

KARL RAHNER

TOLERANCIA
LIBERTAD
MANIPULACIÓN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1978

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO
de la obra de KARL RAHNER, *Toleranz in der Kirche*
Verlag Herder K.G., Friburgo de Brisgovia 1977

© 1977 Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau
© 1978 Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España)

ISBN 84-254-0734-6

Es PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL B. 30.558-1978

PRINTED IN SPAIN

Impreso en Service Point F.M.I., S.A.

ÍNDICE

Tolerancia en la Iglesia	7
Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia	86
Mirada retrospectiva al concilio. . . .	136

TOLERANCIA EN LA IGLESIA

El tema en su formulación «tolerancia en la Iglesia» me lo he encontrado ya dado. Lo que el título quiere indicar no se ha tratado habitualmente ni en la doctrina teológica ni en la eclesiástica bajo el epígrafe «tolerancia». En efecto, desde hace muchos siglos el lenguaje especializado viene utilizando esta palabra para describir las relaciones deseables del Estado y de la sociedad profana con las convicciones y asociaciones religiosas, con las comunidades confesionales y las Iglesias, así como para designar las relaciones de tales grupos religiosos entre sí. El Estado debe tolerar a cada una de las sociedades religiosas dentro de su ámbito, incluso bajo el supuesto discutible de que exista en él una religión estatal; debe mostrarse tolerante con todos sus ciudadanos, otorgándoles el mismo derecho a la libertad de confesión y asociación religiosa, sin dar trato preferente a ninguna comunidad particular. Por su parte, las comunidades religiosas y las Iglesias en sus relaciones mutuas deberían respetar esa postura de

la sociedad civil y del Estado. Mientras que con ese concepto (sobre todo desde la reforma), que propiamente intentaba proteger la libertad de las convicciones religiosas y su derecho a la asociación, se llegó primero a la existencia de una religión del príncipe, del Estado como tal, por lo que las demás comunidades religiosas dentro del ámbito estatal sólo podían esperar cierta paciencia y tolerancia, hizo su aparición (sobre todo desde la revolución francesa) el concepto de una libertad de conciencia anterior a tales convicciones y una libertad de asociación de los individuos de acuerdo con su propia conciencia, pasando asimismo al primer plano el concepto de una sociedad profana que se centraba exclusivamente en unos objetivos mundanos.

De este modo el concepto de tolerancia pudo separarse de la controversia acerca de la configuración concreta de la libertad ideológica de conciencia y de la libertad de asociación religiosa, y fue así posible describir los derechos de la libertad sin el concepto de tolerancia.

Mientras la doctrina tradicional de la Iglesia acerca de las relaciones adecuadas entre el Estado y las distintas comunidades religiosas de su ámbito trabajó muy fundamentalmente con el concepto de tolerancia hasta el concilio Vaticano II, porque la verdadera religión y la verdadera Iglesia no podían otorgar sus mismos derechos objetivos a otras comunidades religiosas, y se creían en el deber de reclamar del Estado en sí el res-

peto de ese su derecho peculiar, mostrando en el mejor de los casos una cierta paciencia frente a las otras sociedades religiosas, la declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, en sus reflexiones sobre la libertad de conciencia y de asociación religiosa, trabaja ya sin recurrir al concepto de tolerancia; supone además un Estado profano neutral, como suele ser hoy el caso habitual, que en principio y a priori otorga los mismos derechos a todas las comunidades religiosas que no vayan contra los fines mundanos del Estado y de la sociedad profana. Esos derechos, además, que son iguales para todos, no derivan del Estado, sino de la propia dignidad del hombre libre.

Si la historia misma del concepto de «tolerancia» obliga a que lo empleemos con cautela, porque originariamente se refería a un campo que no era la vida interna de la Iglesia como tal — y aun allí había quedado anticuado de hecho —, hay además otro motivo para ser cautos en el empleo de dicho concepto, un motivo de índole totalmente práctica. Cuando hablamos de tolerancia en la Iglesia, referimos ese concepto a una comunidad de ideas con una común *Weltanschauung* o visión del mundo, con una convicción de fe y un programa obligatorio para todos los que quieren pertenecer, mediante una decisión libre, a esa comunidad de convicciones, entendida en su dimensión social; por consiguiente, y así hay que subrayarlo de antemano, las reglas de

una sociedad profana, de visión pluralista, denominadas «tolerancia», no pueden contar sin más como las reglas de una vida intraeclesial. Si incluso en la Iglesia hay que hablar de tolerancia, la utilización del concepto no puede significar a priori lo mismo que en la sociedad civil; aunque con ello tampoco se niegue naturalmente que ambas tolerancias, pese a sus diferencias muy esenciales, tienen siempre algo en común, por el simple hecho de que en ambos casos se trata de hombres que pueden reclamar respeto de conciencia, justicia y amor.

Pero una comunidad de sentimientos y convicciones tiene, incluso en la dimensión de su socialización y de sus estructuras, una naturaleza diferente de la sociedad profana, ya que esta última prescinde, a priori, en la fijación de sus tareas y objetivos, de posturas y decisiones derivadas de la visión última del mundo. Incluso un partido político, con un programa, tiene unas reglas de cooperación y «tolerancia» de sus miembros distintas de las que rigen en un moderno Estado profano y pluralista; el partido en efecto, reconoce su vinculación al programa partidista, en ciertas circunstancias decreta la exclusión de alguno de sus miembros por haber infringido gravemente el programa del partido. En principio, nada de esto puede rechazarse como intolerancia.

Esto vale también respecto de la Iglesia, y desde luego en una medida esencialmente superior, porque tampoco la idea originaria que la

Iglesia tiene de sí misma se constituye desde abajo por una simple socialización, sino que es anterior a la misma, aun cuando la entrada o exclusión de esa sociedad sea inherente a la libre responsabilidad del individuo, y desde luego de acuerdo con la idea que la Iglesia tiene de sí misma, y no sólo desde la dignidad de las personas individuales y libres como tales. A priori hay que guardarse, pues, de pretender introducir en la Iglesia simple y llanamente las normas y el *pathos* humano de una tolerancia civil y profana, y de condenar eventualmente toda la actuación de la jerarquía eclesiástica frente a quienes quieren ser miembros libres de la Iglesia, por el hecho de que no responde o responde sólo parcialmente a la mentalidad y a las normas de conducta de una sociedad burguesa, pluralista y, por ende, tolerante. Como quiera que sea, una teología de la tolerancia en la Iglesia no puede consistir en el traspaso de las normas de tolerancia de una sociedad civil y de su fundamentación. Esa teología debe fundarse propiamente en la naturaleza misma de la Iglesia. Ésta es la sencilla advertencia metodológica que debe figurar al comienzo de nuestras reflexiones.

*

Por problemático que, debido a su origen histórico, pueda resultar el concepto de tolerancia al aplicarlo en un plan radicalmente distinto, es de-

cir, al pasarlo a la vida interna de la Iglesia, con la consiguiente obligación de apoyarlo sobre argumentos teológicos, ese paso tendrá, pese a todo, su sentido y razón de ser; por cuanto que, sin duda alguna, en la Iglesia de todas las épocas, y muy especialmente de la nuestra, hay problemas, dificultades, empeños, luchas y exigencias, todo lo cual puede caracterizarse por la palabra «tolerancia». Bien entendida, la tolerancia puede ser naturalmente el reclamo para una solución, entre otras muchas, de los conflictos eclesiales; lo veremos después más claramente. Puede pensarse en incluir bajo esta divisa todos los conflictos y deseos reformistas en la Iglesia, esquematizarlos y después preguntar si es posible, y cómo, recurrir a algo así como la tolerancia para la solución de tales conflictos, señalar su naturaleza y sus límites, para que pueda contribuir eficazmente a dicha solución.

Que tales conflictos se dan y se han dado siempre en la Iglesia es una clara evidencia. La historia del derecho canónico, la historia de los dogmas y de las herejías, así como la historia de las relaciones entre papado y episcopado, la historia de la liturgia y hasta la de la misma espiritualidad así lo demuestran, aun prescindiendo, de acuerdo con el tema que nos ocupa, de los conflictos entre Iglesia y Estado, entre Iglesia y sociedad, cultura y ciencia profanas. Echemos simplemente una ojeada a nuestro mismo siglo. Ahí está la controversia entre Roma y el movimiento Le Sillon,

dirigido por M. Sagnier; la disputa entre la orientación berlinesa y la de Tréveris por lo que respecta a los sindicatos y uniones de trabajadores católicos; ahí están las grandes luchas que se desarrollaron bajo las consignas de modernismo y antimodernismo, bajo el santo y seña de catolicismo reformado y bajo el lema de «disputa literaria» (conflictos que, por supuesto, fueron de alcance muy distinto). Ahí están las consignas como integrista, lucha entre las distintas corrientes neoscolásticas en filosofía y teología, en que también intervino el magisterio de Roma; conflictos que llevan los nombres de un Newman, un Erhard, etcétera; censuras o condenas de hombres como Hummelauer, Lagrange, etc. Ahí están en los últimos 25 años la encíclica *Humani generis*, con su condena de la «teología nueva», las diferencias entre los católicos sobre la política social; y en los últimos tiempos habría que mencionar los conflictos en torno a Küng, Schupp, el abad de san Pablo en Roma, el Grupo catequístico de Florencia, Horst Hermann de Münster y muchos otros sucesos. Ahí están los famosos conflictos entre los llamados conservadores y los progresistas, conflictos que — con razón o sin ella — se han visto representados en revistas como *Concilium* y *Communio*; ahí están las luchas por la reforma litúrgica, la controversia sobre el celibato sacerdotal y sobre cuestiones pastorales, como el desarrollo adecuado del movimiento ecumenista católico, con el problema de la intercomunió y

del reconocimiento de los ministerios jerárquicos de las otras Iglesias; las cuestiones de teología moral, especialmente en lo relativo a las máximas concretas sobre el campo de la sexualidad humana, sobre el tratamiento pastoral de los divorciados que vuelven a casarse; ahí están en un plano más modesto y en una subcultura religiosa los conflictos generacionales dentro de la Iglesia sobre la configuración concreta de la vida sacerdotal, entre autoridad y libertad, las luchas por la aceptación o el rechazo de corrientes entusiásticas, de apariciones y profecías, de forma de meditación, etc.; luchas de índole teórica y administrativa, como por ejemplo en torno a la «telología política», la «teología de la liberación», así como sobre la publicidad, y en general sobre el trabajo de la Iglesia en su medio ambiente. Muchísimos son los temas que hemos mencionado, pero aún son más los olvidados o preteridos.

Cuanto acabamos de decir, debería simplemente iluminar aquí y ahora nuestra conciencia de cara a las reflexiones que vamos a hacer, creando un cierto transfondo y atmósfera. Mas no pretende establecer una enumeración ni remotamente exhaustiva de tales conflictos eclesiales en la hora presente. Que esos conflictos existen y que ni siquiera pueden evitarse a priori es lo que ha reconocido el concilio Vaticano II, cuando califica a la Iglesia como una *Ecclesia semper reformanda*. Si en todos esos conflictos están en general tras los detalles Dios y el diablo, pero no lo están las

más de las veces en los puntos fundamentales — ni siquiera en conflictos puramente teóricos en apariencia —, sólo puede llegarse a un acuerdo mediante la reflexión teórica.

Es evidente que aquí no podemos plantear y solucionar cada uno de los conflictos en su realidad concreta, sino hacer sólo algunas reflexiones que necesariamente habrán de quedarse en un plano abstracto. Por sí solas no solucionan cada uno de los conflictos; mas no por ello resultan inútiles, ya que tales principios teóricos con demasiada frecuencia quedan olvidados o postergados en los casos concretos de conflictividad. De acuerdo con la distinción tradicional entre ministerio docente y ministerio pastoral en la Iglesia, entre fe y vida, todos esos conflictos quizá pudieran agruparse poniendo de un lado los que se refieren a la conciencia creyente de la Iglesia y que tienen que ver con su magisterio, y del otro lado los que apuntan más bien a la vida eclesial en lo relativo al derecho, la liturgia, la administración etc.; aunque tal división siga siendo problemática por la interferencia de las grandes orientaciones y sólo pueda establecerse con dificultad. La temática de la tolerancia en sentido restringido no puede desaparecer, aunque de antemano haya de estar de acuerdo en que la cuestión más general de la solución de los conflictos eclesiales supera inevitablemente el tema estricto de la tolerancia.

I

Antes de intentar hablar por separado — en conformidad con la división que acabamos de formular — de la solución de los conflictos doctrinales y los vitales en la Iglesia, es necesario anteponer algunas reflexiones sobre las últimas causas generales de esos conflictos y sobre las reglas generales de su solución, que recogen la clasificación posterior de tales conflictos.

1. Si queremos empezar por decir algo — sin alimentar la pretensión de establecer una sistemática perfectamente clara — acerca de *las causas más generales* de tales conflictos intraeclesiásticos, el motivo último es poner bien en claro la inevitabilidad radical de los conflictos susodichos, porque justamente así cabe explicar la naturaleza última de la tolerancia, como el aguante paciente de los mismos, el saber soportarlos. La causa última de todos los conflictos que se dan en la Iglesia está en la pluralidad no integrada de las conciencias de los hombres en general, y también dentro de la Iglesia. La conciencia de cada hombre es finita y limitada por causas genéticas, sociales e histórico-individuales; de ahí que permanezca inevitable y fatalmente distinta de cualquier otra, pese a la posible y necesaria comunicación intensiva entre esas conciencias. Ésa es la frontera y la dignidad de cada hombre en su singulari-

dad personal. El hombre no es nunca la pura repetición de una idea general; su carácter concreto frente a la idea general de hombre y de cristiano no es sólo lo accidental, accesorio y caduco, sino que lo constituye también la peculiaridad de su libertad y de su historia, que es también un tener-que-ser siempre válido. Pablo ha reflexionado ya sobre ello en su doctrina sobre la pluralidad de carismas dentro del único cuerpo de Cristo, reconociendo ese pluralismo como necesario y querido por Dios.

Ahora bien, ese pluralismo de conciencias humanas, condicionadas históricamente y finitas, no se puede integrar de modo adecuado desde un punto dentro de la misma historia (representado, p. ej., por la dirección suprema de la Iglesia), ni por medio de un sistema de reglas formales para la armonización de un pluralismo, hasta constituir una unidad perfectamente clara. Pues tales reglas, con su inherente carácter genérico, jamás reflejan de manera adecuada la índole concreta de cada una de las conciencias; y, lo que es todavía más importante, un punto humano perceptible y capaz de actuar, como instancia de tal armonización, no pasaría de ser — aun en el supuesto de una asistencia del Espíritu a la Iglesia — a su vez una realidad particular dentro de la historia, con una conciencia particular. En la praxis eclesiástica de la solución de conflictos entre las conciencias individuales a menudo se ha pasado por alto o se ha postergado este dato evidente.

Naturalmente que hay sujetos de decisión y decisiones autorizadas que pueden y deben resolver los conflictos de una determinada manera y con una cierta provisionalidad (entendida de modo positivo y negativo), y que son obligatorias para las conciencias individuales. Mas nunca dan una homogeneidad adecuada y definitiva al pluralismo de conciencias (ni siquiera en la dimensión de las decisiones teóricas); este pluralismo sigue existiendo, aunque sea modificado, y las decisiones obligatorias no eliminan las situaciones conflictivas debidas a la pluralidad de las conciencias.

Aquí habría que empezar por llamar la atención de un modo general sobre ese motivo último de los conflictos en la Iglesia, porque, como queda dicho, apunta a la naturaleza más íntima de la tolerancia, que en definitiva no significa una actitud frente a otro individuo con su teoría y su praxis discrepantes, sino el soportar en resumidas cuentas con paciencia y esperanza la historicidad de la Iglesia, inintegrada e inintegrable, y que todavía no es el reino consumado de la reconciliación y la unidad. De hecho en la Iglesia ocurre lo que en cualquier individuo. Ahora bien, el individuo humano se encuentra bajo la ley de una concupiscencia gnoseológica y moral, es decir, en un pluralismo tanto de experiencias y opiniones como de deseos rectos y perversos, que no se puede integrar adecuadamente mientras siga tejiendo su historia individual, aunque naturalmente venga obligado a tender sin cesar hacia una reconciliación