

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Noemi, Juan

Mundo e iglesia. Esperanza en una comunión católica

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 153-164

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Juan Noemi

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Mundo e iglesia. Esperanza en una comunión católica

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Las siguientes reflexiones parten de un supuesto elemental: es preciso transitar de un dualismo irrevocable a atisbar la unidad de la diferencia que posibilita y da sentido a la distinción que se haga entre mundo e iglesia. Sin habérselo propuesto ellas se hacen eco, en su raíz, de las tres preguntas “más centrales” que según Rodrigo Polanco plantea una “eclesiología de la liberación” (1). Para introducirnos a la compleja envergadura abstracta y también concreta del problema concernido, recurrimos al aporte que sobre el significado de mundo nos proporcionan un teólogo y un filósofo.

J. Ratzinger respondiendo a la pregunta “¿Qué significa mundo?” escribe: “Mundo incluye necesariamente los hombres, no es absolutamente nada que pueda limpiamente separarse y pueda contraponerse a los hombres, sino que significa, más bien, un complejo determinado de tipos de comportamiento humano en su referencia a la realidad extrahumana y subordinada a los hombres. Podemos entonces definir mundo adecuadamente como el conjunto de aquellos modos de comportamiento humano en los cuales el hombre se refiere al desenvolvimiento de sus formas terrenas de existencia ...Tal definición comporta un reconocimiento importante dado que si el mundo es inseparable de los hombres, entonces tampoco se puede separar nítidamente de la iglesia y los cristianos y contraponerlos al mundo. El mundo existe en ellos mismos. Iglesia y cristianos son una parte de aquello que es llamado mundo y la confrontación con el mundo es parte del confrontarse de los cristianos consigo

(1) Se anota a propósito de su primera pregunta “una comprensión auténtica del concepto de sacramento que implica un cierto ‘eclesiocentrismo’ en el sentido de la ‘necesidad de esta Iglesia peregrina para la salvación’ (L.G.14). La Iglesia es efectivamente ‘centro’ en cuanto gozne ‘relativo’: en relación a y desde. Es nada en sí misma, pero todo en cuanto hace presente al Todo. Esa es precisamente la riqueza y a la vez la pobreza de la Iglesia”. La segunda pregunta deriva del carácter teocéntrico del anuncio del reino de Dios y de que “el problema ‘teocéntrico’ de la cristología se traslada luego a la eclesiología en torno a su misión y finalmente a la especificidad de su mensaje cristológico-teológico”. Así, “la relación de la Iglesia con el mundo depende de esta cuestión, que por eso mismo no es menor”. La tercera pregunta confronta con “el complicado tema de la relación ontología-historia”. R. Polanco, “Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico”, en Teología y Vida L (2009) 149, 150 y 151 respectivamente.

misimos. El concepto mundo describe lisa y llanamente un polo de la propia existencia de los cristianos; la cuestión ‘cristiano y mundo’ plantea entonces la fundamental pregunta sobre la interna polarización de la existencia cristiana misma, es decir, la pregunta acerca de cómo ambos polos de la conformación de las determinaciones terrenales de la existencia y la centralización a lo eterno puedan ordenarse recíprocamente en la vida de los cristianos. Este reconocimiento –prosigue Ratzinger– también me parece de gran significado dado que a la vez hace visible que lo cristiano nunca existe amundanamamente. Por el hecho de subsistir en hombres cuyo comportamiento es mundo, concretamente se manifiesta siempre sólo en contextos mundanos determinados. Este tributo de lo cristiano a lo mundano puede conducir fácilmente a que, en una aparente confrontación entre lo cristiano y lo mundano, en realidad no se trate de lo cristiano contra el mundo, sino sólo de la defensa de una determinada e histórica forma de relación cristiana con el mundo que se contrapone a otra; así por ejemplo cuando aparentemente se contrapone la fe al mundo y se trata en realidad de una contraposición entre el siglo XIII y el XX dado que falsamente se hace equivalente la polarización de la existencia cristiana establecida durante el siglo XIII con la fe en cuanto tal. En las confrontaciones entre fe y mundo que siempre volverán a surgir será necesaria, en cada caso, una mirada vigilante ante tal tipo de peligros” (2).

Por su parte, H. Braun inicia su exposición sobre la historia del significado de mundo durante la modernidad con la siguiente constatación: “La filosofía de Nicolás de Cusa ha sido calificada como un ‘viraje en el pensar el mundo’” (“Gedankenweltwende” es la expresión de W. Kranz a la que se remite: *Cosmos. Arch. Begriffsgesch.* 2/1-2 (1958) 178) –y a renglón seguido explica– “Cuando Dios es pensado como lo verdaderamente infinito, entonces, Dios no puede ser algo a lo que se contrapone el mundo de las cosas creadas por Él. Dios no puede tener fuera de sí, entonces, Dios y mundo coinciden en Dios. En la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*) el mundo se acerca de manera inconcebible a Dios tanto como es posible. El universo es la explicación (*explicatio*) del Uno. Al menosprecio del mundo, que desde Agustín pertenece como actitud fundamental del cristianismo, le es substraído el fundamento ontológico (la separación de Dios y el mundo). Ciertamente el mundo no es absolutamente como Dios, pero es concretamente infinito: la diversidad de las cosas espacialmente sin límites. La infinitud de Dios sobrepasa todo concepto... La palabra ‘mundus’ tiene según el contexto un significado doble: como esfera de vida del hombre y en cuanto sinónimo de universo como palabra-concepto para designar toda la creación. La no identidad de Dios y mundo es concebida para Dios en la fórmula: ‘Non aliud’ –una aproximación abstracta, paradójica a Dios que evita el paradigma conceptual, de la teología negativa y también de la dialéctica, de Dios como el ‘totalmente Otro’” (3).

Los dos textos arriba citados nos introducen directa y también complementariamente en la complejidad de nuestra pretensión reflexiva que quiere distinguir no para separar sino entender la unidad que sostiene y le da sentido a la distinción mundo

(2) “Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils”, en J.B. Metz Ed., *Weltverständnis im Glauben*, Maguncia 1965, 149-150.

(3) H. Braun, Art. “Welt II Von Cusanus bis Nietzsche”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, 412-413.

-iglesia. Antes de adentrarnos en materia, valga la pena, sin embargo, hacernos presente la persistente tendencia espontánea al dualismo del *homo religiosus* y que también consta en la concreta articulación histórica del cristianismo. Aunque ya me he referido in extenso a “la persistencia del dualismo” (4), me parece que la síntesis más acotada de I. Congar, tal vez el eclesiólogo más erudito y perspicaz del siglo pasado, puede ayudarnos a adentrarnos en nuestro tema específico.

MÁS ACÁ DE LA DIFERENCIA: “IGLESIA Y MUNDO” SEGÚN I. CONGAR

En un escrito que se remonta a 1964, texto de una conferencia dada en Roma el 12 de octubre de ese año en la víspera de la discusión *in aula* sobre el esquema XIII, es decir, sobre la futura “Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual”, Congar (5) constata una “herencia de siglos” que ha condicionado planteos insuficientes, cuando no simplemente erróneos, que hacen urgente una reconsideración de la relación entre mundo e iglesia. A continuación esbozamos su reseña histórica.

Bajo el influjo de una concepción ascético-monástica y como precipitado del *contemptus mundi* (desprecio del mundo) (6) se generaliza “cierto dualismo” que se describe del modo siguiente: “De un lado está lo que viene de arriba que equivale a lo que es de origen anímico, espiritual, angélico, del otro las cosas que provienen de abajo que equivalen a lo material, el cuerpo y la sexualidad... Desde tal perspectiva no aparece este mundo en su significado histórico cuya realidad reside en las cosas, sino más bien como reflejo cuya realidad hay que buscarla en su relación con el mundo celestial. En la historia se ve menos lo que sucede y se produce que lo que perece” (p. 338). A esta “oposición de inspiración monástica” se une otra: la lucha entre los dos poderes. Ambas tienen una consecuencia eclesiológica determinante: “Iglesia y mundo no sólo son considerados como dos factores en concurrencia, sino que se les representa como realidades ontológicamente equivalentes y de la misma densidad en la medida que se sitúa a ambas en el terreno de la autoridad y de los poderes. Que esta consideración es demasiado estrecha nos parece cada vez más evidente. Lo ‘temporal’ significa, en realidad, para nosotros hoy algo muy distinto que el poder político que rivalizaría con el sacerdocio. No se puede acentuar suficientemente los daños que esta falsa concepción de la iglesia ha originado. Así, por ejemplo, surgió el juridicismo de nuestra concepción global de la iglesia, la cuestión de la iglesia ha sido identificada a una cuestión sobre los poderes y la autoridad, la eclesiología como un capítulo de derecho público”. Congar constata que tal concepción eclesiológica juricista recién empieza a demostrarse obsoleta y ello gracias, no sólo por un retorno a las fuentes de la Escritura y la Tradición, sino también porque el mundo, en el buen sentido de la palabra, se ha laicizado. Ahora bien, Congar sostiene que “la iglesia en un mundo que realmente es mundo y se ha liberado de la tutela eclesiástica

(4) Cf. *El mundo, creación y promesa de Dios*, Santiago 1996, 142-165.

(5) Y. Congar, “Église et monde”, en *Esprit* 33 (1965) 337-359.

(6) Al respecto se puede consultar la incisiva y documentada retrospectiva histórica más reciente que ofrece H. Hühn y que valida y ratifica la tesis de Congar en Art. “Weltverachtung; Weltflucht (lat. contemptus mundi bzw.xsaeculi; fuga mundi bzw. saeculi)”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, 521-527.

tiene más puramente la posibilidad de ser ella misma” y reconoce en el siglo XX el fraguarse de un legítimo imperativo positivo: “Nuestro siglo laicizado y a veces irreligioso es también uno de los siglos más auténticamente evangélicos y misioneros...” (p. 338). Eso sí que tal reconocimiento comporta superar “el predominante pesimismo moral” (p. 339) en el catolicismo desde el siglo XVII que configura “por una parte una ‘religión’ sin perspectiva histórico-cósmica y por otra un cosmismo sin Dios”. Tal horizonte se acentuaría en el siglo XIX con la consolidación de naturaleza y sobrenaturaleza como dimensiones sustantivadas, paralelas e independientes de lo real. Entonces Congar se pregunta: “¿No es acaso la creación la redimida, no es la naturaleza la elevada al estado de gracia? ¿No es el hombre, tal como vive en el mundo, el llamado por gracia a una alianza y al reino de Dios?”. Se concluye con la constatación de una persistente “separación catastrófica” (p. 340) que divide y contrapone lo sacro a lo profano.

Más adelante Congar sintetiza positivamente en tres proposiciones la recíproca referencia que rige entre mundo e iglesia: 1. “la iglesia es en el mundo solidaria del mundo”; 2. “la iglesia es distinta del mundo”; 3. “así como el mundo y la historia incluyen la iglesia, Cristo y la iglesia incluyen el mundo” (7).

Con respecto a la primera proposición se recuerda que “en el esquema escolástico de las cuatro causas se afirma que la humanidad es la ‘causa material’ de la iglesia” (p. 345), es decir, la iglesia “se hace en el mundo, sin salir de éste. Ella es el mismo mundo convertido...” (p. 346). La iglesia es solidaria con el mundo no de manera abstracta sino en cuanto el mundo es “histórico” y “económico-cósmico”. A juicio de Congar “podría reemplazarse la palabra ‘mundo’ por la palabra ‘historia’ ” (p. 346) dado que “la historia es envolvente de la iglesia” (*enveloppante par rapport à l’Église*), es decir, “la iglesia vive en el mundo y, en parte vive del mundo.”, “aprende del mundo histórico y por el mundo histórico”: “la iglesia aprende del tiempo” (p. 347). Que se trate de “un mundo económico-cósmico” comporta superar el estrechamiento antropológico-moral con que se suele comprender el *mundus reconciliatus* al que alude Agustín (Sermo 96,8) y abrirse al enorme desafío que representa reconocer que “si la iglesia es en el mundo, solidaria del mundo, se trata de un mundo material, o más bien del mundo de los hombres en cuantos éstos están ligados a lo material” (p. 349).

Con respecto a la segunda proposición, Congar señala que la solidaridad de la iglesia con el mundo no la disuelve en su identidad originaria: “la iglesia ha nacido de una intervención divina distinta de la intervención creadora; su principio de existencia es otro que el principio de existencia del mundo” (p. 350). Aclara además que esta diversidad eclesial no sólo es asunto ideal o de principio sino que “se ha traducido concretamente en la historia” (pp. 350-351). Congar reconoce que se genera de este modo “una cierta tensión entre las formas distintivas eclesiales y los llamados de su misión... definida como ‘ser con los hombres en vista de Jesucristo’” (p. 351).

(7) En el texto francés: “l’Église est dans le monde, solidaire du monde”(p. 345); “l’Église est autre chose que le monde, distincte de lui” (p. 349); “si le monde et l’Histoire sont enveloppants par rapport à l’Église, le Christ et l’Église sont enveloppés par rapport au monde” (p. 352).

En la tercera proposición confluyen y se articulan las anteriores: “La iglesia se encuentra incluida en el mundo y la historia desde el punto de vista de su ‘causa material’... el mundo se encuentra incluido en Cristo y la iglesia desde el punto de vista del fin último y de las energías que son dispensadas para poder alcanzarlo. La iglesia es en el mundo y la historia, pero el mundo y la historia son en un orden sobrenatural del que Cristo es el principio y la iglesia es el medio positivamente instituido de revelación y realización” (p. 352). La correlación recíproca entre mundo e iglesia de la que se trata se establece a un nivel existencial y religa ontológicamente el orden creacional con el histórico salvífico: “Es la naturaleza la salvada, es el mundo mismo. Para el hombre, para cada cosa, ser salvado es obtener o realizar su sentido y así obtener un acrecentamiento de ser, una plenitud y una verdad de su ser” (p. 353). Congar aclara que la iniciativa creacional y salvífica de Dios se realiza en Jesucristo y por él y también por la iglesia y en ella pero de modo diverso. La diferencia reside en que, por una parte, el título de Señor que le concierne a Jesucristo es “incomunicable e incomunicado”: “Cristo es Señor de la iglesia y del mundo” (p. 354) (8) y, por otra, “Cristo es Principio, principio absoluto de vida salvífica para el mundo; la iglesia no es sino servidora y tiene solo un ministerio”. De tal modo que: “En Cristo, la calidad de Mediador y la de Cabeza o Principio de salvación son idénticos: santidad y mediación se recubren adecuadamente. La iglesia no es principio sino solo mediadora, ejerce el ministerio del Principio según lo que éste le ha comunicado y no cesa de comunicarle. Él (Cristo), por el contrario, tiene una acción universal incondicionada, coextensiva tanto de hecho como de derecho, en toda operación a través de la cual el mundo alcanza su fin en el orden sobrenatural en el que está constituido. El Cristo, Señor del mundo, Principio de la gracia, actúa en el mundo para salvarlo más allá de los límites donde se ejerce expresamente la mediación de la iglesia” (p. 354) (9).

Las tres proposiciones positivas que, a juicio de Congar, sintetizan el nexo que rige entre mundo e iglesia, se malentienden si se las capta como burdo relativismo eclesiológico. Más bien se ofrecen como clave de lectura que actualmente puede dar sentido y consistencia a la máxima *extra ecclesiam nulla salus* y, a mi parecer, puede servir de antídoto ante un dualismo eclesiológico que hoy se camufla como espiritualismo inmatérico. Así lo sugieren las reflexiones con que Congar cierra su propuesta: “Lo que hemos dicho sobre la verdadera naturaleza de la salvación justifica la necesidad, para la iglesia, de no contentarse con lo ‘puramente espiritual’ sino actuar a nivel de todos los compromisos humanos, personales y colectivos,

(8) Al respecto Congar acota: “L’Église, elle, n’a pas cette situation à l’égard du monde. C’est par un abus et un parallogisme que les théocrates du Moyen Age ont produit ces raisonnements tout abstraits, sinon verbaux, mais qu’ils ont cherché à faire passer dans les faits: le Pape est le vicaire du Christ.” (o.c. 354).

(9) La diferencia que Congar establece entre Cristo e iglesia no obsta a afirmar una “homogeneidad y unidad de misión entre Cristo y la Iglesia”. Al respecto escribe: “Nous tiendrons compte de cette différence, mais elle ne doit pas nous faire perdre de vue l’homogénéité, l’unité de mission entre le Christ et l’Église. De celle-ci comme de celui-là on doit dire: *‘propter nos homines et propter nostram salutem’*. L’Église est toute pour le monde en vue de Dieu, tenant son être, un être spécifique, d’un acte de Dieu, elle a bien son principe de subsistance indépendamment du monde, mais outre qu’elle puise en lui sa matière, elle n’existe pas pour elle-même: elle existe pour le monde à l’égard duquel elle a mission” (o.c. 354).

para procurar su ordenación a Dios y así su sentido. Con ello debería reencontrarse el beneficio de una crítica a la separación entre lo así llamado sagrado y lo así llamado profano. Todo lo que pone en las cosas su sentido en relación a Dios es 'sagrado', aún más, es lo verdaderamente sagrado. Pero las cosas mantienen su consistencia natural, cuya ordenación a Dios realiza su ansia profunda. Si queremos llamar a esto 'profano', reconozcamos entonces que los cristianos estamos llamados a vivir ampliamente en lo profano no para hacer lo sagrado sino para santificar y salvar lo profano" (p. 355).

Atisbando el futuro Congar concluye haciendo suya la sentencia de Roger Dumaine : "L'avenir de l' Église, c'est la présence de l'Église à l'avenir du monde" (p. 357. el futuro de la iglesia es la presencia de la iglesia en el futuro del mundo). De este modo, a mi entender, se plantea que la unidad de la diferencia entre mundo e iglesia se articula realmente cuando acontece como presencia eclesial que se valida escatológicamente en referencia al mundo.

HIPÓTESIS PROVISORIA

En la perspectiva abierta por el planteo de Congar nos atrevemos a proponer la siguiente hipótesis que quisiera atisbar la unidad que fundamenta la distinción y permitiría superar y no recaer en una cómoda y estéril contraposición entre mundo e iglesia: no hay fundamento para contraponer mundo e iglesia dado que esta acontece en el mundo y este en aquella, sólo de este manera, es decir, intercompenetrados, mundo e iglesia verifican su propia especificidad y se realizan históricamente.

La hipótesis propuesta se nutre de la intuición teológico-fundamental que, a mi juicio, plantea la carta encíclica *Fides et ratio* cuando afirma que "*Nihil igitur causae est cur inter se ratio et fides oemuletur: in altera enim altera invenitur et proprium habet spatium sui explicando*", es decir, "no hay por lo tanto causa alguna para contraponer entre sí razón y fe: una se encuentra en la otra y tiene su propio espacio de realización" (F.R. 17). Se sostiene así que la diferencia entre fe y razón no comporta una contraposición sino que se trata de una diferenciación en recíproca pertenencia: la una es en la otra. Solo así, es decir, relacionamente fe y razón establecen su consistencia y autonomía. Se afirma por lo tanto una autonomía relativa que excluye una dicotomía. Se postula que fe y razón se realizan auténticamente en sí mismas en una referencia activamente recíproca, no se trata de mónadas, sino de un diálogo operativo que es constituyente de cada una en su real autenticidad. De este modo, me parece, se da una clave de lectura que permite y justifica proyectar el aporte de esta encíclica más allá del límite de su propio enfoque.

El límite de *Fides et ratio* reside, a mi parecer, en que se articula como un discurso *ex fide in rationem* y no desarrolla ni considera un enfoque *ex ratione in fidem*. Podría decirse que se piensa en la fe, pero no se cree en el pensar. Como acertadamente lo constata Heinrich Beck "la visión teológica - de *Fides et ratio* - "se dirige desde la fe hacia la razón, comprendiendo a aquella en una relación fundamentalmente positiva con esta última" ("Razón y fe. Consideraciones filosóficas sobre la encíclica: 'Fides et ratio'", en *Communio*- Ed Argentina- 7 (2000) 104). Es decir, la encíclica se expone en acotar el encontrarse o estar de la razón en la fe pero no desarrolla la dimensión recíproca del encontrarse o estar de la fe en la razón. Como filósofo creyente Beck se siente llamado

a superar la estrechez del enfoque teológico de *Fides et ratio*, que, por lo demás, resulta patente en referencia a la misma premisa anteriormente anotada de esta carta encíclica. Beck se propone “abordar este tema yendo desde la razón filosófica hacia la fe” y señala: “De esta manera, se podría sacar fuera con mayor claridad la cuestión tratada por la encíclica, en el punto de entrecruzamiento de ambas direcciones de visión aparentemente enfrentadas” (idem).

Ahora bien, la empresa que Beck hace suya no sólo le concierne al filósofo creyente, sino que corresponde a un imperativo teológico-fundamental insoslayable. A mi parecer *Fides et ratio* le plantea al teólogo llevar a cabo algo que ella misma postula pero no realiza, a saber, discurrir y situarse no sólo desde la fe hacia la razón sino también desde la razón hacia la fe. Aunque *Fides et ratio* postule en principio un movimiento de reciprocidad *ex fide in rationem* y *ex ratione in fidem*, opera solo el primero. De esta manera se supera el dualismo y la contraposición entre fe-razón que se gesta en la modernidad solo unilateralmente.

Esta unilateralidad es la misma que constataba H. Pottmeyer en el minucioso estudio sobre las declaraciones referentes al tema del Concilio Vaticano I, al consignar que “la finitud, el entrecruzamiento mundano y la relatividad” no sólo concierne a la razón sino también al “concepto de revelación” que se utiliza (*Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Der Konstitution über den katholischen Glauben “Deus Filius” des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereiteten Kommission*, Freiburg 1968, 465). En realidad, abocarse complexivamente y situar adecuadamente fe y razón exige no sólo determinar la fe como norma negativa de la razón sino también a la razón como norma negativa de la fe.

El que en *Fides et ratio* persista una articulación del problema que se conforma con responder al dinamismo que va de la fe a la razón y no considere también positivamente el que deriva de la razón a la fe puede explicarse por un interés institucional, es decir, por el inmediato afán de salvaguardar y defender la identidad de la comunidad creyente que es la iglesia en un ambiente adverso que la cuestiona. Teológicamente, sin embargo, no cabe conformarse con la unilateralidad del enfoque que ha prevalecido en los documentos magisteriales. Es preciso, a mi parecer, rescatar la valencia de ese interés todavía más fundamental entre fe y razón, que en esos mismos documentos se establece como una premisa radical de una fe realmente católica. El teólogo no podría mantenerse cómodamente en la estrechez de un enfoque que se demuestra parcial e inconsecuente con las premisas que lo sustentan. Es precisamente por la vocación eclesial que le concierne al teólogo que este debe ahondar y explicitar lo que en los documentos magisteriales se mantiene como una premisa que no se explicita operativamente. Parafraseando el planteo de Jean Ladrière (“L’ultime du savoir et la rencontre de l’Ultime. Religion et sciences”, en *Archives de Philosophie* 63 (2000) 183-194) podría decirse que el postulado de una “rencontre de l’Ultime” debe integrarse en el dinamismo positivo de “l’ultime du savoir” para superar realmente el extrañamiento moderno entre fe y razón.

En todo caso el planteo –que se describe espacialmente en *Fides et ratio* (“una se encuentra en la otra”)– de la unidad que sostiene la polaridad fe y razón, y la intercompenetración recíproca que les presta a las mismas su real autenticidad, es también válida y postulable cuando se trata de la polaridad mundo e iglesia. En ambos casos, no se trata de continentes cerrados sino que se apunta a un mismo acontecer en el que realidad mundana y eclesial se intercompenetran y así verifican su propia autenticidad.

Más directamente, nuestra hipótesis remite y se apoya en la sistematización teológica que Peter Hünemann hace del planteo eclesiológico del Concilio Vaticano II (10). Hünemann descubre “una intuición directivo-formal fundamental” (*eine leitende formale Grundintuition*) que trasunta del texto conciliar y plantea que la “teología remite a conceptos estructurales de la razón y no a conceptos reflexivos del entendimiento” (*Theologie ist angewiesen auf vernünftige Strukturbegriffe, nicht auf verstandesmäßige Reflexionsbegriffe*). Bajo esta apretada formulación se alude al cambio de horizonte que introduce el Vaticano II respecto al enfoque imperante en la eclesiología neoescolástica. Mientras ésta (se remite específicamente a M. Schmaus y T. Zapelena) se contenta con la distinción de determinaciones que se objetualizan como “contenidos-que” (*Was-Gehalte*), “en sí mismos” (*in sich*) y en su “autorreferencialidad” (*Selbstbezüglichkeit*), en el Vaticano II se hacen distinciones pero bajo la perspectiva de la unidad que las correlaciona y extrovierte. En el texto vaticano se señalan los “contenidos-que” y se captan en su dependencia estructural como momentos de una unidad viva. Hünemann ejemplifica citando *Lumen Gentium* 8: “Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la iglesia terrestre y la iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino”. En este texto conciliar se perfila a juicio de Hünemann un nuevo paradigma conceptual que se explicita en los siguientes términos: “Cuatro veces y en diversas fórmulas se designa en este breve trozo a la iglesia como comunidad con Cristo y como comunidad visible. Ambos aspectos se encuentran unidos cada vez con un ‘y’. Todavía más, la identidad de ambos aspectos se explicita tanto al inicio como al fin del texto. Los contenidos-que detectados por la (eclesiología) neoescolástica son nombrados y respetados en su diferencialidad. Ellos, sin embargo, no se consideran en su autorreferencialidad ni en relaciones externas. Más bien se recalca la unidad de los diferenciados. Esta unidad es caracterizada como interior. De esta manera se manifiesta la *Gestalt* histórica de la iglesia como la forma en la cual Jesucristo establece la comunidad con los hombres, y los miembros de la iglesia visible son comienzo e irrupción del reino de Dios. Los diferenciados contenidos-que son considerados en una unidad cambiante, confirmativa y persistente. Su nexa es concebido estructuralmente, es decir, los contenidos-que diferenciados constituyen momentos de una unidad tensa, en la cual los diversos momentos se determinan recíprocamente y actúan uno por medio del otro. Autorreferencialidad se da aquí solo como heterorreferencialidad” (11).

(10) Cf. “Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum”, en W. Geerlings- M-Seckler, *Kirche Sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg 1994, 141-162, especialmente 144-154. Ver también del mismo autor “Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche” en *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), 216-227. Para una contextualización del planteo de Hünemann se puede consultar C. Casale, Teología de los *signos de los tiempos*. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, en *Teología y Vida* 56 (2005) 527-569, ver especialmente pp. 535-538.

(11) O.a.c. 146.

El emergente paradigma conceptual que Hünemann desentraña en la propuesta eclesiológica del Vaticano II y que es designado por el mismo como “una intuición directivo-formal fundamental” decanta y se concretiza en “tres intuiciones directivo-teológicas fundamentales” (*drei leitende theologischen Grundintuitionen*) que son las siguientes: 1. “La voluntad salvífica universal de Dios es el fundamento de todas las afirmaciones de fe y se manifiesta en la revelación como acontecimiento comunicativo” (12). 2. “La correspondencia entre Jesucristo-iglesia-humanidad es un ser-interior perijorético que se lleva a cabo en determinadas autoejecuciones” (13). 3. “Iglesia y creyentes viven relaciones mundanas, históricas, en relaciones de intercambio con la sociedad, las culturas y religiones” (14).

Con respecto a la primera intuición teológica, Hünemann recuerda cómo en el debate teológico anterior al Vaticano II el problema que plantea la voluntad salvífica universal de Dios se debate en referencia frontal a una distinción que se introduce entre *voluntas antecedens* y *voluntas consequens*: “Ciertamente Dios quiere *en sí* la salvación de todos los hombres (voluntad antecedente). Sin embargo, el libre rechazo de su voluntad salvífica condiciona el querer divino, de tal manera que la *voluntas consequens* de Dios no puede caracterizarse más como universal. Con este querer consecuente, ya no más incondicionado sino condicionado, Dios quiere también el justo castigo del pecador. Por así decirlo, la disputa teológica atravesará los siglos con respecto al punto en el cual se sitúe el cambio de la *voluntas antecedens* a la *voluntas consequens*” (15). Por su parte, el Vaticano II trasciende radicalmente los límites de este planteo: “La salvación que Dios reserva a los hombres es El mismo. Voluntad salvífica de Dios –vista desde Dios– significa autocomunicación de Dios. Se cimenta en el misterio de la santa Trinidad, se despliega en la creación... y se plenifica en la misión del Hijo y del Espíritu, en la economía de salvación. De esta manera la voluntad salvífica de Dios no es simplemente un soberano, pero condicionado, designio aislado. Voluntad salvífica de Dios designa la autodeterminación de Dios para autodonarse y autocomunicarse. Este acontecer fundamental divino, en el cual Dios se determina totalmente y en libertad, se establece interior al pecador” (16). Es así como el discurso del Vaticano II sobre el pecador y su futuro se articula en un horizonte distinto al hasta ese entonces predominante. A juicio de Hünemann “el acontecimiento divino es llevado a cabo plenamente y de una vez para siempre en Cristo, no así en la historia de su efecto (*Wirkungsgeschichte*). La fe en este Dios consecuentemente constriñe a una esperanza en la salvación de todos los hombres aunque reconozca la amenaza que implican las libres posibilidades de la autodeterminación humana. A diferencia de la tradición teológica que presupone y parte de contenidos objetuales autorreferidos y consistentes en sí mismos (a saber) –la resolución antecedente de Dios, la autodeterminación condicionante de los hombres, y la conclusión resultante de estos dos factores de que la absoluta voluntad de Dios no es la voluntad de salvación universal–, lo que aquí

(12) O.a.c.147-149.

(13) O.a.c.149-151.

(14) O.a.c. 151-154.

(15) O.a.c. 147.

(16) O.a.c.148.

funge como vértice visual es la crucifixión de Jesucristo por los pecadores como última manifestación de la autodeterminación divina de autodonarse. Fe y esperanza se rigen según esto. En ello encuentran la garantía de que este amor victorioso que supera todo también se demostrará victorioso en la historia de su efecto, en la culminación de la historia pecadora sin que el hombre pueda interponerse en la concreción de tal garantía” (17).

La segunda intuición teológica fundamental que postula una correspondencia entre Jesucristo-iglesia-humanidad como ser-interior perijorético (recíprocamente compenetrado) se articula en referencia negativa a la teología dependiente del planteo del Vaticano I que diferencia nítidamente pero religa sólo externamente contenido y mediación de la revelación. Es así como Jesucristo es reconocido como *Legatus divinus* que transmite la revelación de Dios y como *Conditor* de la iglesia. El enfoque del Vaticano II es diverso. En *Dei verbum* 2 se proclama a Jesucristo como *qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit* (18). A diferencia del planteo eclesiológico preconiliar referente a la iglesia como cuerpo místico de Cristo que los religa sólo externamente, Hünemann desentraña y pone de relieve en los textos del Vaticano II el establecimiento de una “unidad perijorética” que religa internamente a Jesucristo con su iglesia y la humanidad: “Lo que en Jesucristo es dado a los hombres, les es proporcionado como don, de tal modo que tanto iglesia como creyentes tienen que llevar a cabo en su vivir y ser una misma realidad” (19). “En la participación en la vida y misión de Jesucristo, está presente en su realización el mismo Señor que lleva a cabo esta obra, operando El mismo en su Espíritu”. De esta manera “mediación y don de la vida divina quedan unidos inseparablemente” (20).

La tercera intuición teológica fundamental se articula “en una inmediata correspondencia” con la segunda y se explicitó gradual y preferentemente en *Gaudium et Spes*. A diferencia de la eclesiología, predominante con anterioridad al Vaticano II, que ve en la cultura, la historia y el mundo un referente “externo, provisorio y accidental” de la iglesia, ahora el interés se centra en reconocer positivamente mundo y cultura como “medio y lenguaje histórico en el que puede expresarse la revelación”. Se alude de este modo a una unidad antecedente que permite “múltiples conexiones entre la buena nueva y la cultura” (G.S. 58) y que da cuenta de la “ayuda que la iglesia recibe del mundo moderno” (G.S. 44). Hünemann concluye reconociendo que el tránsito, desde “un esquema neoescolástico de sustancialidad y accidentalidad en la relación de fe e iglesia por una parte y contexto histórico cultural por otro”, al que integra mundo y cultura también positivamente como “medio y lenguaje histórico en el que puede expresarse la revelación” sólo se articula e impone en la última fase conciliar.

(17) O.a.c.148. Se remite a diversos textos conciliares en que se hace manifiesto este enfoque soteriológico del Vaticano II: L.G. c.1, D.V. 2, A.G.2.

(18) El mismo planteo se encuentra en L.G. 5 y 7.

(19) O.a.c.150.

(20) O.a.c.151.

A MODO DE CONCLUSIÓN

No me parece necesario insistir en la provisoriedad de la hipótesis propuesta. Más que una conclusión acabada en su fundamentación, ella se articula, bajo el requerimiento y afán de superar la pertinaz y estéril contraposición entre mundo e iglesia, como un atisbo que pretende abrir un horizonte de búsqueda futura que desentrañe la unidad aconteciente que imbrica –mundo e iglesia– recíprocamente. Con el afán de responder a un “desafío para adelante” como se me había solicitado, me he atrevido a tematizarlo desde ya. Con ello he querido atender al desafío simultáneamente de unicidad y universalidad que plantea la pretensión de absolutez del cristianismo para no recaer en la persistente tentación dualista del *homo religiosus* que se pervierte como discurso objetualizado y muerto de lo absoluto (21). Cuando se trata de la polaridad mundo-iglesia vale la pena recordar la advertencia de K. Lehmann (22) que señala una “penumbra eclesiológica” a dilucidar: la iglesia es tematizada preferente y casi exclusivamente como organización e institución sin referirla a la historia universal. Ahora bien, sin la iglesia histórica como signo de salvación universal y su originaria catolicidad no puede haber una concepción de absolutez que permita un verdadero universalismo cristiano.

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, debe quedar en claro la pretensión de este escrito: no se ha tratado de dar una respuesta cerrando un problema, sino de señalar un camino, que sostenido en la esperanza activa en una comunión realmente católica, es decir, según el todo de la realidad creada y redimida por el Dios de Jesucristo, se verifica aconteciendo como futuro de una iglesia que es la presencia de la iglesia en el futuro del mundo.

RESUMEN

El presente estudio pretende atisbar la unidad que presupone y a la que remite la distinción entre mundo e iglesia. La denuncia de I. Congar de un “cierto dualismo” en la historia de la eclesiología que contrapone mundo e iglesia como objetualizaciones de lo material y lo espiritual respectivamente, se proyecta en la siguiente hipótesis: “no hay fundamento para contraponer mundo e iglesia dado que esta acontece en el mundo y este en aquella, solo de esta manera, es decir, intercompenetrados, mundo e iglesia verifican su propia especificidad y se realizan históricamente”. Esta hipótesis encontraría un sostén en el paradigma conceptual que Hünemann desentraña en la propuesta eclesiológica del C. Vaticano II según el cual la “teología remite a conceptos estructurales de la razón y no a conceptos reflexivos del entendimiento”.

Palabras clave: unidad, diferencia, mundo-iglesia, Congar, Hünemann.

(21) Cf. “Absolutez y relatividad del cristianismo” en *Teología y Vida* 49 (2008) 193-202.

(22) Cf. “Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem”, en W. Kasper Ed., *Absolutheit des Christentums*, Friburgo 1977, 13-38.

ABSTRACT

The present study attempts to discern the unity that the distinction between world and church presupposes and to which it remits. I. Congar's accusation denouncing the existence a "certain dualism" in the history of the ecclesiology, one that contrasts world and church as objectifications of the material and the spiritual, respectively, is projected into the following hypothesis: "No basis exists for contrasting world and church, given that the latter happens in the world and the former in [the church] and only in this way, that is to say, intercompennetrated, world and church verify their own specificity and realize themselves historically." This hypothesis would find support in the conceptual paradigm that Hünemann elicits from the ecclesiological proposal of Vatican Council II, according to which "theology remits to conceptual structures of reason and not to reflective concepts of understanding."

Key words: Unity, Difference, World-Church, Congar, Hünemann.