

De la “esencia” de la Iglesia a su “identidad”. El cambio de paradigma eclesiológico en el Concilio Vaticano II

From the “essence” of the Church to its “identity”. The ecclesiological paradigm shift in Vatican Council II.

Guido Bausenhardt

Universidad de Hildesheim, Alemania

bausenhardt@t-online.de

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2012

Fecha de aprobación: 20 de octubre de 2012

Resumen: El Concilio Vaticano II puede comprenderse, en su intención, en su proceso y en sus resultados, como el intento de la Iglesia de cerciorarse sobre sí misma en el marco de una nueva situación histórica; como un esfuerzo por afirmar la propia identidad sobre el trasfondo de radicales transformaciones sociales en Europa y el mundo. En su discurso inaugural del segundo período de sesiones del Concilio, Pablo VI declaró como primera meta del Concilio “la autocomprensión de la Iglesia”. Y Juan XXIII expresó la intuición que lo guiaba con vistas a su proyecto conciliar con la programática expresión *aggiornamento*. Según sentía, su Iglesia era “de ayer” y ya no podía salir al encuentro del mundo de “hoy” como contemporánea suya, estando a su misma altura. Ya no podía ser una interlocutora útil para el hombre de hoy.

Palabras claves: Ecclesiología, Concilio, Vaticano II, identidad, mundo moderno.

Abstract: The II Vatican Council can be understood, in its intention, in its process and its results, as the Church’s attempt to affirm itself under a new historical situation, as an effort to assert its identity against the background of radical social changes in Europe and the world. In his opening speech of the second session of the Council, Paul VI declared the first goal of the council as “the self-understanding of the Church.” John XXIII expressed the intuition that guided him with a view to reconcile the conciliar project with the programmatic expression of *aggiornamento*. According to what he felt, the Church was “yesterday” and could not reach out to the world of “today” as its contemporary, being at the same height. It could not be a useful interlocutor for the man of today.

Key words: Ecclesiology, council, Vatican II, identity, modern world.

Introducción

El concilio Vaticano II puede comprenderse, en su intención, en su proceso y en sus resultados, como el intento de la Iglesia de cerciorarse sobre sí misma en el marco de una nueva situación histórica; como un esfuerzo por afirmar la propia identidad sobre el trasfondo de radicales transformaciones sociales en Europa y el mundo. En su discurso inaugural del segundo período de sesiones del Concilio, Pablo VI declaró como primera meta del Concilio “la autocomprensión de la Iglesia.”¹ Y Juan XXIII expresó la intuición que lo guiaba con vistas a su proyecto conciliar con la programática expresión *aggiornamento*. Según sentía, su Iglesia era “de ayer” y ya no podía salir al encuentro del mundo de “hoy” como contemporánea suya, estando a su misma altura. Ya no podía ser una interlocutora útil para el hombre de hoy. Las exigencias que plantea el papa no son justamente modestas: espera un “nuevo Pentecostés”,² una “nueva mañana de Pascua”,³ un “salto hacia delante”.⁴

“Como era en el principio, ahora y siempre y por los siglos de los siglos” es una frase perteneciente a la doxología, no a la eclesiología.

Una figura integral actual de la Iglesia no tiene por qué plasmarse según el modelo de la historia precedente. Pero, si tal figura quiere ser reconocida como articulación de un encuentro auténtico con el evangelio de Jesucristo, tiene que poder ser puesta en consonancia con la tonalidad en la que están afinados los escritos del Nuevo Testamento, en los que ha sido transmitido desde la historia el testimonio primitivo del acontecimiento escatológico de Jesucristo, en el que se pronuncia la última palabra, el evangelio definitivo del que depende de manera absoluta la identidad eclesial.

Pero una figura actual de la Iglesia tendrá que tener presente también la historia, con todos los impulsos culturalmente condicionados con los que, una

¹ vgl. AAS 55 (1963) 847-850. Karl Rahner wird schlicht feststellen: “Dieses Konzil war also ein Konzil der Kirche über die Kirche.” (1967 [Schriften 8], 329) Beim ‘Hintergrund’ ist an die im 5. Jh. einsetzende Epoche der ‘Christenheit’ zu denken, deren Ende Reformation, Aufklärung und Säkularisierung einläuteten und an deren Ende sich die Kirche erstmals als Weltkirche erfährt (vgl. Rahner 1979, 290: “Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche *als Weltkirche*.” vgl. ders. 1980 [Schriften 14], 287-318. - vgl. die Enzyklika Johannes’ XXIII. “Ad Petri Cathedram” (HerKorr 13 [1958/59], 538-548), seine Apostolische Konstitution ‘*Humanae salutis*’ zur Einberufung des Konzils (25.12.1961 [HerKorr 16 (1961/62), 225-228]).

² Vgl. das Einberufungsschreiben, die Apostolische Konstitution *Humanae salutis* (25.12.1961): Acta et Documenta Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Antepreparatoria), 24 (HerKorr 16 [1961/62], 227).

³ Vgl. ebd. II, 221.

⁴ aus der Eröffnungsansprache (11.10.1962): Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, Johannes XXIII. – Prophetie im Vermächtnis, Freiburg/Schweiz 1990, 136.

y otra vez, esta procura encontrar la figura correcta y coherente en la que los hombres pueden encontrarse con la misteriosa cercanía de Dios, concedida por la gracia y asumida en la fe, y con su evangelio.

Por tanto, una nueva figura integral de la Iglesia tal como la exige la historia solo puede encontrarse en la conjunción de un atento y cuidadoso *ressourcement* —una vuelta a las fuentes—, y de un valiente y confiado *aggiornamento* —una puesta al día—.

Así, pues —y esta es mi tesis—, el Concilio ha realizado un cambio en la autocomprensión de la Iglesia (de la Iglesia católica romana), un cambio de grandes consecuencias: el Concilio no define ya la “esencia” de la Iglesia, sino que determina su “identidad”.

Con ello, los (tradicionales) accidentes se vuelven sustanciales: la Iglesia se comprende a sí misma como una magnitud relativa en perspectivas esenciales: se comprende como históricamente abierta y, de ese modo, también en el peligro de errar en cuanto a su identidad; se comprende como dialógica tanto hacia dentro como hacia fuera.

Este cambio de paradigma se expresa de forma especialmente significativa

- en la comprensión de la Revelación,
- con vista a las confesiones cristianas y las religiones no cristianas
- como también en la relación Iglesia-mundo.

“ESENCIA” E “IDENTIDAD”

1. “Esencia”

¿A qué me refiero cuando hablo de “esencia”?

Preguntar de ese modo resulta ser un riesgo o una liviandad si se sigue a Ludwig Wittgenstein, al denominado “tardío” Wittgenstein: como es sabido, él determina la semántica, el significado de las palabras, sobre la base de su uso. Y con ello no solo no se excluyen las diferencias culturales, sino que hasta cabe esperarlas.

No obstante, me arriesgo a explicitar un significado de “esencia”, puesto que quiero intentar hacer plausible mi tesis.

1.1 La categoría de “esencia”

Cuando hablo de “esencia” no pretendo exponerles la rica e intrincada historia del concepto ni presentarles tampoco el complejo espectro de sus significados. En la tradición de la gran filosofía (europea), designo por “esencia” “lo característico de una cosa, aquello que hace que una cosa sea lo que es”.⁵ La metafísica clásica (europea) habla de la “substancia”: lo auténtico y constitutivo, lo inmutable y atemporalmente necesario de una cosa, aquello que tampoco puede verse afectado por el cambio de los accidentes. Esto permanente en el cambio de los fenómenos Platón lo llama la “idea”. Kant designa con ello las características constantes de una cosa (Log.): aquello “que pertenece a la esencia, que constituye una cosa, que hace a su concepto, que es inseparable de ella, que representa su característica constante”.⁶ Todo depende de la “esencia”. Sin ella, nada sería lo que es.

Una huella de esta “metafísica de la esencia” aparece en el discurso del papa Juan XXIII con ocasión de la apertura del Concilio, el 11 de octubre de 1962: según dice allí el papa, se trata de penetrar la auténtica doctrina eclesial “estudiando esta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno. Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del “*depositum fidei*”, y otra la manera de formular su expresión”.⁷ Aquí se piensa y se habla en el marco de sustancia y accidente. Frente a ello se impone de inmediato la pregunta de qué es “sustancia” y qué una mera “formulación” accidental.

La argumentación con recurso a la “esencia” es sumamente propensa a la ideologización. Si logro definir algo como “perteneciente a la esencia”, lo habré inmunizado, al mismo tiempo, contra todo tipo de crítica.

1.2 La “esencia” de la Iglesia

1.2.1 “*Societas perfecta*”

Durante muchos años, la eclesiología de Post-reforma y Contrarreforma definió a la Iglesia como *societas perfecta*. ¿Qué se quería decir con ello?

⁵ Friederike Rese/Johannes Zachhuber, Art. Wesen: RGG⁴ 8 (2005), 1481-1483; hier: Friederike Rese: I. Philosophisch (1481f); 1481.

⁶ Rudolf Eisler (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Band 3, Berlin: Mittler & Sohn, 1930.

⁷ Übersetzung von N. Klein (Kaufmann/Klein 1990, 136, 229-233) nach der den Absichten des Papstes näheren italienischen Endfassung.

Dos significados son decisivos:

• Primer significado: La Iglesia se define en su esencia como *societas* recurriendo para ello a características exteriores claras e identificables. Esto deriva de la contraposición al acento que los reformadores pusieron en la interioridad. Al mismo tiempo, esta postura indica la pretensión de afirmarse a la par de los Estados nacionales europeos, pero en correspondencia con ellos, como una organización institucional. Joseph Ratzinger escribió en 1965 acerca de esta Iglesia como una “suerte de Estado basado en la autoridad” o Estado autoritario.⁸ De Roberto Belarmino (1542-1621) proviene la siguiente definición, muy exitosa a lo largo de la historia de su recepción y de sus repercusiones:

La Iglesia es “la comunidad de los hombres unidos por la profesión de la misma fe y la participación en los mismos sacramentos bajo la conducción de los legítimos pastores y, especialmente, del único vicario de Cristo en la Tierra, el Romano Pontífice [...], tan visible y tangible como la comunidad del pueblo romano o como el Reino de Francia o la República de Venecia”⁹ –o como la Universidad Católica del Maule—.

• El segundo significado de la *societas perfecta* es su autarquía. La Iglesia es *societas* como los Estados de su tiempo: viven en ella personas reunidas bajo una autoridad legítima que, al mismo tiempo tiene que cuidar de las condiciones de existencia y del sustento vital. Se trata, de alguna manera, de la “infraestructura” que hace accesible a los fieles los medios que necesitan con vistas a su fin sobrenatural, por ejemplo, los sacramentos. Esta Iglesia “tiene todo lo que necesita para procurar el objetivo para el que existe, posee ella misma el poder legislativo, el judicial y el ejecutivo, no necesita ser complementada por la intervención del Estado”.¹⁰

Una Iglesia semejante es una Iglesia de clérigos. En efecto, es la jerarquía la que dispone de los medios de vida, los medios para vivir cristianamente, es ella la que se preocupa de la praxis de vida que corresponde a la vocación a la vida eterna. Pío X (1903-1914) escribía todavía en 1906: “La Iglesia es por esencia una sociedad desigual, es decir, una sociedad que comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño [...] Y estas categorías son tan distintas entre sí que solo en el

⁸ II. Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger, Münster 1965, 9.

⁹ “Ecclesiam... esse coetum hominum ejusdem Christianae fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis...” (Robert Bellarmino, *Controversiae generales* IV,3,2 [Roberti Bellarmini Opera omnia II, ed. J. Fèvre, Bd. II, Paris 1870, Nachdruck Frankfurt 1965, 317.318])

¹⁰ Yves M.-J. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1971, S. 61.

cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesarios para mover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. La multitud, por su parte, no tiene otro deber que dejarse gobernar y, como dócil rebaño, seguir obedientemente a los pastores”.¹¹

La eclesiología de la *societas-perfecta* no sobrevivirá al Concilio.

Nuevos acentos pasan al primer plano:

- La designación de la Iglesia como sacramentum (LG 1; 48,2),¹² algo especialmente caro a los obispos alemanes, complementa la concentración en las notas características exteriores de la Iglesia aportando su dimensión espiritual.¹³

- La distancia respecto de la eclesiología de la *societas perfecta*, que se comprende como *societas inequalium* —sociedad de no iguales—, aparece también con claridad cuando el Concilio procura mencionar lo común a todos los bautizados, aquello que precede y subyace a toda diferenciación. “Pueblo de Dios” designa “el conjunto de todos aquellos que pertenecen a la Iglesia, tanto pastores como fieles”.¹⁴ “Por tanto, el Pueblo de Dios, por él elegido, es uno: “un Señor, una fe, un bautismo” (Ef 4,5). Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección: una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad” (LG 32). Además de lo dicho, la idea bíblica de pueblo de Dios puede tematizar también, en su perspectiva histórico-salvífica, la Iglesia como realidad que está en camino, que proviene de Israel y se encuentra de camino hacia su fin escatológico.¹⁵

¹¹ *Vehementer Nos* (11.02.1906): AAS 29 (1906) 8f.

¹² Mit den Textentwürfen von Gerard Philips und der deutschsprachigen Bischöfe ist der Sakramentsbegriff als Kennzeichnung der Kirche von 1963 an fest in der Textgeschichte von *Lumen gentium* etabliert. Kardinal Frings verhalf ihm in seiner Rede vom 30.09.1963 zum Durchbruch: “... tam elementum visibile quam invisibile, tam iuridicum quam mysteriosum Ecclesiae exprimit” (AS II/1, 343).

- zum Verständnis der Kirche als Sakrament vgl. Werbick, Kirche 407-431; Beinert, Sakramentalität der Kirche; Hödl, “Die Kirche ist nämlich...”; Kasper, Kirche als universales Sakrament; Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche; Semmelroth, Kirche als Ursakrament; Döring, Ekklesiologie 100-166; Boff, Kirche als Sakrament.

¹³ Die Relatio erklärt ‘mysterium’: “Vox ‘mysterium’ non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibile revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam.” (AS III/1, 170)

¹⁴ So die Relatio: “‘Populus Dei’ hic non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastorum sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent.” (AS III/1,209)

1.2.2 “*Corpus Christi mysticum*”

A partir del concilio Vaticano I pasa a un primer plano dentro de la eclesiología católica el motivo neotestamentario del cuerpo de Cristo. Todos los manuales alemanes de dogmática precedentes al Concilio favorecen esta idea, sobre todo por el hecho de que el papa Pío XII desarrolla una eclesiología semejante en su encíclica *Mystici Corporis* (1943). Sin embargo, la encíclica muestra una imagen ambivalente. En efecto, también en la imagen de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo podía introducirse la eclesiología de la *societas perfecta*. La argumentación no se rigió por la teología paulina de la primera carta a los Corintios (1 Co 12,12-31), sino por la idea deuteropaulina de la cabeza y los miembros (Ef 1,22; 4,14; Col 1,18; 2,10.19). En ella podía inscribirse sin dificultad la concepción de una “corporación de dominio estructurada monárquicamente”.¹⁶ Cristo, la cabeza invisible del cuerpo, ejerce su conducción a través del cuerpo, es decir, de la Iglesia, a través del Romano Pontífice.

En los debates del concilio Vaticano II, la eclesiología del *corpus Christi mysticum* adquiere una relevancia nueva, claramente relativizada: en el primer esbozo de la Constitución sobre la Iglesia decía todavía: “La Iglesia católica romana es el cuerpo místico de Cristo [...] Por eso, solo se designa como “Iglesia” a la Iglesia católica romana (“*Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus [...] ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia*” [AS I/4, 15]).

La eclesiología del “cuerpo de Cristo” es doblemente relativizada: lo es en su variante exclusiva, en la que la Iglesia romana se consideraba como el único cuerpo de Cristo, como también en su tendencia a sacramentalizar y, de ese modo, a inmunizar las estructuras “corporativas” internas de la Iglesia (“cabeza-miembros”).

¹⁵ Vgl. Lohfink N. 1977; Berg 1994; Meyer zu Schlochtern 1996a, 221f. Für Vorgrimler ist die Verwendung des Ausdrucks ‘Volk Gottes’ für die Gesamtheit der Gläubigen „ein höchst bedauerliches Faktum. Denn allein Israel, nur es, stellt in der Offenbarungsgeschichte ein eigentliches Volk dar, und seine Berufung zum Gottesvolk ist eine Gabe Gottes ohne Reue, unwiderruflich. (...) Die Kirche als nur uneigentliches ‘Volk’ kann allenfalls metaphorisch so genannt werden, jeweils verbunden mit dem Hinweis auf das erstberufene Volk.” (1997, 367)

¹⁶ Vgl. Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*: HThK Vat.II, Bd.2 (2004), 263-582; 279.

2. “Identidad”

Hasta el Concilio, la Iglesia católica romana piensa y articula su autocomprensión según la lógica de la “esencia”, que se acaba de esbozar. En la clarificación de lo que es la Iglesia, el discurso sobre la Iglesia se modifica, y este discurso modificado permite inferir una autocomprensión modificada. Esta autocomprensión sigue una lógica modificada, lógica que quiero captar mediante el concepto de “identidad”.

2.1 La categoría de “identidad”

A los fines de mi exposición quedaría todo falseado en la comprensión de “identidad” si, en el marco del principio lógico de identidad, solo se entendiera que “una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo” (*Impossibile est idem simul esse et non esse* [Princ. philos. I, 49]) –como dice Descartes—, o, bien, como dice Leibniz, que cada cosa es lo que lo que es (*Chaque chose est ce qu'elle est* [Nouv. ess. IV, ch. 2, § 1 ; ch. 7, § 9]).

Como modelo o interpretamento —es decir, como medio interpretativo— para mi concepto de identidad tomo la identidad personal.¹⁷ Naturalmente, solo puede tratarse de una analogía: la Iglesia no es persona o sujeto de la misma manera como lo soy yo. Y, por eso, hay que distinguir entre identidad personal y colectiva. No obstante, no estamos aquí ante una equivocidad: eso es lo que quiero señalar.

“Identidad” representa el lugar de una respuesta a la pregunta acerca de cómo puedo ser y seguir siendo yo mismo en los múltiples y complejos procesos psicósomáticos de la historia de mi vida. A modo de definición:

“Identidad” es “el logro constantemente amenazado, pero que se ha de alcanzar siempre de nuevo [...] de decidir, frente a las experiencias biográficas propias y frente a las expectativas ajenas, de qué manera y como quién quisiera yo existir, y ello de tal modo que yo pueda hacerlo comprensible y fundamentarlo responsablemente tanto ante mí mismo como ante otros”.¹⁸

La pregunta de la identidad personal tiene dos dimensiones: una dimensión sincrónico-horizontal y una diacrónico-vertical. La definición citada lo denomina “experiencias biográficas propias” y “expectativas ajenas”.

¹⁷ Vgl. Norbert Meuter, Art. Identität: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 2, Freiburg-München.

¹⁸ Helmut Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse: Josef Blank/Gotthold Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf: Patmos 1992, 76-102; hier: 76.

2.1.1 Identidad social

La identidad personal –esto es lo primero– surge, consiste y se prueba en el encuentro y el enfrentamiento con el otro representado por personas identificables y por normas y expectativas sociales anónimas.

- George Herbert Mead, filósofo social estadounidense, definió identidad personal —el *self*, en su terminología– como balance o equilibrio entre dos componentes: el *me*: las expectativas de los otros, y el *I*, que, además, se comporta de manera libre y se afirma frente a dichas expectativas. La identidad no es una sustancia esencialista, sino un proceso social. Aquel que yo quiero ser, aquel que reivindico ser, se encuentra con aquel por quien otros me tienen, como quien les gustaría que yo fuese. Aquí se negocia el reconocimiento de la identidad, incluso también, por supuesto, de forma conflictiva.¹⁹ Nadie puede ser idéntico consigo mismo solo *para sí*.

- La identidad se construye sobre la base de identificaciones libres: en ello convierto algo en “cosa mía”:

En primer plano están los vínculos libremente asumidos, con los que yo mismo me identifico y que yo hago “cosa mía”. Podemos vincularnos a cosas, a lugares, a ideas, a tareas, a personas, etcétera...

- las cosas pasan a ser “mis cosas” no porque me pertenezcan, sino porque se convierten para mí en símbolos, representan, por ejemplo, recuerdos, cuando se trata de un *souvenir*; los cuadros que adornan la casa podrían contar una historia.
- los lugares se convierten para mí en mi terruño —y, de ese modo, en nidos de resistencia contra el favorecimiento, por parte de la economía, del “soltero plenamente disponible para traslados”;
- las ideas se convierten en ideales, en estrellas por las que me oriento;
- las tareas se convierten en un compromiso que se asume, un compromiso por la propia realización; y
- las personas se convierten en amigos, sin los cuales ya no quiero vivir.

¹⁹ Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (stw 1129), Frankfurt: Suhrkamp 21998

2.1.2 Identidad en el tiempo

Lo segundo: la identidad personal tiene que comprobarse e imponerse sobre el tiempo en una historia de vida coherente y llena de sentido. Aquí la palabra decisiva es “continuidad”. La continuidad garantiza la identidad.

La identidad personal sabe imponerse también frente a exigencias y adversidades de la vida. Es la instancia de la experiencia de sentido y de unidad coherente incluso en crisis de identidad, cuando el yo se vuelve ajeno a sí mismo y corre peligro de perderse, es decir, cuando la identidad está amenazada. El psicoanalista Erik H. Erikson investigó ese tipo de crisis.²⁰ Para él, “identidad” es la “capacidad del yo de mantener igualdad y continuidad frente al cambiante destino”.²¹

La respuesta apropiada a la pregunta por la identidad de un ser humano se da cuando él relata la historia de su vida. Por eso, Paul Ricœur propone el modelo de una “identidad narrativa” cuando se trata de describir teóricamente la identidad personal. El relato encuentra o construye, encuentra y construye un orden más o menos coherente, un conjunto de “acontecimientos” lleno de sentido a partir de “eventos” disonantes, aislados y aleatorios.²²

En la historicidad y, por eso, en la apertura se encuentra la amenaza y la fragilidad de la identidad personal. Esto vale también para las identidades colectivas del “nosotros” como, por ejemplo, precisamente la identidad de la Iglesia. Una “identidad del nosotros” es “la imagen que un grupo construye de sí mismo, con la que se identifican sus miembros. Identidad colectiva es una pregunta de la *identificación* por parte de los individuos participantes. Tal identidad no existe “en sí”, sino siempre y solamente en la medida en que determinados individuos profesan la identificación con ella. Es tan fuerte o tan débil como la intensidad con la que está viva en el pensamiento y la acción de los miembros del grupo y con la que es capaz de motivar su pensamiento y su acción”.²³

2.2 “Identidad” de la Iglesia

En tres referencias quisiera llamar la atención acerca del modo en que se impone o comienza a imponerse en la Iglesia el paradigma de la identidad:

²⁰ Erikson, *Identität und Lebenszyklus*.

²¹ Erikson, *Jugend* 82.

²² Paul Ricœur *unterscheidet zwischen (objektiven) ‘Vorfällen’ und (subjektiv bedeutsamen), Ereignissen.*

²³ Jan Assmann, (1992) 132.

- primero, con la referencia a las relaciones constitutivas en las que la Iglesia se ve a sí misma;
- segundo, con la referencia al peligro de errar la propia identidad;
- por último, con la referencia a la narratividad en que la Iglesia habla de sí misma.

2.2.1 Relaciones constitutivas

La categoría “esencial” por medio de la cual se autodetermina la Iglesia ya no es más la esencia sustancial, sino la relación, que tiene carácter accidental.²⁴

En abril de 1962, el cardenal Léon-Joseph Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas, envió al papa Juan XXIII un memorando en el que le propone:

“En el concilio hay que [...] elaborar dos series de preguntas. Una primera serie, que se relaciona con la Iglesia *ad extra*, es decir, con la Iglesia frente al mundo de hoy; y una segunda serie, que se relaciona con la Iglesia *ad intra*, es decir, con la Iglesia en cuanto tal con vistas a aquello que le ayuda a corresponder mejor a su misión en el mundo”²⁵

El papa respalda esa propuesta, y el cardenal Suenens la expone el 4 de diciembre de 1962 en el aula conciliar como su plan general para el Concilio: “La Iglesia tiene que colocarse a sí misma como tema: *Quid dicis de teipsa? [¿Qué dices de ti misma?]* [...] La idea fundamental consiste en que el Concilio tiene que abarcar dos grandes ámbitos: el de la Iglesia *ad intra* y el de la Iglesia *ad extra*”²⁶

²⁴ Die Relation zählt in der klassischen Metaphysik zu den Akzidenzien, also zu den Bestimmungen, die eine in sich stehende (‘esse in se’) Substanz markieren und modifizieren: ‘accidens est id in quo subiectum est tale’. Das Wesen speziell der Relation ist ‘esse ad’. Vier Bestimmungen der Relation sind damit ausgesagt: Es muss ein *subiectum* geben, das sich auf ein *aliud* bezieht, zugleich dieses *aliud* selbst als terminus der Relation; weiter muss eine *ratio* unterstellt werden, aufgrund und wegen der das subiectum und der terminus diese Relation eingehen und sie selbst besteht, und schließlich muss dieser Grund und Sinn der *relatio* noch einmal vom subiectum und dem terminus unterschieden werden. Subiectum und terminus jeder *relatio* sind geschichtliche, sozial und kulturell konkrete Größen und bestimmen als solche die Relation wiederum als notwendig geschichtliche. Allein die *ratio relationis* hält sich durch, und in dieser Kontinuität gewinnt die Kirche ihre geschichtliche Identität. Die *ratio relationis* aber heißt für die Kirche nach der Beziehung zu ihrem Ursprung hin, dem sie sich bleibend verdankt, *eucharistia*, nach der Beziehung zu ihrem Ziel hin, das sie nie aus den Augen verlieren darf, *ministerium*. Vgl. z.B. Dezza, *Metaphysica generalis* 308-348. – zur Relation aaO. 325-340.

²⁵ L.-J. Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, 66. – zitiert nach Sander, 157.

²⁶ ebd., 74.

2.2.2 “Iglesia pecadora”

A la Iglesia se le ha prometido que los poderes del averno no prevalecerán sobre ella (Mt 16,18); pero *no* se le ha prometido que ella misma no pueda constituir nunca un obstáculo para su misión, convirtiéndose así, más que en un escándalo provocativo-productivo, en un escándalo escandalizador.

Cuando la Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, habla acerca de la Iglesia como “signo (*signum*)” e “instrumento (*instrumentum*)” (LG 1), se están mencionando con ello dos criterios: transparencia y utilidad. La Iglesia solo es *signo* si muestra, si es transparente del misterio divino, del Dios misterioso. Y solo es *instrumento* si es servible e idónea, si Dios puede servirse de ella para su acción salvífica entre los hombres en este mundo.

El obispo don Manuel Larraín Errázuriz, de Talca, en los discursos que pronunció en la reunión plenaria de los padres conciliares —discursos que fueron siempre muy respetables—, trajo a colación, con relación a la Iglesia, las dos metáforas bíblicas de la “luz del mundo” y de la “sal de la tierra” (Mt 5,13-16).²⁷ Tales metáforas subrayan de qué se trata: se trata de colocar el mundo a la luz positiva que le es propia y, solo entonces, poder verlo correctamente; y se trata de ayudar a la tierra a alcanzar su auténtico sabor.

Los padres conciliares desean “vehementemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia” (*super faciem Ecclesiae resplendente*) (LG 1). Lamentablemente, la metáfora del espejo es demasiado optimista. Los hombres de fe cristiana existen en concreción biográfica e histórica, cultural y social, y forman a su vez formas sociales institucionales concretas: el Concilio habla de la Iglesia como un “organismo visible —*compago visibilis*—” (LG 8a). La explicación oficial de este texto dice: “Esta Iglesia empírica [...] revela el misterio, pero no sin sombras (*non sine umbris*)”²⁸

El Concilio no logra decidirse a hablar de una “Iglesia pecadora”.²⁹ Según se afirma, ella es “al mismo tiempo santa y necesitada de purificación” y recorre “continuamente el camino de la penitencia y de la renovación”. Los obispos alemanes, con ocasión del cincuentenario de los pogromos antijudíos del año

²⁷ Vgl. AS III/4, 184.

²⁸ AS III/1, 176: “haec autem Ecclesia empirica mysterium revelat, sed non sine umbris”.

²⁹ Vgl. Karl Rahner, *Kirche der Sünder* (1947): ders., *Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1965, 301-320; ders., *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*: aaO., 321-347; Michael Becht, *Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils*: *Cath* 49 (1995) 218-237. 239-260. - zur *Vätertheologie*: Hans Urs von Balthasar, *Casta meretrix* (1948): ders., *Sponsa Verbi* (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln: Johannes ³1971, 203-305.

1938, fueron los primeros en designarla como una Iglesia “también pecadora y necesitada de conversión”.³⁰

La transparencia de la gloria puede estar empañada, pero también puede estar perturbada la aptitud de la Iglesia como *instrumentum*.³¹ A la “teología de la liberación” le debemos el concepto de “pecado estructural” y su fundamentación. La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1979 en Puebla asumió el concepto como “pecado social”;³² se trata de “formas y expresiones de la Iglesia [...] que, vistas desde su modo de funcionar, conducen casi como por necesidad moral a un grave detrimento de la vida de la fe de las comunidades y de los individuos. También pueden darse en la vida eclesial figuras generales de la praxis que distorsionen la fe”.³³

Una vez más, lamentablemente, no solo existen herejías dogmáticas, sino también éticas, estéticas y estructurales.

2.2.3 Identidad narrativa

Por último, la tercera referencia al paradigma de la “identidad”: la narratividad.

Llama la atención que, en los pasajes introductorios de tres de las cuatro constituciones del Concilio, se narra la historia de la salvación de Dios como historia de la Iglesia: y con palabras del todo sencillas,³⁴ no en el lenguaje de la argumentación científica. Esos textos hablan como con una ingenuidad reflexionada: reflexionada porque esas afirmaciones de tenor inmediatamente religioso surgieron ciertamente en argumentaciones y discusiones. Estos textos narrativos no relatan una historia real, pero tampoco una historia ficticia: narran una historia de Dios, una historia de salvación. Esta historia de salvación se narra como “historia trascendental” (Peter Hünemann). Con ello se hace referencia a “aquella historia que se desarrolla en, a través y por debajo del acontecer histórico.

³⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Die Last der Geschichte annehmen“. Bonn 1988, 7.

³¹ Wann stimmt eine Institution, wann wird sie strukturell sündhaft - Vgl. Guido Bausenhardt, Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1999, 105-115.

³² Vgl. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Nr. 28-30.73.487.

³³ Peter Hünemann, Theologischer Kommentar zu LG 8: HThK Vat.II Bd.2 (2004), 369.

³⁴ vgl. LG 1-4, SC 5-7, DV 2-6. – dazu: Peter Hünemann, Tradition - Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses: Dietrich Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition. Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche (QD 133), Freiburg-Basel-Wien: Herder 1991, 45-68.

Por acontecer histórico [*Historie*] entendemos la historia [*Geschichte*] en la medida en que puede ser captada por las diferentes formas de la experiencia cotidiana inmediata y por las múltiples formas de concebir propias de la ciencias históricas y del espíritu. En consecuencia, la historia trascendental no puede identificarse simplemente y así sin más con acontecimientos históricos o con el acontecer histórico [*Historie*] en su conjunto. La historia [*Geschichte*] se desarrolla en los acontecimientos históricos y, al mismo tiempo, los sobrepasa. Ella tematiza el fundamento sustentador divino y el posibilitamiento de todo acontecer histórico; despliega el sentido último del que se trata en todo acontecer histórico [*Historie*].³⁵

¿Qué es lo que realiza, entonces, una “historia trascendental” semejante? Al narrarse la historia de Dios, la pluralidad de las historias reales, también heterogénea, puede alcanzar una unidad y experimentar un sentido radical: en la multiplicidad de las historias acontece la *única* historia de Dios con los hombres; en ella se fundan las numerosas historias de fe de la Iglesia.

TRES CAMPOS EN LOS QUE SE PONE A PRUEBA LA IDENTIDAD DE LA IGLESIA

Como ya había anunciado, en la segunda parte de mi conferencia —¡que será más breve!— quiero describir ahora qué efectos tiene o comienza a tener en el Concilio el paradigma de la “identidad”:

- en la nueva visión de la Revelación divina (3),
- en el posicionamiento interconfesional e interreligioso (4) y
- en la nueva relación de la Iglesia con el mundo (5).

3. Revelación divina, fe humana

3.1 “*De fontibus revelationis*”

La comprensión de “Revelación” ha experimentado un profundo cambio en el Concilio: ahora se la piensa con carácter personal e histórico.

Al comienzo del Concilio (1960) se contaba con un esquema titulado *De fontibus revelationis*: “Sobre las fuentes de la Revelación”. Las “fuentes” a las que el título hacía referencia eran la Escritura y la Tradición, en las que está contenida

³⁵ Peter Hünemann, Tradition - Einspruch und Neugewinn.

la Revelación en su conjunto —o sea, no en la sola *scriptura*—. La Revelación se considera como *depositum fidei*, como depósito inmutable de la fe, consignado a las fieles manos de los apóstoles y confiado exclusivamente al magisterio de la Iglesia para su interpretación auténtica. La Revelación es accesible en sentencias dogmáticas y es pensada como instrucción. Los teólogos hablamos a este respecto de una “comprensión de la Revelación como instrucción [instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis]”.

El esquema *De fontibus revelationis* sufre un destino que merece señalarse: muchos teólogos hacen oír sus objeciones, y la primera votación trae consigo también un rechazo del esquema, pero no con una mayoría de dos tercios, como estaba previsto en el reglamento del Concilio. De modo que el resultado no correspondía a la voluntad de la mayoría. El papa Juan XXIII preserva al Concilio de una seria crisis retirando el controvertido esquema del orden del día, instituyendo una “comisión mixta” y nombrando como presidentes de dicha comisión a los dos contrincantes principales en el asunto: los cardenales Ottaviani y Bea. En esa comisión nace un nuevo esquema: *De divina revelatione*, sobre la divina Revelación.

3.2 Revelación como instrucción

La importancia de este paso de las “fuentes de la Revelación” a la “Revelación misma” solo aparece con claridad sobre el trasfondo del modo de entender la Revelación y la fe tal como predominaba hasta el Concilio. La Revelación es “la comunicación de verdades religiosas a los hombres por parte de Dios”,³⁶ verdades que el hombre tiene que tener por verdaderas.

Esta comprensión intelectual y cognitiva de la Revelación se había formado en la teología medieval. La teología comienza a formarse como ciencia según la comprensión de ciencia de Aristóteles.³⁷ Para él, las afirmaciones científicas se deducen de principios que sirven a la ciencia como axiomas que ya no pueden ser cuestionados razonablemente. Tomás de Aquino esboza según esa lógica la teología como ciencia en sentido estricto: determina como principios los artículos

³⁶ So H. Straubinger im LThK¹ VII, 682, zitiert nach Seckler 1985, 64 Anm. 13.

³⁷ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle* (BT 33), Paris 1957, 67-92; Albert Lang, *Die theologische Prinzipienlehre in der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1964, 106-166; Ulrich Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (BHTh 49), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1974; Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* (UTB 1865), Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1995, 111-169; Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, 226-298.

de la profesión de fe de la Iglesia sobre el trasfondo de la Escritura; la teología “no argumenta para demostrar sus principios, los artículos de la fe, sino que parte de ellos a fin de derivar de ellos una nueva verdad” (STh I q.1 a.8).

La teología se convierte así en una “ciencia que genera ciencia”, una ciencia que, partiendo de premisas, genera un nuevo saber que, a través de conclusiones lógicas, llega a nuevos conocimientos teológicos.

La teología se distingue de otras ciencias solamente por el hecho de que sus principios no son accesibles a la razón, sino solo a la fe.

Ahora bien, el conocimiento de la fe es un saber salvífico y, en cuanto tal, necesario para la salvación. El hombre depende de saber cómo ha de encontrar la su salvación. Al mismo tiempo, el saber salvífico se encuentra fuera del alcance de la razón humana, porque esa salvación se funda en el don libre de Dios, don indeducible e imprevisible. Por eso se precisa la comunicación divina a fin de que el hombre tome conocimiento de él (STh I q.1 a.1c). Y como, forzosamente, la razón humana carece en esto de un conocimiento propio porque no puede juzgar acerca de si lo afirmado tiene o no tiene sentido, si es verdadero o falso, solo le queda la obediencia (de fe).

En un “Catecismo católico para la diócesis de Tréveris” del año 1894 dice la pregunta número 15: “¿Qué es lo que tiene que creer el cristiano?”. La respuesta reza: “El cristiano tiene que creer todo lo que Dios ha revelado y le es presentado por la Iglesia católica para creer, esté o no en la Sagrada Escritura”. Como “aplicación” se lee lo siguiente: “Sigue toda tu vida la doctrina de la santa Iglesia católica, pues, si crees lo que enseña la Iglesia católica, estás creyendo a la palabra de Dios”³⁸

3.3 “*De divina revelatione*”

La debilidad de esta concepción estriba en que desdibuja la diferencia entre *acontecimiento* de la Revelación y *testimonio* de la Revelación. Los textos bíblicos, al igual que los artículos de la fe, tienen el estatus de testimonios. Pero aquí se los separa de la experiencia de fe como fundamento de surgimiento y se los hace autónomos, carentes de historia. Si una instrucción y comunicación divina se produce de forma inmediata y se articula en un saber salvífico, también la historia de Jesús pierde su importancia: esta historia solo seguiría siendo “la causa instrumental, en sí misma indiferente, de la que Dios se sirvió para informar a

³⁸ Katholischer Katechismus für die Diözese Trier, Trier: Paulinus 1894, 4.

³⁹ Werbick, 235f.

los hombres acerca de su voluntad y del destino del hombre tal como ha sido predispuesto por la libre decisión de su voluntad”.³⁹

La comprensión de Revelación del concilio Vaticano II regresa de las “fuentes” y testimonios de la Revelación a la Revelación misma, al acontecimiento histórico de la Revelación en Jesús de Nazaret con el que se relaciona el testimonio de la Revelación, el único desde el cual se comprende y legitima todo. Pero este acontecimiento de la Revelación es en sí mismo un acontecimiento de encuentro personal.⁴⁰

La Constitución dogmática *Dei verbum*, sobre la Divina Revelación (cf. DH 4202), enlaza de forma visiblemente deliberada con el texto del concilio Vaticano I (DH 3004-3005), pero, al mismo tiempo, coloca acentos significativamente nuevos:

- ahora, el sujeto del acontecimiento de la Revelación no es la “sabiduría y bondad” de Dios, sino Dios mismo “con su bondad y sabiduría”;
- Dios no revela ya “los decretos eternos de su voluntad”, sino “el misterio de su voluntad” —en singular, pues se trata de su plan de salvación—, según el cual, “por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre”;
- el hablar de Dios no es ya una comunicación unilateral, sino un diálogo: “Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos”;
- el fin de la Revelación —aparte del conocimiento de los “cosas divinas”, que son inaccesibles a la razón humana— no es ya el “participar de bienes divinos”, sino la invitación a acceder a la “compañía” divina”;
- la “verdad” traída por la Revelación no son ya instrucciones, sino una persona: Jesucristo;

⁴⁰ Zum *Offenbarungsverständnis des II. Vatikanums* vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zu *Dei Verbum*: LThK.E II (1967), zum 1. Kapitel (DV 2-6), 506-515; Hans Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (BEvTh 3), München: Hueber 1969, 128-307; Georg Günther Blum, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vatikanischen Konzils im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971; Peter Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München: Kösel 1977, 483-543; Hanjo Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 12), Frankfurt u.a.: Peter Lang 1993; Werner Schreier, *Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars* (EHS XXIII-448), Frankfurt u.a.: Peter Lang 1992, 7-186; Helmut Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Erfahrung Dei Verbum*: HThK Vat.II Bd. 3 (2005), 695-831.

- el acontecimiento de la Revelación se da a través del signo que son sus obras y palabras, que se interpretan mutuamente.

Dios se revela en la historia, no en sentencias supratemporales. En primer lugar, él quiere encontrarse con el hombre, no instruirlo, quiere ir a su encuentro en su situación histórica y biográfica, para que él encuentre el acceso a la fe y, en ella, su salvación, La identidad de la Iglesia tiene que determinarse a partir de esta historia de la Revelación y de la fe; la historia de la Iglesia es esta misma historia.

4. Frente a confesiones no católicas y religiones no cristianas

La identidad personal surge, se perfila y se prueba en el encuentro con otros, también en el enfrentamiento con ellos. El existir-con-otros no caracteriza al hombre de forma periférica o agregada, sino originaria y constitutiva.

Si la Iglesia del concilio Vaticano II quiere clarificar su autocomprensión, entonces, en atención a sí misma, tiene que visualizar también las múltiples relaciones en las que se encuentra. Para una comunidad de fe se cuentan entre esas relaciones en primer lugar las de motivación interconfesional e interreligiosa, pues existen Iglesias no católicas y religiones no cristianas.

La reivindicación absoluta de exclusividad en los dos sentidos mencionados era determinante para la Iglesia preconiliar: la Iglesia católica romana es la única Iglesia de Jesucristo (*Mystici corporis*), y fuera de esa Iglesia no hay salvación. Semejante reivindicación hace superfluas las relaciones con otras Iglesias y religiones. Quien lo tiene todo y lo puede todo no necesita nada ni a nadie. Una relación solo podía pensarse de una manera receptiva: como regreso de los cristianos separados al seno de la Iglesia católica romana y como conversión de los paganos al cristianismo (en su variante católica romana).

4.1 En el diálogo interconfesional

4.1.1 Del “*est*” al “*subsistit in*”

El cardenal Raúl Silva Henríquez (de Santiago) fue quien, en la discusión sobre el esquema de la Iglesia, exigió que se atenuara un tanto la expresión de que la Iglesia católica es la única Iglesia de Cristo en el mundo, que se la formulara de manera menos exclusiva (AS II/2, 29).

Entonces, la Comisión Teológica competente modificó una única palabra: reemplazó el “*est*” por “*subsistit in*” y abrió de ese modo perspectivas totalmente nuevas. ¿Cómo?

No nos ayuda en este punto consultar el diccionario de latín. Lo que movió a la comisión a introducir este cambio se lo explica el relator de dicha comisión —el obispo André Charue— a la reunión plenaria de los obispos en la 80ª congregación general (15-09-1964) de la siguiente manera: “*ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt*” (AS III/1, 177): “para que la expresión concuerde mejor con la afirmación de elementos eclesiales que están presentes fuera” de la Iglesia católica romana.

Con ello se había abandonado una identificación exclusiva de la Iglesia católica romana con la Iglesia de Jesucristo y “junto al singular “Iglesia” se hizo lugar al plural “Iglesias” —así lo expresaba Benedicto XVI en el año 2010 en conversación con su círculo de exalumnos en Castelgandolfo—. ⁴¹

4.1.2 Distinciones clarificadoras

Lo que esta nueva visión y manera de hablar ha hecho posible surge del contexto del número 8 de *Lumen gentium*: allí se designa a la Iglesia como “una [única] realidad compleja (*unam realitatem complexam*)”, y la conocida visión de la *societas*, de la “sociedad dotada de órganos jerárquicos” es complementada con la también conocida visión del *corpus Christi mysticum*, presentando ambas cosas como unidad sacramental del “grupo visible” y de la “comunidad espiritual” (LG 8a). Esta es “la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica” (LG 8b); y esta “subsiste en la Iglesia católica” —como concreción imperfecta de la Iglesia que es objeto de fe, y concretizada asimismo de forma imperfecta fuera de ella—.

Por tanto, lo que esta nueva visión y manera de hablar ha hecho posible surge de las distinciones ya insinuadas en el contexto de la Revelación, a las que corresponden diferencias reales que, por eso mismo, no deben ser desdibujadas ni, menos aún, subsumidas y suprimidas en identificaciones.

- Está *Dios* mismo como aquel que se deja experimentar;
- Está la *figura* en la que Dios, ocultamente, se da a conocer al hombre;

⁴¹ Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Augsburg: St. Ulrich 2012, 62.

- Está la *experiencia de fe* como un encuentro con esa figura en la que se experimenta también a Dios;
- Está, por último, el *testimonio* en el que se articula esta experiencia de Dios; en ese testimonio interpretan los hombres esta experiencia y la dan a entender a otros.

Esto significa lo siguiente:

- En ningún testimonio puede expresarse la experiencia de fe de forma exhaustiva, de una vez para siempre y en todo sentido, y no solo de manera provisional. Ninguna figura declarativa (lingüística, ética, estética, estructural...) en que la experiencia se exprese y se articule en un lenguaje determinado debe considerarse, sin reparos, esto es, de forma acrítica, como adecuada a la experiencia misma y, de ese modo, como la única posible. No obstante, el testimonio mismo es tan imprescindible como es insuficiente: Dios, en la figura de su manifestación, solo se hace accesible en la experiencia que relata el testigo.

En este plano, la Iglesia que existe realmente debe verse como figura testimonial histórica.

- El respeto por las diferencias reales significa, en segundo lugar:

En la experiencia personal de cada uno no puede descubrirse y hacerse accesible *toda* la figura integral de la Revelación del Dios escondido. La figura en la que Dios se manifiesta en este mundo y en esta historia es siempre concreta, y esto significa, por lo menos, dos cosas:

- por un lado, que esta figura de manifestación mundano-histórica carece de una claridad unívoca;
- por el otro, que las impresiones recibidas en la experiencia de esa figura de manifestación son tanto imprescindibles como, al mismo tiempo, insuficientes.

Remito aquí a Jesús de Nazaret, la singularísima manifestación de Dios en la historia de la humanidad: a él se lo puede experimentar meramente como el “hijo del carpintero” (Mt 13,55), pero también como “Mesías” y como “Hijo del Dios vivo” (Mt 16,16).

- Las diferencias mencionadas significan, por último, una tercera cosa:

Dios no puede dejarse percibir y captar en una figura de experiencia humana tal como él es, si es que, en ella, ha de seguir siendo Dios. No se debe identificar a

Dios con su figura de revelación intramundana. De otro modo, Dios se convierte en un ídolo y el medio se confunde con lo que ha de mostrar. Por tanto, hay que encontrar a Dios en su manifestación, pero, al mismo tiempo, toda manifestación suya debe experimentarse y sostenerse como su ocultamiento.

4.1.3 Diálogo, en concreto

Si la Iglesia abandona sus reivindicaciones absolutas de exclusividad y se pone a determinar su identidad, tiene que buscar —y soportar—, por razón de sí misma, el encuentro con otras.

En el Concilio se hace visible el comienzo de un comienzo:

- Tenemos ahí el Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, creado en 1960 por Juan XXIII. El cardenal Bea se convierte en uno de los agentes más influyentes del Concilio. Él conoce y expone la visión de los cristianos no católicos y se inmiscuye en la génesis de los textos conciliares.
- Tenemos ahí a los observadores de la cristiandad no católica. Estos gozan de un estatus especial, tienen acceso al trabajo de las comisiones, a los "talleres de textos". Así, muchas sugerencias dadas en conversaciones personales han sido introducidas de forma anónima en las resoluciones.
- Tenemos la Introducción (*Prooemium*) al Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el Ecumenismo: en la descripción de la perspectiva cristológica del movimiento ecuménico se recurre aquí a la fórmula básica de entonces tal como aparecía en el primer artículo de la constitución del "Consejo Mundial de Iglesias" (CMI).⁴² Los padres conciliares formulan su propia posición con el lenguaje de otros. Es digno de nota, muy digno de nota.

4.2 La actitud frente a las religiones no cristianas

Si la Iglesia del Concilio Vaticano II quiere clarificar su propia autocomprensión tiene que prestar atención también, en razón de sí misma, a las relaciones con las religiones no cristianas. También aquí había que realizar un duro trabajo con la propia reivindicación absoluta de exclusividad.

Las relaciones con otras religiones eran en gran medida "no-relaciones". Resulta significativo y digno de nota el título del respectivo decreto: "*Decretum*

⁴² Vgl. Hilberath: HThK Vat.II Bd. 3, 111.

de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas – Declaración sobre la actitud de la Iglesia hacia las religiones no cristianas”, *Nostra aetate*. Donde se habría esperado algo así como “*Decretum de relatione...*”, los padres conciliares formulan “de habitudine”. La Iglesia se encuentra recién clarificando su propia actitud: todavía no se habla para nada de relaciones. Pero ya se ha abierto una puerta, y *Nostra aetate*, el más breve de los textos conciliares, es uno de los documentos más exitosos en cuanto a la historia de su recepción y de sus repercusiones.

La Iglesia descubre fuera de las religiones cristianas huellas de Dios. En *Nostra aetate* dice: “La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que [...] no pocas veces reflejan [...] un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NAe 2b). El Decreto *Ad gentes*, sobre la Actividad misionera de la Iglesia, confiesa que existen “tradiciones [...] cuyas semillas esparció Dios algunas veces antes de la predicación del Evangelio en las antiguas culturas” (AG 18b). Otras religiones dejan de ser extrañas cuando, en *Ad gentes*, se habla de una “secreta presencia de Dios” (AG 9) en ellas.

El axioma de la *necesidad de la Iglesia para la salvación* proviene de Orígenes y de Cipriano de Cartago: *extra ecclesiam nulla salus*, formulado por ambos teólogos en un contexto parenético, en un caso frente a los judíos, en el otro como exhortación a no romper la unidad con la Iglesia.⁴³ El axioma se autonomiza: el concilio de Florencia (1442) establece en su decreto *Cantate Domino*, para los jacobitas, que “nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no solo paganos, sino también judíos y herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno” (DH 1351). El concilio Vaticano II piensa desde la perspectiva de la voluntad salvífica universal de Dios para toda la humanidad, llegando a hacer la siguiente afirmación: “Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna” (LG 16).

De modo que a todos los grupos de personas a los que el concilio de Florencia había negado la posibilidad de salvación, poco más de medio milenio después se les abre precisamente esa posibilidad de salvación.

⁴³ Vgl. Walter Kern, *Außerhalb der Kirche kein Heil*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1979; Bernhard Körner, *Extra ecclesiam nulla salus*: ZKTh 114 (1992) 274-292.

5. La relevancia eclesial del “mundo”

El Concilio tiene dos constituciones sobre la Iglesia: solo una de ellas había sido planeada, la dogmática, *Lumen gentium*. La constitución pastoral, *Gaudium et spes*, es tanto en su idea como en su realización un puro fruto del proceso conciliar.

Dos veces procuran los padres conciliares clarificar la autocomprensión de la Iglesia:

- En una de ellas, la presentan como una Iglesia en cuyo rostro se refleja la gloria de Jesucristo como “Luz de las gentes”, por lo cual puede iluminar a todos los hombres anunciando a el evangelio a toda la creación;
- El segundo lema es *sacramentum mundi*: la Iglesia es “sacramento del mundo” (GS).

Si se toman en serio ambas determinaciones, su contenido solo puede significar lo siguiente: la Iglesia es Iglesia de Jesucristo si y solo si es transparente de Jesucristo y está presente en las plazas públicas de nuestro mundo. Los lemas son *transparencia y presencia*.

Pero esto mismo significa, a la inversa, que, justamente de estas dos maneras, la Iglesia puede faltar también contra su propia esencia, errar su propia identidad:

- ella no estará atenta a lo que le compete, o estará demasiado centrada en sí misma y demasiado poco en lo que le compete, si se aleja de Jesús de Nazaret, el Cristo, y de su evangelio, si le obstruye el camino en lugar de abrirse, si el *Lumen gentium*, la luz de las gentes (LG 1), se refleja en el rostro de la Iglesia solo con poca claridad, empañada, distorsionada; o si esa luz se hace totalmente irreconocible en su rostro. En tal caso, solo puede decirse que quien ve a la Iglesia no debe ver a la Iglesia, que quien se encuentra con la Iglesia no debe encontrarse con la Iglesia, que cuando la Iglesia habla no se ha de escuchar a la Iglesia, sino a su Señor y a su evangelio.
- Pero la Iglesia tampoco estará atenta a lo que le compete, equivocará su identidad, si no está suficientemente presente en el “ágora” del mundo, pero no para estar presente *ella misma*, sino para presentar allí el evangelio de Jesucristo. Entonces, también la Iglesia podría cotizarse en los mercados del mundo como dato especial que se pasa a otros de forma confidencial.

Pero ¿qué quiere decir “mundo”?

No me arriesgo a definir este concepto fundamental y universal: me limito a hacer la observación de que, antes del Concilio, “mundo” se entendía como algo situado frente a la Iglesia, las más de las veces en un enfrentamiento hostil; y de que,

en la fórmula “Iglesia y mundo”, la determinación del significado de la conjunción “y.” era siempre objeto de controversia.

Pero, ahora, el Concilio hace del “mundo” un factor determinante de la Iglesia misma. La Iglesia es “Iglesia en el mundo de hoy” y no puede ser Iglesia sin esa relación con el “mundo”. Esto es nuevo.

¿Qué significa? La identidad de la Iglesia no puede determinarse ya sin una referencia constitutiva a los “signos del tiempo”, a las condiciones políticas, culturales y sociales en las cuales viven los hombres, en las cuales arriesgan su existencia humana de fe. La autenticidad de esa fe suscita una pluralidad de figuras de la fe, pluralidad que no se convierte en amenaza sino que resulta hasta enriquecedora mientras cada una de esas figuras reconozca en la fe del otro su propia fe.

5.1 El esbozo de la Conferencia Episcopal de Chile

En el camino hacia la Constitución Dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, la Conferencia Episcopal de Chile aportó un esbozo notable⁴⁴ que resultó profético precisamente con relación a esto último que acabamos de considerar. Pero con dos desventajas:

En primer lugar, porque, con sus 89 páginas, era demasiado extenso;⁴⁵ y, en segundo lugar, porque no pudo imponerse contra el poderío político de teólogos franceses y alemanes que disponían de buenos contactos, y contra Gérard Philips, de Bélgica.

Lo notable de este creativo e innovador esbozo chileno estriba en que ve a la Iglesia ya desde siempre en relación con los pueblos y con las circunstancias sociales. Los capítulos “Sobre la libertad y autoridad de la Iglesia”, o “Sobre la evangelización del mundo”, o “Sobre la Iglesia y la paz”, o “Sobre la Iglesia y los pobres”, o, finalmente, “Sobre la Iglesia y el poder político”, se leen como anuncios de los temas que preocuparán en los años subsiguientes a la Iglesia y la teología latinoamericanas.

Por ejemplo, en la introducción al capítulo 9, “*De evangelizatione mundi*”, se recuerda que Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo unigénito (cf. Jn 3,16). Allí se menciona el “mundo”. Se dice más adelante que la Iglesia no se dirige solo a los

⁴⁴ Vgl. Synopsis Historica 393-415. - dazu: Peter Hünermann, 337-344.

⁴⁵ Vgl. Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst, Mainz: Grünewald/Leuven: Peters 2000, 475.

hombres personalmente, sino a pueblos, naciones, etnias y lenguas. La catolicidad, dicen los obispos chilenos, significa diversidad, de modo que la gloria de Dios sea anunciada en todas las lenguas. Resulta notable la afirmación de que la Iglesia no quiere atar a los pueblos a la cultura occidental, que la Iglesia solo ofrece la fe en Cristo y la gracia del Espíritu Santo para la vida eterna y para la renovación de la paz y del verdadero orden humano.⁴⁶

5.2 Inculturación

A semejanza de la socialización personal, el encuentro de la fe con las culturas exige una “inculturación” de la fe. La fe se traduce en una cultura y en sus formas de pensamiento y de vida.⁴⁷ Aquí se hace referencia a un “*encuentro dialéctico* entre una figura histórica de la fe cristiana y un contexto específico [...] en el que la cultura es asumida, desafiada y transformada en dirección hacia el reino de Dios, y en el que, de igual modo, la fe cristiana es asumida, desafiada y enriquecida a través de esa forma específica de su realización”.⁴⁸ Entonces, el evangelio se muestra “justamente en la utilización de la cultura, en la realización de cultura como evangelio”.⁴⁹

La constitución conciliar *Gaudium et spes* había constatado que “en todo pueblo se estimula el poder de expresar el mensaje de Cristo a su mundo y, al mismo tiempo, se promueve un vivo intercambio entre la Iglesia y las diferentes culturas de los pueblos” (GS 44b). Entonces, como dice Pablo VI, la Iglesia se torna en una Iglesia que, “echando sus raíces en la variedad de terrenos culturales, sociales, humanos, toma en cada parte del mundo aspectos, expresiones externas diversas” (*Evangelii nuntiandi* 62).

Para este intercambio, Don Manuel Larraín Errázuriz (Talca) había hecho referencia a los laicos: según él, estos podían ser un “puente” —así lo expresaba— a través del cual se encontraran el evangelio de la Iglesia y el mundo, con sus problemas.⁵⁰

⁴⁶ Vgl. Synopsis Historica, 406f.

⁴⁷ Zum Thema *Inkulturation* vgl. Paulo Suess, *Inkulturation: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino* (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Band 2, Luzern: Edition Exodus 1996, 1011-1059; Andreas Lienkamp/Christoph Lienkamp (Hg.), *Die “Identität” des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg: Echter 1997; Rupert Klieber/Martin Stowasser, *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen* (Theologie: Forschung und Wissenschaft 10), Wien: Lit 2006

⁴⁸ Thomas H. Groome, *Art. Inkulturation V: Praktisch-theologisch: LThK³ V* (1996), 509f; 509.

⁴⁹ Hünemann, *Evangelisierung und Kultur*, 61.

⁵⁰ AS III/4, 185.

5.3 Teología de la liberación

La relación constitutiva de la Iglesia con el mundo, con la pluralidad de las culturas, no desemboca solamente en inculturaciones de diferente índole, sino también en teologías regionales específicas que reflejan este encuentro de la Iglesia con la cultura o con circunstancias sociales.

En esto fue pionera la teología latinoamericana.

La pobreza y la injusticia son el contexto histórico en el que surge la “teología de la liberación”. El lugar social se convierte en horizonte hermenéutico. La perspectiva de los pobres y de su liberación es formalmente particular, pero en ella puede desplegarse todo el mundo de la fe, porque puede invocar al Jesús de Nazaret histórico: el centro de la vida de este Jesús, el reino de Dios, puede entenderse como liberación y redención escatológica y amarrarse también en la vida de Jesús. Una cristología semejante se convierte en teoría de una praxis: de la praxis de Jesús, así como de la praxis del seguimiento de Jesús como forma específica de la fe. “El seguimiento se convierte en una categoría noética o principio hermenéutico fundamental [...] “conocer a Jesús es seguir a Jesús”⁵¹

El ejemplo de Latinoamérica cunde rápidamente: en el Sínodo de los Obispos de 1974, sobre la evangelización, los obispos africanos reclaman la necesidad de “un pensamiento teológico propio”: “Un pensamiento teológico que, al mismo tiempo, sea fiel a la auténtica tradición de la Iglesia y esté vuelto hacia la vida de nuestras comunidades cristianas, respetando nuestra tradición, nuestras lenguas, es decir, nuestras filosofías”.⁵²

Un corresponsal del periódico milanés *Corriere della Sera* constataba, frente a las teologías regionales, que el gran navío de la Iglesia había bajado al agua a tiempo los esquifes...

5.4 CELAM

“Tiempo y espacio” son, como establece la Iglesia del Concilio, factores determinantes de su propia existencia.

También aquí, la Iglesia latinoamericana se adelantó a la Iglesia del Concilio: me refiero a la fundación del *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM). Esta

⁵¹ Julio Lois, *Christologie in der Theologie der Befreiung*, 219.

⁵² *Documentation Catholique* 1664 (1974), 995.

primera organización episcopal continental en la Iglesia se ha convertido en signo de colegialidad, solidaridad y comunión intraeclesial. Lo que caracteriza a las conferencias generales del Episcopado latinoamericano —desde Río de Janeiro (1955), pasando por Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y hasta Aparecida (2007)— es que no han quedado sin consecuencias. No puede decirse lo mismo de cada uno de los Sínodos de los Obispos en Roma...⁵³

- pero esto lo saben ustedes mucho mejor que yo, con lo cual, como dice el refrán, no estoy haciendo más que “echar agua al mar” o “llevar leña al monte” —o, como se dice en Alemania, “llevar lechuzas a Atenas” o “rosas a Hildesheim”...—.

En cualquier caso, para la teología católica de Latinoamérica el concilio Vaticano II se convirtió en el comienzo de una nueva pastoral y teología. Gustavo Gutiérrez lo resumió en una ocasión de la siguiente manera: “Creemos que se puede afirmar que la Iglesia en América Latina dio un viraje importante a partir de la perspectiva abierta por el Concilio [...] Esto hizo que la Iglesia de América retomara, con las comunidades eclesiales de base, la teología de la liberación y Medellín, la intuición de Juan XXIII sobre la Iglesia de los pobres, y que buscara leer desde allí los grandes temas del Concilio. Lo que se expresa y a la vez se programa en Medellín no se explica sin el hecho conciliar, tomado en toda su complejidad, incluso en sus diferencias de lenguaje y de problemática”.⁵⁴

Conclusión

El papa Pablo VI vertió el sustantivo evangelio en un verbo: “*evangelizare*: evangelizar”. Pero los verbos viven de sus sujetos, y ello tanto en la gramática como en la vida. Con eso, los creyentes, que plasman su vida en la fuerza del evangelio y que reflexionan sobre sus propias preguntas a la luz del evangelio, se convierten en testigos creativos que generan el evangelio a partir de sí mismos: un acontecimiento pneumático.

El paso a la “Iglesia evangelizadora” es valiente, irrevocable y prometedor. Se asemeja a un cambio de agujas. Este cambio de agujas se produce por una nueva

⁵³ Vgl. Jon Sobrino, Der “Kirche der Armen” war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils: Concilium (2012) 296-305; José Oscar Beozzo, Das Zweite Vatikanische Konzil: Fünfzig Jahre danach in Lateinamerika und der Karibik, aaO., 327-333.

⁵⁴ Gustavo Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: Hermann J. Pottmeyer/Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf: Patmos 1986, 221-247, hier 247.

toma de conciencia de su misión por parte la Iglesia y se orienta por el evangelio, que se encarna en los hombres y quiere inculturarse en su mundo. El cambio de agujas cambia la perspectiva, aun sin poder describir desde ya el camino. El camino se hace al andar. Solo las generaciones venideras lo reconocerán. Y se mostrará de forma tanto más clara

- cuanto más radical sea la forma en que la Iglesia misma se deje captar en el Espíritu Santo por el espíritu del evangelio y, de ese modo, desarrolle una sensibilidad para reconocer los pasos correctos que hay que dar;
- cuanto mayor sea la apertura con que la Iglesia se vuelva hacia los oyentes de su Buena Nueva y se deje guiar también por la respuesta que ellos den;
- cuanto mayor sea la atención con que la Iglesia perciba su “carácter mundano” o “secular” y se deje desafiar por el mundo de la vida de los hombres;
- cuanto más estrechamente permanezcan en diálogo los miembros de la Iglesia y busquen juntos las orientaciones del Espíritu;
- por último, cuanto más logre la Iglesia adaptar también sus estructuras institucionales —el bastón y la túnica, el dinero, la alforja y las sandalias (cf. Lc 9,3; 10,4)— al camino que va hacia un futuro abierto.