el reflejo más sustantivo de su propia teología. Ha dejado además indicadas otras tareas de la teología sistemática que reclaman una reelaboración y meditación suplementarias: ¿Cuál es la teología de la libertad que subyace a la declaración sobre la libertad religiosa? ¿Cuáles son las tareas que nos plantea la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy? ¿Qué consecuencias hay que sacar de la postura ratificada por el Vaticano II acerca del sacramento de la penitencia como reconciliación con la Iglesia, tesis con la que se enmienda la plana a casi todos los teólogos de la época post-tridentina? ¿Cómo hay que pensar, después de la Constitución *Dei Verbum*, la inspiración de la Escritura y la formación del canon, reconsiderando que el autor humano de la Escritura es un verdadero autor y no puramente alguien que obra bajo el mero dictado divino? Frente al cansancio y frente a la resignación que parecen extenderse, atenuando a la teología sistemática, esta forma de pregun-

⁷⁸ Ibid., 140.

tar desde el Concilio puede ser de gran ayuda para una Iglesia que se encuentra al servicio del anuncio de la revelación divina en nuestro tiempo, de modo que se haga resonar la Palabra de Dios y se haga eficaz la gracia de Dios.

6. CONCLUSIÓN: EL CONCILIO, NUEVO COMIENZO

En dos alocuciones radiofónicas, en abril de 1967, quiso referirse a la situación posconciliar de la Iglesia, dirigiéndose a dos tipos diferentes de cristianos: al católico preocupado, que cree que ha habido demasiados cambios y piensa que todo se tambalea, y al católico impaciente, para quien la ejecución de los programas conciliares va demasiado despacio⁷⁹. A los católicos preocupados y a los católicos impacientes, a los conservadores y a los progresistas, habría que recordarles al cabo del tiempo las palabras que pronunció en su primera conferencia pública tras la clausura del Concilio: *el Concilio, nuevo comienzo*. Al final de este estudio llego a la conclusión de que no se trata de una fórmula retórica, sino que anida en los presupuestos teológicos más hondos del teólogo nacido en Friburgo de Brisgovia hace ya una centuria. Hemos encontrado hasta tres filones de esta misma idea en el antes, en el durante y en el después del acontecimiento: en primer lugar, los temas que debe tratar el Vaticano II representan estímulos para la reflexión teológica y para la actividad pastoral de la Iglesia; en segundo lugar, la doctrina conciliar se inscribe y ha de ser interpretada en el camino abierto de la *Dogmengeschichte*; en tercer lugar, la obra conciliar, vista desde la atalaya del tiempo post-conciliar, debe saber reconocer aquellas preguntas y aquellos impulsos germinales para los que el Concilio sólo podía ser un comienzo, la introducción de una tendencia. Como escribiera en otro lugar: «tantas otras cosas que ahora tienen aspecto de grano seco de semilla y que, sin embargo, mañana florecerán en plenitud inesperada»⁸⁰. Allí mismo lanzaba esta valoración prospectiva:

«Lo más importante en este Concilio no lo constituyen las letras de los decretos que han sido promulgados. Y no son lo más importante,

⁷⁹ *Palabras a un católico preocupado*: Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967) 129-132; *Palabras a un católico impaciente*: Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967) 161-164; reproducidas en: K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 247-252; 253-258.

⁸⁰ *Doctrina conciliar de la Iglesia y futuro de la vida cristiana*, 487.

porque tienen que ser traducidas por todos nosotros en vida y acción. Lo más importante está constituido por el espíritu, por las tendencias últimas, por las perspectivas y sentidos más agudos de lo que ha sucedido. Es eso lo que permanecerá y lo que será operante. Quizá se vea cubierto otra vez por una ola pasajera de corriente contraria, de prudencia, de miedo ante el propio valor, de susto ante las falsas consecuencias que pudieran deducirse (...) Pero los embriones verdaderos de una semilla nueva, esto es, de una actitud y una fuerza nuevas para mantener y entender cristianamente el futuro de mañana, están sembrados en la parcela de la Iglesia y del mundo. El clima para su maduración, para su vida y crecimiento, lo da Dios mismo por medio de la historia futura, de la situación de la Iglesia que él mismo crea como Señor de la historia».

K. Rahner utilizó una imagen que ya hemos evocado y utilizado muy libremente en la introducción a estas páginas. Recordémosla nuevamente, pero en el sentido preciso que su autor quiso darle. La cuestión de fondo era ésta: qué es lo que cabía esperar del Vaticano II. Él dijo que en un Concilio las cosas son «como en la obtención del radio. Hay que hurgar en una tonelada de pechblenda para obtener 0,14 gramos de radio, y aun así vale la pena»⁸¹. En la imagen del radio y de la pechblenda está inscrita la preocupación por transmitir la importancia histórica del Vaticano II, de modo que su recepción y su aplicación lleguen a ser efectivas. Con esta comparación no quería plantear la relación que pueda existir y percibirse entre el enorme esfuerzo de las tareas conciliares y el resultado final, entre el acontecimiento conciliar y los textos promulgados. Los residuos de pechblenda acumulados no coinciden, por tanto, con las montañas de papel de los esquemas iniciales, de los modos y de los votos, de los discursos, de las relaciones y debates, o sea, todo el ingente esfuerzo y el penoso trabajo que transcurre entre 1959 y 1965. Para nuestro teólogo, el radio que se ha de extraer de las grandes cantidades de pechblenda removidas por el Concilio coincide con la consecución de un gramo más de fe, de esperanza y de caridad en los corazones de todos los hombres; el radio coincide así con una promoción en la vida cotidiana y extraconciliar de la Iglesia de las tres virtudes teologales a partir de las líneas de fuerza trazadas por el Vaticano II. Si no se consigue algo de esto, el Concilio y todo el trabajo post-conciliar de renovación serían vanos, pues se amontonaría pechblenda y escorias, pero no se obtendría radio. Por

⁸¹ «El Concilio, nuevo comienzo», 85.

tanto, para el futuro de la Iglesia sigue siendo lo más decisivo el viejo mensaje del cristianismo que sigue siendo el más novedoso: que los corazones se confíen en fe, esperanza, amor y en una entrega total a Jesucristo, abandonándose al misterio inefable de amor que llamamos Dios en medio de las tinieblas de nuestro existir cotidiano. En este sentido, retomando afirmaciones hechas en la conferencia titulada «Mut und Nüchternheit auf dem Konzil», volvía a señalar:

«El futuro no preguntará a la Iglesia por la estructura más exacta y bella de la liturgia, ni tampoco por las doctrinas teológicas controvertidas que distinguen la doctrina católica de la doctrina de los cristianos no-católicos; ni por un régimen más o menos ideal de la curia romana. Preguntará si la Iglesia puede atestiguar la proximidad orientadora del misterio inefable que llamamos Dios, y esto en forma tan convincente, que el hombre de la era técnica y de la unidad del mundo, el hombre que se hace a sí mismo objeto de su propia acción y construye su medio ambiente conforme a sus propias leyes, pueda experimentar ese misterio inefable incluso como algo que se impone en su propia vida. Y, por esta razón, las respuestas y soluciones del pasado Concilio no podían ser sino un comienzo muy remoto del quehacer de la Iglesia del futuro».

Esta visión de la obra conciliar como un comienzo se inscribe perfectamente en la dinámica más honda de la reflexión del teólogo jesuita. Porque Rahner no veía su teología como un cuerpo terminado y perfectamente cerrado en sí mismo; muy al contrario. Se podrían aducir varios pasajes, extraídos de los momentos estelares de sus obras, que ratifican este punto de vista y esta convicción epistemológica. Citaré únicamente, para concluir, las frases iniciales del primer ensayo importante que publicara sobre Cristología⁸²: «De la esencia del conocimiento humano de la verdad y de la naturaleza de la verdad divina resulta que una verdad particular, sobre todo si se refiere a Dios, es siempre un primer paso, un punto de partida, nunca una conclusión, un final».

⁸² K. RAHNER, «Problemas actuales de Cristología», en: *Íd.*, *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 169.

