

Algunas claves del Vaticano II para hacer teología de la historia

Juan Pablo Espinosa Arce
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

El tema tiene que ver con el hacer teología de la historia. El modo de acercamiento no es accidental. Pensamos la historia como un elemento constitutivo y hermenéutico. El sentido más elemental del *quiquid recipitur ad modum recipientis recipitur*¹. En este sentido, discernir la historia como un *theologoumenon*² equivale a descubrir algunos elementos hermenéuticos relacionados con la revelación y autocomunicación de Dios en la historia. Se hace historia en lo teológico y en lo teológico descubrimos la historia. De otro modo, se puede caer en un positivismo que no dé cuenta más que de un proceso, y como dice Manuel Cruz (2012), “lo peor que tiene el concepto de proceso es la separación que implica de lo concreto y lo general, de la cosa o evento particular y el significado universal”.

Las categorías del Vaticano II que fundamentan la posibilidad de hacer teología de la historia afirman que la historia es el lugar donde Dios actúa y se revela, y donde el ser humano responde amando, esperando y creyendo. Por esa razón, si la Iglesia no hace un discernimiento de los signos de los tiempos (*cfr.* GS 4, 11, 44)³, entendiendo dicho discernimiento como el trabajo de una comunidad creyente insertada en la historia y la sociedad, lo que ella es y lo que hace quedarían reducidos a metafísica etérea, o separaría inevitablemente el *evento particular* del *significado universal*.

1. *Summa Theologiae* 1a, q.75, a.5.

2. Como lugar teológico.

3. A propósito de los signos de los tiempos como teología de la historia, ver J. P. Espinosa, “Signos de los tiempos en *Gaudium et spes*. Redacción, hermenéutica y teología”, *Revista Espiga*, 32 (2016), 119-136.

Las siguientes reflexiones, desarrolladas de la teología fundamental, plantean cómo la historia, pensada teológicamente en el Vaticano II, constituye un aporte indispensable para construir la Iglesia, la teología, la historia misma, la pastoral y la cultura. Para ello, utilizaremos dos categorías teológicas: la sacramentalidad, a través de la cual la Iglesia se comprende a sí misma y se muestra al mundo en la historia como signo vivo y eficaz de la gracia de Dios (*cf.* LG 1), una visibilidad que posibilita su comprensión histórica; y la revelación de Dios en la historia, desde la encarnación del Verbo, donde Jesucristo es el referente último para pensar una teología de la historia.

Metodológicamente, primero destacaremos la importancia del concilio Vaticano II, entendido como un acontecimiento que marcó un cambio de época y de paradigma. En un segundo momento, evaluaremos dos aspectos, asociados a estos cambios: la identidad y la misión eclesial. La identidad refiere a la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma y la misión vincula la comunidad de los creyentes con el mundo moderno. La Iglesia del Vaticano II, consciente de la situación histórica, asume la identidad y la misión como respuesta histórica ante situaciones concretas. En tercer lugar, nos preguntamos cómo la historicidad del concilio mismo permite entender la historia como lugar teológico. La fe en el Dios hecho hombre en la historia es seguimiento, profecía del Espíritu y acción fraterna en el mundo. De aquí se desprende el cuarto punto de estas reflexiones, a saber, la visualización de la sacramentalidad de la Iglesia, signo de la historicidad y visibilidad de la comunidad cristiana. Por último y a modo de gran síntesis, todo intento de interpretación histórica por parte de la Iglesia tiene su razón de ser en el Dios encarnado. La Iglesia se comprende y comprende la historia como espacio de la presencia de Dios solo en Cristo.

1. El significado fundamental del Vaticano II

Indudablemente, el acontecimiento conciliar constituye un cambio de época y de paradigma en la forma de comprender la Iglesia y su relación con el mundo moderno. La cristiandad se había enfrentado a complejos embates históricos, sociales, políticos, teológicos y culturales, y el mundo se volvía cada vez más contestatario ante la Iglesia. No solo el mundo rechaza a la Iglesia, sino que esta, también, condena al mundo, en particular, al mundo moderno. El magisterio de Pío IX —*Syllabus*, *Lamentabili* y *Pascendi*— crítica y condena abiertamente al mundo moderno. En concreto, la libertad de conciencia y la ciencia. En este contexto, uno de los objetivos fundamentales del concilio fue promover, según Alberigo,

nuevas experiencias de vida cristiana, tanto a nivel pastoral como espiritual, teológico y eclesial. Se acumulaban por tanto una suma de experiencias y de reflexiones que engendraban esperanzas de renovación a veces tímidamente

aprobadas, y a veces vistas con ciertas sospechas e incluso severamente reprimidas⁴.

En consecuencia, el enfoque doctrinal y pastoral del concilio acontece como diálogo fraterno con el mundo. De esa manera, supera las posturas anteriores y evita el uso del lenguaje condenatorio. En el discurso de apertura del concilio, el papa Juan XXIII afirma que

en nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo [la Iglesia] prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más que renovando condenas.

Por esa razón, teólogos como Carlos Casale hablan del “género literario pastoral del Concilio Vaticano II como clave interpretativa de su identidad y relevancia”⁵, lo cual apunta directamente a nuestra tesis, a saber, la importancia fundamental del concilio estriba en un cambio de época y de paradigma, al pasar de la condena al diálogo y al considerar el mundo y la historia como lugar de la presencia de Dios.

Desde la nueva perspectiva frente al mundo moderno, se realizaría el *aggiornamento*, el cual, para Juan XXIII, era algo necesario y urgente. Por tanto, el diálogo sería cercano, crítico y reflexivo, pero profundamente histórico. El presupuesto es que la Iglesia está en el mundo y en él realiza su misión, en virtud del principio de la encarnación. A este propósito, Juan Noemi recuerda cómo Yves Congar denuncia “un cierto dualismo en la historia de la eclesiología que contrapone mundo e Iglesia como objetualizaciones de lo material y lo espiritual respectivamente”⁶.

El concilio enfrenta proféticamente la disociación Iglesia-mundo, Iglesia-historia y teología-historia. Congar propone tres claves fundamentales para comprender cómo la Iglesia no puede entenderse fuera del mundo y que la historia constituye una referencia necesaria como lugar de la revelación y la teología. Según Noemi, esas claves son las siguientes: la Iglesia es en el mundo solidaria con el mundo, la Iglesia es distinta del mundo y el mundo y la historia incluyen a la Iglesia, así como Cristo y la Iglesia incluyen al mundo y a la historia. En consecuencia, existe un reconocimiento positivo y crítico del lugar

-
4. G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, p. 338 (Salamanca: Sígueme, 1993).
 5. C. Casale, “El género literario pastoral del Concilio Vaticano II como clave interpretativa de su identidad y relevancia”, *Palabra y Razón*, 4 (2013), 7-25.
 6. J. Noemi, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, p. 105 (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012).

de la historia en el acontecimiento de la revelación y en la misión de la Iglesia. De acuerdo con Costadoat,

el Concilio impulsó grandes reformas en la Iglesia universal, uno de los cuales fue comprender que ella es una realidad histórica y que, por tanto, las diversidades histórico-culturales son decisivas. Si en otros tiempos se había subrayado la distinción y separación entre la Iglesia y el mundo, el Concilio hizo lo contrario: destacó que ella debe arraigarse tan hondamente en la humanidad que todo lo que acontezca en el mundo, todo cambio histórico, debe importarle como cosa propia⁷.

Además de esto, que podríamos considerar como el significado en el orden teológico, el concilio es un acontecimiento histórico, que permite realizar teología en la historia. En otras palabras, desde el Vaticano II se nos facilitan categorías hermenéuticas para formular una teología de la historia para la historia. En este sentido, autores como Carlos Schickendantz reconocen que el concilio favorece una teología que interpreta los acontecimientos históricos como lugar teológico, lo cual renueva la hermenéutica como tarea de la inteligencia de la fe.

Según Schickendantz, “el Vaticano II planteó un desafío importante a la forma del pensar creyente, al método teológico”⁸. A partir de entonces, la teología utiliza el método inductivo, que considera a la historia, al mundo y a la cultura como mediaciones del lenguaje teológico y de la misión de la Iglesia. “Estaba en juego”, recuerda Schickendantz, “lo que podría caracterizarse como la asunción de la conciencia histórica”⁹, sobre todo, desde los aportes filosóficos y hermenéuticos de la segunda mitad del siglo XIX. El autor define esa conciencia histórica como

la conciencia de que la historia es el horizonte global en el que se inserta la misma naturaleza y la experiencia de la persona humana sobre la tierra, ya que la constitución fundamental del hombre no consiste solamente en su ser, sino en un ser que está determinado cósmica, biológica y, sobre todo, históricamente¹⁰.

Esto nos muestra cómo acontece el cambio de época y paradigma, tanto filosófico como teológico y también en la forma de comprender el mundo y el lugar del ser humano en la historia. Los cambios tienen una importancia clave. Según Manuel Cruz, es un fenómeno que “constituye la genuina condición de posibilidad para empezar a tematizar las rupturas, los saltos, las grandes discon-

7. J. Costadoat, “El concilio en América Latina”, *Mensaje*, 615 (2012), 29.

8. C. Schickendantz, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico”, *Teología*, 115 (2014), 157-183, aquí p. 158.

9. *Ibid.*, p. 159.

10. *Ibid.*, p. 161.

tinuidades del tiempo histórico”¹¹. La historia no se presenta como un conjunto de acontecimientos leídos de manera lineal, sin sentido, sino que consiste, en lo fundamental, en un espacio de profunda complejidad. Los saltos cualitativos favorecen una mayor comprensión de la identidad de la Iglesia y de su quehacer, esto es, de su misión, en el aquí y el ahora de nuestra historia.

1.1. La identidad

La identidad se entiende necesariamente a partir de la esencia de la persona, de la comunidad o de un acontecimiento histórico. Durante muchos años, la identidad de la Iglesia se definió como la *societas perfecta*, un concepto que surge con fuerza en la reforma y la contrarreforma. La fuerza del concepto se expresa con claridad en el concilio de Trento. Por esa razón, Roberto Belarmino relaciona la sociedad perfecta con la visibilidad de la Iglesia, en contraposición a la Iglesia invisible, propuesta por Lutero y los otros reformadores. La Iglesia así concebida es fundamentalmente clerical y fuertemente piramidal. En consecuencia, los laicos no tienen el protagonismo que alcanzarán después en el Vaticano II (*LG*, capítulo 4). Asimismo, la Iglesia es definida como cuerpo místico de Cristo, en el cual la cabeza invisible de este se hace visible en el romano pontífice. Esta concepción se encuentra en la constitución *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I (1870).

Esta definición se conserva hasta el comienzo del Vaticano II. El concilio modifica esa concepción. A la cuestión fundamental de qué decía la Iglesia de sí misma, responde de doble forma: *ad intra*, la constitución *Lumen gentium* afirma que la Iglesia es misterio, y *ad extra*, la constitución *Gaudium et spes* la coloca en relación con el mundo. Este doble movimiento de relaciones constitutivas es, para Guido Bausenhardt (2012), una de las claves para comprender la identidad de la Iglesia conciliar. Otras dos claves son la imagen de la Iglesia como signo o sacramento, en el cual está presente la gracia, pero también el pecado, y la necesidad de purificación de este último (*cf.* *LG* 9).

Finalmente, la tercera característica de la identidad eclesial es lo que Bausenhardt denomina identidad narrativa.

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, no en el lenguaje de la argumentación científica¹².

11. M. Cruz, *Adiós, historia, adiós. El abandono del pasado en el mundo actual*, pp. 23-24 (Oviedo: Nobel, 2012).

12. G. Bausenhardt, “De la esencia de la Iglesia a su identidad. El cambio de paradigma eclesiológico en el Concilio Vaticano II”, *Palabra y Razón*, 2 (2012), 9-36, aquí p. 22.

Es así como se reconoce que la historia de la Iglesia, y nosotros añadimos, la historia del mundo, es historia de Dios. Dios ha irrumpido en ella y nos ha ofrecido su propuesta de salvación, con lo cual unifica el devenir histórico. Por eso, concluye Bausenhardt,

al narrarse la historia de Iglesia, 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 Iglesia con los hombres; en ella se fundan las numerosas historias de fe de la Iglesia¹³.

1.2. La misión

El Vaticano II declara que la Iglesia, *ad intra*, es sacramento (*cfr. LG 1*), cuerpo de Cristo (*cfr. LG 8*) y, sobre todo, pueblo de Dios (*cfr. LG 9*). Según Severino Dianich (1991), el cambio eclesiológico contemporáneo coloca a la Iglesia como pueblo *extrovertido*, “en salida”, según el papa Francisco. La extroversión se actualiza creativamente en la misión, un elemento fundamental de los creyentes en su relación con el mundo. A juicio de Dianich,

después del Concilio Vaticano II, o en torno a él, se verifica un giro decisivo: el tema de la misión de la Iglesia parece hacerse central, convirtiéndose, en cierto modo, en la vara mágica capaz de desvelar el sentido y dirección de otras muchas reflexiones sobre la experiencia de la fe¹⁴.

Así, pues, el concilio supone la puesta en marcha de una nueva relación con el mundo, signada por el diálogo y el servicio. Aquí se constituye el núcleo central de la misión y el *giro decisivo*, del cual habla Dianich y que ya se encuentra en el discurso de apertura del papa Juan XXIII. La Iglesia asume la medicina de la misericordia para encontrarse con la humanidad en su historia concreta.

En consecuencia, la misión ya no se asume como la salvación de los infieles, sino como el acercamiento misericordioso al género humano, sobre todo, a los pobres¹⁵. Así lo recuerda Walter Kasper, al afirmar que

el motivo de la salvación de las almas dejó de ser sostenible, al menos en su forma inmediata e ingenua, en el momento en que el Vaticano II afirmó como doctrina expresa de la Iglesia lo que la Primera carta a Timoteo viene diciendo en realidad desde siempre, a saber, que Dios quiere la salvación de todos los hombres¹⁶.

13. *Ibidem*.

14. S. Dianich, *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, p. 9 (Salamanca: Sígueme, 1991).

15. *Cfr.* Nota 1, *Gaudium et spes*.

16. W. Kasper, “¿Para qué todavía la misión?”, en *La Iglesia de Jesucristo*, p. 354 (Santander: Sal Terrae, 2013).

La misión cristiana atraviesa hoy otros caminos, acontece como una acción más amplia y se enfrenta a otras situaciones históricas. Por eso, la teología de la misión, inspirada en el concilio, debe discernir cuáles son nuevos areópagos. Hay, por ende, una nueva relación con el mundo y un fecundo compromiso histórico con la lucha por la justicia y la dignidad humana.

En tiempos de secularización, Kasper atribuye dos *características estructurales* a la misión. Esas características nacen del discernimiento de la situación histórica. La secularización no es una crisis negativa, sino una posibilidad real para el cambio. La primera característica es la Iglesia de diáspora en el mundo, la cual reconoce su dimensión pública y la expansión del cristianismo como auténtico catolicismo. La otra es la Iglesia de los pobres, un elemento expresado por el papa Juan XXIII, al comienzo del concilio, y también por el papa Francisco, al inicio de su pontificado.

La Iglesia de los pobres apunta a una práctica solidaria, en sintonía con el mensaje profético del Antiguo Testamento y del mismo Jesús. La realidad del tercer mundo debe afectar directamente a la Iglesia y a su misión. A modo de síntesis, Kasper sostiene que

la oportunidad que late en nuestra situación solamente podemos aprovecharla, sin embargo, si asumimos el riesgo de una profunda transformación histórica de la Iglesia y de la misión y reunimos el valor suficiente para realizar el cristianismo en formas adecuadas a nuestro mundo secularizado¹⁷.

2. Lo histórico del concilio como paradigma eclesial

El giro dado por el concilio posibilita que su acontecer se haya convertido en punto de referencia de la actividad eclesial y teológica, y más allá de ella, que haya adquirido una dimensión universal con repercusiones políticas, sociales y culturales. Manuel Cruz afirma que “lo que, en primer lugar, concede auténtica identidad histórica a un determinado acontecimiento es la capacidad que tiene de convertirse en punto de referencia para las generaciones futuras, en modelo al que adherirse o que rechazar”¹⁸.

Indudablemente, el concilio constituyó y constituye hoy un punto de referencia obligado para las generaciones actuales y futuras. Estas son herederas de una Iglesia más renovada, que mira con confianza hacia el futuro y que da sentido a las palabras y las acciones. Así, por ejemplo, la eclesiología de comunión, provocada por el Vaticano II, nos renueva y nos recuerda que, después de medio siglo, el concilio sigue convocándonos y provocándonos para que reflexionemos desde nuestro quehacer teológico, filosófico, pastoral, pedagógico, social

17. *Ibid.*, pp. 365-366.

18. M. Cruz, *Adiós, historia*, o. c., p. 38.

y cultural. Se trata de mantener viva y de proyectar la primavera eclesial, con su aire de renovación, provocada proféticamente por el papa Juan XXIII.

El sentido y fundamento de la teología de la historia es la encarnación del Verbo. Ello impide comprender la historia como una serie de sucesos inconexos y sin sentido. Al contrario, la historia es un entramado de complejidades y sentidos, inscrito en una historia más amplia y universal. Desde aquí, el acontecimiento singular cobra relevancia y se ofrece como paradigma. La encarnación, entendida como acontecimiento histórico, es un referente para quienes pretendemos hacer teología e historia. Gracias a ella, la humanidad y la historia pueden ser comprendidas en su dimensión verdadera (*cf.* GS 22).

Así, Peter Hünermann sostiene que la teología es la *interpretatio temporis* de la acción de Dios en la historia. Aun antes del Vaticano II, la función hermenéutica de la teología constituye uno de los grandes temas de la reflexión cristiana. Después del concilio, dicha función se desarrolla con gran fuerza. La *interpretatio* comienza, tal como hemos indicado antes, con la acción de un Dios, que se autocomunica libremente con la creatura humana, en su historia concreta. Para Karl Rahner, “la historia de la salvación acontece en la historia del mundo”¹⁹. El tiempo de Dios, el *kairós*, visita continuamente el tiempo humano, el *chronos*. Por eso, según Hünermann, “solo partiendo de una fe en la revelación puede ser nuevamente pensada y profundizada la vista de la fe”²⁰, la *interpretatio*. La mirada creyente sobre la realidad histórica se realiza desde la fe, con la necesaria ayuda de las ciencias sociales y humanas. El mismo concilio las reconoce como fundamentales en el momento de discernir (*cf.* GS 44).

El discernimiento se realiza teniendo en cuenta el cambio de los tiempos, el giro de época y de paradigma, y las nuevas motivaciones, temores, alegrías, esperanzas y luchas del género humano. En el devenir histórico, los creyentes hacemos profesión de fe en el Dios de Jesús, revelado en la historia, esto es, en ella nos ha comunicado su salvación, a través del acontecimiento histórico de Jesucristo. La *interpretatio temporis* es necesaria, porque Dios se despliega históricamente. Somos hijos e hijas del espacio y del tiempo; nos movemos en la historia y construimos historia. En esta historia es donde se dan las acciones divinas. En concreto, los signos de los tiempos. Por ello, afirma Hünermann, “solo descubriendo los signos de los tiempos en los cuales Dios obra aquí y ahora

19. K. Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, en *Escritos de teología*, V, p. 115 (Taurus: Madrid, 1964).

20. P. Hünermann, “La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*”, en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, p. 191 (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014).

en la historia secular, puede ser creída la revelación como revelación de Dios²¹. Se trata, pues, de la historicidad de la fe, de la Iglesia y de su discernimiento.

3. La sacramentalidad de la Iglesia

La historicidad y referencialidad asumidas por la Iglesia y, en ella, el concilio, se fundamentan en que aquella se comprende a sí misma como sacramento. La sacramentalidad de la Iglesia refiere al sentido vivo y eficaz de un signo por donde pasan la revelación y la gracia de Dios. Así lo expresa la constitución *Lumen gentium*.

Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión de Dios y de la unidad de todo el género humano, insistiendo en el ejemplo de los concilios anteriores, se propone declarar con mayor precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y su misión universal (LG 1).

Todo sacramento es signo vivo y eficaz, que realiza aquello que expresa. En virtud de la visibilidad de la fe que confiesa y de sus tradiciones, la Iglesia es en sí misma un sacramento y de ahí nacen los sacramentos en plural. La sacramentalidad de la Iglesia se encuentra inserta en el ámbito de la vida, lo cual impide reducir el devenir humano a juicio ético. La Iglesia se constituye como comunidad de creyentes, que interpreta el quehacer creyente, a través de la liberación de las objetivaciones empíricas, propias de la razón secular e ilustrada.

En la historia, Dios y, en él, lo humano se convierten en horizonte de una reflexión teológica situada, la cual interpreta, la tarea hermenéutica de la teología, las diversas palabras y obras de la comunidad eclesial y humana. Al hacer historia, se penetra en una especie de tejido. No se trata de seguir una línea, sino de dar cuenta de un entramado de estructuras concatenadas. En el caso de la teología de la historia, esas estructuras están concatenadas a la encarnación del Verbo, un acontecimiento singular y de alcance universal. En consecuencia, las estructuras temporales de los acontecimientos históricos se vuelven formas de diálogo con el mundo, en el aquí y el ahora, en todo tiempo y lugar. Así, pues, desde la sacramentalidad, existe una fuerte significatividad histórica de la Iglesia.

De ahí que la constitución *Gaudium et spes* afirme que “la Iglesia, al tener una estructura social visible, que es el signo de su unidad en Cristo, se puede enriquecer y se enriquece de hecho en la evolución social humana” (GS 44). La estructura social visible de la Iglesia, que se encuentra en la raíz de su sacramentalidad, remite a su dimensión histórica, una categoría fundamental para hacer teología de la historia.

Jesucristo, el sacramento del Padre, en función de su encarnación, otorga sentido y unidad a la vivencia histórica cristiana. La Iglesia es el sacramento de

21. *Ibid.*, p. 192.

Cristo, en función de su presencia visible en medio de los acontecimientos del mundo y, desde ella, cohesiona a la comunidad creyente, que discierne su vocación en el mundo y en la historia. En la historia, la Iglesia se constituye como *oyente de la Palabra*, del Verbo de Dios, desde la comunión en el Espíritu, que interpela y recrea continuamente.

4. La revelación de Dios

En vista de lo anterior, la revelación es la *conditio sine qua non* para que la humanidad y la Iglesia se comprendan históricamente. Desde esta perspectiva, la constitución *Dei verbum* declara que la Iglesia,

siguiendo las huellas de los concilios tridentino y Vaticano I, intenta proponer la genuina doctrina acerca de la revelación y su transmisión, a fin de que el mundo entero, oyendo el pregón de la salvación eterna, crea, creyendo espere, y esperando, ame (DV 1).

La revelación de Dios es en Jesucristo encarnado en la historia y esta es el sitio donde se ubica la Iglesia como comunidad de creyentes, donde evangeliza y donde dialoga con el mundo, en una actitud de servicio. Por eso, Jesucristo es el referente último de sentido. Esto elimina toda especie de evangelismo etéreo y la comprensión de la historia como simple funcionalismo. Nicolai Berdiaev afirma que el cristianismo no puede entenderse si no es en referencia a la historia.

Esta historicidad y dinamicidad excepcionales del cristianismo están ligadas ante todo a la circunstancia de que el hecho central de la historia cristiana (la aparición de Cristo) es un hecho único e irrepetible que funda el carácter específico de todo lo histórico²².

Jesucristo es el *universal concreto* que, con su encarnación, da sentido y unidad a la historia. Él es el gozne que une lo antiguo, lo presente y lo futuro. Por eso, la consistencia de la historia se deriva de la presencia del Dios humanado.

La a-historicidad no tiene cabida en el pensamiento cristiano. De ahí que, según Berdiaev, la historicidad y el dinamismo cristiano se opusieron a doctrinas filosóficas y culturales como las del mundo griego, que desconocía la libertad en oposición a la razón. En efecto,

el cristianismo rechazó la concepción del bien como algo racional y necesario [...] El cristianismo no sólo afirma la libertad como conquista suprema y victoria de la razón divina, sino que también afirma otra libertad que condiciona el destino del hombre y de la humanidad y hace la historia²³.

22. N. Berdiaev, "El cristianismo y la historia", en *El sentido de la historia*, p. 99 (Madrid: Encuentro, 1979).

23. *Ibid.*, p. 101.

Asimismo, el cristianismo rechaza las concepciones místicas de las religiones del oriente y del eterno retorno y su a-historicidad. Según Berdiaev, estas culturas no conocen, ni pudieron articular sus propuestas desde el sujeto creador y libre. “La India no conoció la libertad del espíritu humano y esto explica la insuficiente historicidad de esta singular cultura”²⁴. Así, pues, el cristianismo regala al pensamiento humano la concepción dinámica de la historia y de la libertad del ser humano en cuanto creador.

La Iglesia confiesa su fe desde este dinamismo histórico, logrado de manera suprema en el acontecimiento de Jesucristo. El fundamento de la fe cristiana es un Dios que se hace visible en la carne, que es Emmanuel (*cf.* Mt 1,23). La encarnación es aquello que posibilita la dinámica más intrínseca de lo humano, a saber, crear, esperar y amar. Estos verbos determinan los procesos y las acciones humanas y creyentes. Desde esta perspectiva, Manuel Cruz afirma que “a lo largo de nuestra existencia solemos aplicarnos, de manera más tenaz y continuada, a tejer una trama o red narrativa que vaya acogiendo los sucesos que nos ocurren y configuran nuestra vida”²⁵.

Esta nueva narrativa, fundada en los *verbos* que caracterizan el actuar humano, obliga a pensar y a hacer teología de la historia sin pasar por el espiritualismo desencarnado y la metafísica etérea. La teología se hace carne en lo concreto y dinámico de la existencia. Evidentemente, esto tiene repercusiones en nuestra comprensión, hermenéutica, como sujetos históricos y también en la forma como la historia de la comunidad que cree, espera y ama se inserta en la historia universal de manera certera. La Iglesia no está al margen de la historia, sino que se encuentra en la historia y es histórica. El creyente relata y hace la historia de su comunidad, en referencia a otros, que constituyen las mediaciones necesarias de comprensión y direccionalidad. El fundamento de esta comunidad es Dios visible y encarnado, el último referente o *analogatum princeps*, en la persona de Jesucristo, eje de la historia, cuya presencia actúa en sus gestos y palabras (*cf.* DV 4).

En Jesucristo, la historia se vuelve gratuidad y anamnesis, memoria viva de toda dimensión humana. Esta memoria viva nos hace comprender, como dice Cruz, que “el pasado no está ahí, con sus reclamaciones intactas, esperando ser atendidas, sino que es la materia prima de un determinado quehacer histórico, de esto que Paul Ricoeur ha denominado la tarea de la memoria”. La memoria de la que habla Ricoeur tiene un correlato íntimo con la promesa. Más aún, este consi-

24. *Ibid.*, p. 102.

25. M. Cruz, *Adiós, historia*, o. c., p. 181.

dera que “ambas deben pensarse juntas en el presente vivo del reconocimiento de sí, gracias a algunos rasgos que poseen en común”²⁶.

Ricoeur señala tres rasgos comunes. El primer rasgo lo constituyen la memoria y la promesa, el pasado y el futuro, vividos en el presente con capacidades humanas. El sujeto histórico puede recordar y visualizar el futuro como anticipo de la promesa. El segundo rasgo es el carácter de identidad personal de ambos elementos. La memoria está relacionada con la mismidad, con la vida del ser humano hacia adentro, hacia su propia historia. Pero, por otro lado, la promesa está relacionada con la ipseidad, es decir, con el sí mismo en relación con los otros, con la comunidad que mantiene viva la tradición histórica. El tercer rasgo es la dimensión negativa de la memoria y de la promesa, a saber, el olvido y la traición. Memoria y promesa, pasado y futuro en el presente, son realidades frágiles, que deben ser repensadas continuamente para lograr una síntesis equilibrada y auténtica, en el devenir histórico del ser humano²⁷.

El concilio Vaticano II provocó un *ressourcement*, una vuelta creativa a la Escritura y la tradición de la Iglesia, las cuales dimanaban de una misma fuente, a saber, Jesucristo y su evangelio, y se dirigen a un mismo fin, la salvación del ser humano y de la humanidad. Todo ello dinamizado por el Espíritu Santo (*cf. DV 9*). El regreso a la Escritura y la tradición son memoria vivida en el presente y fundamento de la esperanza futura como promesa de salvación.

La historia, por tanto, desentraña la humanidad verdadera de la persona como encuentro y sociedad. Por ello, la tradición adquiere su sentido más vivo cuando el Verbo se encarna y la Iglesia se hace relato. Entonces, podemos hacer historia real y teología de la historia. De lo contrario, se corre el peligro de caer en el tratado ideológico, que justifica etapas, pero no estructuras complejas de sentido. Por consiguiente, hacer historia es un imperativo.

5. Conclusión

El concilio Vaticano II muestra que la teología y su estructura no solo representan la historia como análisis de acontecimientos, procesos o etapas, sino que también constituyen un espacio de revelación, cuya autonomía refuerza la eclesialidad del momento historizado. La historia que se gesta en el interior del concilio debe comprenderse como proceso, esto es, el acontecimiento particular no se separa del universal, donde se encuentra la historia global del mundo.

La Iglesia se constituye en estructura sacramental desde su visibilidad e historicidad. Por eso, da vida y vuelve eficaz aquello que declara. En ella se

26. P. Ricoeur, “La memoria y la promesa”, en *Caminos de reconocimiento. Tres estudios* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006).

27. *Ibidem*.

realiza la revelación del Verbo encarnado. Estos dos elementos se constituyen en los principios articuladores de la memoria histórica como parte de la historia universal.

Finalmente, la vida de la comunidad eclesial, estructurada desde un supuesto creyente, implica presentar la teología como discurso, o *intelligentia fidei*, y la historia como *intelligentia facti*. De esa manera, la teología aborda y se hace cargo de la complejidad del relato de los hechos. Esta inteligencia demanda un trabajo interdisciplinar, que incluye a las ciencias humanas, sociales, culturales e históricas. Así, la teología, como inteligencia de la fe en la historia, se transforma en discurso racional y razonable de cómo acontece la presencia de Dios en el devenir histórico.

