

*IDENTIDAD ECLESIAL Y PRETENSIÓN DE VERDAD.
Características básicas de una metacrítica de la
argumentación teológica¹*

Church Identity and Claim for Truth. Basic Features of a Metacritic of Theological Argumentation

Kirchliche Identität und Wahrheitsanspruch. Grundzüge einer Metakritik theologischen Argumentierens

Dirk Ansorge

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania

ansorge@sankt-georgen.de

Recibido: 04-02-2023 Aceptado: 09-03-2023

Dirk Ansorge es un teólogo católico alemán. Estudió filosofía y teología católica en Bochum, Jerusalén y Estrasburgo. En Tübinga fue ayudante de Peter Hünemann. Tras doctorarse en 1993, Ansorge trabajó como profesor de teología en la Academia Católica de la diócesis de Essen. Al mismo tiempo, escribió su tesis de habilitación sobre la relación entre la justicia y la misericordia de Dios. Desde 2011, Ansorge ocupa la cátedra de Teología Dogmática en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, una universidad jesuita de Fráncfort del Meno. De 2014 a 2018, fue vicerrector de la universidad. Desde entonces es director del Instituto Alois Cardenal Grillmeier de Historia Dogmática, Ecumenismo y Diálogo Interreligioso. Ansorge enseña teología dogmática e historia dogmática, con especial atención a la teología de la creación, la teología sacramental, la cristología y la eclesiología. Entre sus intereses de

¹ Traducción del alemán al español del original inédito: Matías Omar Ruz.

investigación destacan la relación entre fe y secularidad, las relaciones entre religión y política (en particular con respecto a religiones monoteístas y Oriente Medio), y la constitución y representación simbólica de las identidades religiosas. Desde 2023, Ansorge es presidente de la Asociación de Facultades de Teología Católica de Alemania.

Resumen

En los debates actuales sobre las reformas en la Iglesia católica, la preocupación por su identidad desempeña un papel decisivo. En este contexto, el justificado interés por permanecer fiel a los orígenes evangélicos de la Iglesia se mezcla con la tendencia de las instituciones a asegurar su propia existencia. Quien ignore este aspecto corre el riesgo de confundir cualquier desacuerdo sobre la forma adecuada de las normas eclesiásticas con un desacuerdo sobre la verdad de la fe. Por el contrario, hay que tener en cuenta la doble forma de la Iglesia, como ha subrayado el Concilio Vaticano II: la Iglesia es a la vez una realidad espiritual y una entidad sociológicamente tangible. Por tanto, la cuestión de la constitución de la identidad eclesial debe plantearse de tal modo que la teología y la sociología no se contradigan, sino que se complementen. Esto demuestra, entre otras cosas, que las pretensiones de verdad siempre están ligadas a constelaciones de poder. Al revelar la condicionalidad lingüística y cultural de toda práctica de fe y también norma de fe, queda claro que una crítica de las instituciones con sentido constructivo no cuestiona automáticamente el núcleo de verdad de la fe cristiana y, por tanto, la identidad de la Iglesia. Más bien, como subraya Peter Hünemann, la iglesia requiere una interacción complementaria de diferentes instancias de testimonio de la fe con sus respectivas competencias y responsabilidades.

Palabras clave: Iglesia; Identidad; Verdad; Poder; Lenguaje.

Abstract

In the current debates about reforms within the Catholic Church, concerns about its identity play a decisive role. In this context, the legitimate interest in remaining faithful to the evangelical origins of the church is mixed with the tendency of institutions to secure their own existence. Anyone who ignores this aspect runs the risk of mistaking any disagreement about the appropriate form of church norms for a dissent about the truth of the faith. In contrast, the double form of the Church must be taken into account, as emphasised by the Second Vatican Council: the Church is both a spiritual reality and a sociologically tangible entity. Therefore, the question of the constitution of ecclesial identity must be posed in such a way that theology and sociology do not contradict but complement each other. This shows, among other things, that claims to truth are always linked to constellations of power. By revealing the linguistic and cultural conditionality of every faith practice and also faith norm, it becomes clear that a constructively meant criticism of institutions does not automatically question the truth of the Christian faith and thus the identity of the church. Rather, as Peter Hünemann emphasises, the church requires a complementary interplay of different instances of witnessing to the faith with their respective competences and responsibilities.

Keywords: Church; Identity; Truth; Power; Language.

Zusammenfassung

In den aktuellen Debatten um Reformen innerhalb der katholischen Kirche spielt die Sorge um deren Identität eine maßgebliche Rolle. Dabei mischt sich das berechnete Interesse, den evangelischen Ursprüngen der Kirche treu zu bleiben, mit der Tendenz von Institutionen, ihre eigene Existenz zu sichern. Wer diesen Aspekt ausblendet, läuft Gefahr, jeden Dissens über die angemessene Gestalt kirchlicher Normierungen für einen Dissens über die Wahrheit des Glaubens zu halten. Demgegenüber ist der Doppelgestalt der Kirche Rechnung zu tragen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil betont: Die Kirche ist sowohl eine geistliche Wirklichkeit als auch eine soziologisch fassbare Größe. Deshalb ist die Frage nach der Konstitution kirchlicher Identität so zu stellen, dass Theologie und Soziologie einander nicht widerstreiten, sondern ergänzen. Dabei zeigt sich unter anderem, dass Wahrheitsansprüche immer auch mit Machtkonstellationen verknüpft sind. Indem die sprachliche und kulturelle Bedingtheit jeder Glaubenspraxis und auch Glaubensnorm aufgedeckt wird, wird deutlich, dass eine konstruktiv gemeinte Kritik an Institutionen nicht automatisch den Wahrheitskern des christlichen Glaubens und somit die Identität der Kirche infrage stellt. Vielmehr bedarf es in der Kirche, wie Peter Hünermann betont, eines komplementären Zusammenspiels unterschiedlicher Bezeugungsinstanzen des Glaubens mit ihren jeweiligen Kompetenzen und Zuständigkeiten.

Schlüsselwörter: Kirche; Identität; Wahrheit; Macht; Sprache.

En los debates actuales sobre posibles reformas –útiles o incluso necesarias– en el seno de la Iglesia Católica, la preocupación por su identidad juega un papel decisivo. No pocas veces, las propuestas para una reforma del ministerio sacerdotal o del ministerio episcopal son sospechadas de cuestionar fundamentalmente la autocomprensión católica. Preocupados por la unidad de la Iglesia, algunos/as cristianos/as católicos/as advierten por una “segunda reforma” o incluso de un cisma en la Iglesia. En una muy considerada carta abierta al Papa Francisco, sobre la polémica alrededor del camino sinodal, Peter Hünermann recogía tales preocupaciones y aprovechaba la oportunidad para abogar por una admisión de culpabilidad por parte de las autoridades eclesiásticas: “El futuro de la Iglesia depende de ello”, sostiene Hünermann (2022).

Al mismo tiempo, los defensores de las reformas eclesiales, a pesar de todas las críticas que consideran necesarias, no cuestionan la unidad de la Iglesia ni su catolicidad. Además, adhieren a la apostolicidad de la Iglesia. Cómo hablar de la santidad de la Iglesia frente a sus pecados en la historia y, especialmente, en vistas de los numerosos casos de abuso espiritual y sexual, es actualmente objeto de un animado debate. (Enxing, 2018; Wagner, 2019) Por cierto, es precisamente desde allí que los defensores de las reformas eclesiales ven su necesidad: para que la Iglesia pueda volver a dar testimonio del Evangelio de manera creíble, debe también excluir estructuralmente la posibilidad de futuros errores de la mejor manera posible. En esta perspectiva, las reformas no cuestionan la identidad de la Iglesia Católica, sino que la sirven.²

La unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad son, también desde una perspectiva ecuménica, características esenciales de la Iglesia de Jesucristo. Lo que se discute entre las confesiones es, sin embargo, lo que debe comprenderse, en términos

² En todo esto, se debe distinguir: incluso los críticos de las actuales propuestas de reforma generalmente no niegan la posibilidad fundamental de reformas eclesiales. En la célebre alocución de diciembre de 2005, y a propósito de la recepción del Concilio Vaticano II, el Papa Benedicto XVI de ninguna manera contrastó una “hermenéutica de la ruptura con una hermenéutica de la continuidad”, sino con una “hermenéutica de la reforma”. (Papst Benedikt XVI. y Koch, 2012, p. 9-21).

concretos, por las cuatro características esenciales de la Iglesia. La convicción compartida, por ejemplo, de que la Iglesia está erigida sobre el fundamento de los Apóstoles, no excluye de ningún modo diferentes concepciones sobre la cuestión de si puede haber una división de poderes estructuralmente arraigada en la Iglesia y cómo debería diseñarse institucionalmente. ¿Hasta qué punto los procesos eclesiales de toma de decisiones pueden ser participativos sin abandonar la comprensión católica –y también ortodoxa– de una Iglesia estructurada jerárquicamente?

No hay duda: tanto los defensores como los detractores de las reformas eclesiales representan cada uno una imagen particular de la Iglesia. En este contexto, evalúan las diferentes propuestas de reformas en la Iglesia. En un marco más amplio, se trata de la historia en su conjunto: ¿Qué importancia teológica se le atribuye a la Iglesia cristiana dentro de la historia de la humanidad? ¿Cómo se comporta con las religiones no cristianas, también con el mundo secular? ¿Cuál es su destino en vistas del Reino de Dios aún por venir? De todo esto surge la pregunta fundamental de cualquier reforma: ¿Cuál es la forma institucional de la Iglesia que mejor hace justicia a su origen histórico y a su destino escatológico?

Los debates resultantes sobre la posibilidad o necesidad de reformas eclesiales no están determinados únicamente por argumentos teológicos. Además, existen dimensiones emocionales y motivacionales. A menudo, estas dimensiones se pasan por alto en los debates actuales sobre la reforma de la Iglesia católica. Los debates, no raras veces en extremo comprometidos, no se limitan de ninguna manera al nivel de las concepciones eclesiológicas y/o histórico-teológicas. Más bien tocan la autocomprensión de aquellos involucrados como personas de fe y a su identidad como miembros de la Iglesia.

La autocomprensión de los creyentes, así como de los teólogos y ministros, está determinada de manera decisiva por las convicciones teológicas representadas en cada caso. Estas, a su vez, por su propia naturaleza, pretenden representar las verdaderas interpretaciones de la realidad toda. De hecho, desde la perspectiva de la fe se trata nada menos que de la realidad como un todo. Para el creyente, se trata de la verdad de Dios, del ser humano y del mundo. Por lo tanto, la identidad personal y la

visión del mundo están inseparablemente entrelazadas. Si la interpretación de la realidad en su conjunto se nutre de convicciones religiosas, entonces la autocomprensión del intérprete no deja de verse afectada. Y viceversa: los argumentos teológicos a menudo se entrelazan, aunque mayormente de manera recóndita, con la biografía de quienes los articulan. (Schneider, 1997)

Así, más allá de todos los debates teológicos, se vislumbra la cuestión de la relación entre la interpretación de la realidad y la identidad personal. Esta relación –incluso en los debates actuales sobre las reformas en la Iglesia– rara vez es, como tal, objeto de una reflexión consciente. Sin embargo, dilucidarla sirve a la claridad y, por lo tanto, a la comprensión de los respectivos argumentos, pues los sitúa en un contexto más amplio que permite evaluar su idoneidad y plausibilidad de manera más adecuada.

Las siguientes reflexiones desarrollan esta relación al esbozar una metacrítica del argumentar teológico. Tal metacrítica de ninguna manera pretende disipar las posiciones a menudo controvertidas entre los defensores de la reforma y sus detractores. Más bien, se trata de llamar la atención sobre las relaciones, a menudo profundas, entre la identidad personal y la afirmación teológica de la verdad.

En un primer paso, se aclara la legitimidad teológica de un acceso socio-psicológico a la comprensión de la Iglesia y la teología (1). En un segundo paso, se esbozan el concepto y la génesis de la “identidad” desde una perspectiva sociopsicológica (2). Posteriormente, también desde una perspectiva sociopsicológica, se aborda la interrelación entre identidad individual y colectiva (3). Esto muestra que las pertenencias surgen fundamentalmente a través de interpretaciones compartidas de la realidad, que se presentan como reivindicación de validez y de verdad (4). Se sugieren conclusiones para la eclesiología, que, sin embargo, resultan problemáticas por el hecho de que la interpretación del conjunto de la realidad reivindicada por la fe tropieza con límites epistémicos (5). Esta observación permite preguntarse sistemáticamente por la función de las afirmaciones teológicas de la verdad (6). Esto no pretende ser un reduccionismo pragmatista con respecto a la teología y la Iglesia, pero sí reclama una distancia crítica ante las pretensiones de verdad (7). Según los

argumentos finales, esta distancia puede contribuir a perfilar con mayor nitidez los respectivos argumentos de hecho (8).

1. La Iglesia como realidad sociológicamente tangible

¿Qué se quiere decir realmente cuando hablamos de la “identidad del católico”? Naturalmente, el término “identidad” encuentra, en la vida cotidiana y en las ciencias, una variedad de sentidos. Las matemáticas, la filosofía, la sociología, la psicología –por nombrar sólo algunas disciplinas– representan concepciones muy diferentes sobre lo que es “identidad” y lo que la constituye.³

En términos formales, la “identidad” describe un conjunto de peculiaridades por las cuales una realidad –un contenido inteligible, un objeto, una persona, un grupo o incluso una institución– se caracteriza por su esencia y, de esta manera, se distingue al mismo tiempo de otras realidades. (Siegwart, 1999; Röd, 2004). Se debe hacer una distinción entre aquellas cualidades que son modificables o pueden perderse por completo sin que la realidad en cuestión deje de ser ella misma en lo sucesivo, y aquellas cualidades cuya pérdida destruye la mismidad o identidad de la realidad en cuestión.

La distinción mencionada entre propiedades esenciales (*proprietas essentielles*) y propiedades accidentales (*proprietas accidentales*) puede ser del todo controvertida en casos individuales. En los debates actuales sobre las reformas en la Iglesia católica se trata, no raras veces, de una definición más precisa de esta distinción: ¿qué reformas son necesarias para que la Iglesia pueda corresponder mejor a su finalidad, y qué cambios ponen en peligro la naturaleza y la existencia de la Iglesia Católica?⁴

³ La literatura al respecto es muy abundante. Las enciclopedias pertinentes de las respectivas disciplinas proporcionan una orientación inicial. Me refiero aquí sólo al HWP (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*), al TRE (*Theologische Realenzyklopädie*) y al RGG (*Religion in Geschichte und Gegenwart*).

⁴ Aquí y en lo sucesivo, los conceptos “identidad” y “mismidad” se utilizan de forma unívoca: la “mismidad” de una realidad se comprende como perífrasis de su identidad. En el uso filosófico del lenguaje, y siguiendo a John Locke, la “mismidad” (en el caso de Locke, “ser persona”) se dimensiona por el grado de conciencia o, más allá de eso, por el grado de autoconciencia de una realidad. Por lo tanto, la identidad de una piedra es de menor grado que la de un animal o incluso que la de un ser humano

Para la perspectiva eclesiológica que sigue a continuación, las reflexiones sobre el concepto de identidad realizadas en el ámbito de la sociología y la psicología son particularmente útiles. Esto es posible porque la Constitución conciliar *Lumen Gentium* entiende a la Iglesia como una “realidad compleja” (*realitas complexa*), establecida en el mundo como una “estructura visible” (*compago visibilis*).⁵ Si en ella “lo divino y lo humano están integrados en una unidad”, entonces no hay conflicto entre ambas naturalezas, como tampoco en el caso de la unión hipostática de la divinidad y la humanidad en Cristo citada por el Concilio como analogía. Más bien, a partir de la analogía se puede concluir que cada una de las dos naturalezas realiza “en comunión con la otra haciendo cada una lo que les propio”.⁶ Por lo tanto, la Iglesia, aunque no puede ser descrita de manera exhaustiva –con ayuda de categorías sociológicas y psicológicas– puede, sin embargo, ser descrita de manera apropiada. (Hünemann, 2004, p. 365ss)

Ya en el Nuevo Testamento, la Iglesia se caracteriza como una entidad sociológicamente inteligible: como “un linaje elegido” por Dios, como “un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido” (1 Pe 2, 9). Los conceptos eclesiológicos fundamentales, con efectos en la historia de la Iglesia –como “comunión de los santos” (*communio sanctorum*), “asamblea de los creyentes” (*congregatio fidelium*) o “sociedad perfecta” (*societas perfecta*)– abarcan siempre la dimensión visible de la Iglesia como la comunitarización de las personas creyentes en Cristo en el espacio y el tiempo.⁷ Incluso términos para la Iglesia que, a primera vista, enfatizan su dimensión teológica –como “Cuerpo de Cristo” o “sacramento universal de salvación”– de

adulto consciente de sí mismo. En vista del tema de este artículo, el uso unívoco de “identidad” y “mismidad” parece estar justificado.

⁵ LG 8: “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”.

⁶ Ver Papa León Magno, Tomus ad Flavianum (449), (COeD I, 79). Ver también Grillmeier (1982, p. 745s.) y, más detalladamente, Ohme (2020).

⁷ Ver la crítica y teológicamente controvertida definición del Cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621), según la cual la Iglesia es una comunidad de personas “tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano o el reino de Francia o la República de Venecia” (*Disputationes de controversiis christianae fidei* IV: De Conciliis, T. 3, Cap. 2: De Ecclesia).

ninguna manera excluyen la constitución social de la Iglesia, sino que más bien la presuponen. (principalmente Menke, 2012)

2. La génesis social de la identidad

En este contexto, ¿en qué consiste la identidad de la Iglesia como una “realidad compleja” de lo divino y lo humano? Desde una perspectiva sociológica, la identidad de los individuos y colectivos se nutre de una tensa relación entre mismidad y pertenencia. Los individuos adquieren una identidad al apropiarse crítica y creativamente aquellas percepciones, juicios y actitudes que encuentran en la naturaleza y en su entorno social. “Apropiación crítica” significa que no todas las percepciones se recuerdan indiscriminadamente y se apropian como elementos para de la mismidad. Más bien, las percepciones –ya sea en forma de impresiones sensoriales, ya sea a nivel de juicios morales, actitudes y concepciones sobre los valores– se examinan para ver hasta qué punto convergen con las percepciones previas de la realidad, coinciden con sus propios juicios, actitudes y concepciones sobre los valores o son capaces de enriquecerlos. “Apropiación creativa” significa que en la autorrealización ulterior del sujeto consciente de sí mismo, lo percibido por él no se reproduce sin más, sino que adquiere una nueva forma en un proceso creativo de pensamiento y acción.

El sociólogo y psicólogo estadounidense George Herbert Mead (1863-1931) ha presentado reflexiones que se han vuelto clásicas al respecto. Para Mead, la identidad individual de una persona resulta de su recordar activo. En la apropiación creativa de percepciones y experiencias, se forma una historia de vida individual en la que un sujeto “se” reconoce a sí mismo y así se constituye como un objeto en su conciencia. Las creencias, actitudes y patrones de acción ajenos se apropian de manera crítico-constructiva en el proceso de su-volverse-consciente-de-sí-mismo y, de esta manera, se convierten en la base de una identidad individual singular. Mead distingue entre la mismidad de una persona (*idem*) de su ser-sí-mismo (*ipse*), es decir, la relación reflexiva consigo mismo. Esta última no surge de un sujeto sin mundo, sino que más

bien se constituye dentro de un proceso social: “El individuo se experimenta a sí mismo [...] desde el punto de vista particular de los otros miembros del mismo grupo social o desde la visión generalizada del grupo social en su conjunto al que pertenece. [...] Se convierte en un objeto para sí mismo sólo adoptando las actitudes de otros individuos frente a sí mismo dentro de un entorno social o un contexto de experiencia y comportamiento en el que tanto él como los demás forman parte”. (Mead, 1968, p. 180) Mead denomina como “me” [en inglés]⁸ al punto de vista del otro sobre sí mismo internalizado por el individuo. A este yo social se opone el yo como persona (“I”) [en inglés];⁹ puede comprenderse como un principio de espontaneidad subjetiva y creatividad y, al mismo tiempo, como centro organizador de actitudes adquiridas. Ambos momentos son necesarios para la plena expresión de la identidad personal. (Mead, 1968, p. 221; Meuter, 2011, p. 1202-1208)

Las consideraciones de Mead fueron acogidas con aprobación preponderantemente en el ámbito de la sociología y psicología. La doble estructura del “me” y el “I” diagnosticada por Mead también juega un papel determinante en los análisis del influyente psicoanalista Erik Erikson (1902-1994). También para Erikson el concepto de identidad es, esencialmente, un concepto psicosocial. (Erikson, 1966) Esto revela una dialéctica ineludible: por un lado, la identidad del individuo está mediada por la sociedad y la cultura; por otro, una identidad madura se caracteriza precisamente por el hecho de que se constituye en permanente diferencia con el colectivo. Ser parte de algo y al mismo tiempo distinto del todo es tan esencial como constitutivo para la identidad del individuo. Jürgen Habermas ha llamado la atención sobre el hecho de que esta dialéctica se repite a nivel de la sociedad, puesto que aquí se aplica el imperativo universalmente vinculante de ser un individuo distintivo. (Habermas, 1989, p. 187-191)

Las consideraciones de Mead y Erikson no necesitan ser detalladas aquí. Baste decir que la formación y estabilización de la identidad humana no es el resultado de una subjetividad autónoma, sino que está mediada por el otro del sí mismo: por la familia,

⁸ Nota del traductor.

⁹ Nota del traductor.

el grupo, la comunidad o la sociedad. Esta idea ha sido ampliamente acogida en los estudios culturales y la filosofía, por ejemplo, en las reflexiones sobre la identidad del ser humano presentadas por Paul Ricoeur (1913-2005) y Charles Taylor (nac. 1931). (Ricoeur, 1983/1988, 1990/2005; Taylor, 1996) Por el lado de la teología, Wolfhart Pannenberg (1928-2014), en particular, hizo fructíferas para su antropología teológica las reflexiones de Mead sobre la génesis y la naturaleza de la identidad humana. (Pannenberg, 1983, p. 179-217)

3. Identidad colectiva y acción individual

Se habla de una identidad no sólo con respecto a los seres humanos individuales, sino también con respecto a las diferentes formas de comunitarización humana. E incluso en los colectivos no sólo hay procesos pasivos de recepción, sino también procesos creativos de apropiación crítica y creativa de percepciones, juicios y actitudes. Sin embargo, los procesos correspondientes aquí son más complejos; en su curso y dependiendo del resultado preliminar, rara vez son predecibles. Si un evento particular en la naturaleza o la historia se convierte en una percepción con impacto duradero creando, por esto mismo, identidad en el colectivo, depende de una variedad de factores. Las estructuras de comunicación y de mediación por parte de los medios juegan un papel tan importante como la aparición o ausencia de personas relevantes.

Las identidades individuales y colectivas surgen de una relación dialéctica de tensión entre pertenencia y demarcación. Las afiliaciones colectivas, a menudo, se enraízan en el terreno común de una demarcación de cara a terceros. El teólogo protestante Friedrich Wilhelm Graf ha formulado de manera aguda esta conexión con respecto a la relación entre religión y violencia: “No hay identidad fuerte sin una imagen clara del enemigo” (Graf, 2004, p. 29 y 35). Incluso si esta caracterización se considera exagerada, es cierto que las identidades colectivas se ven favorecidas por un trasfondo sobre el que pueden “definirse” a sí mismas como *sí mismas*, es decir, pueden determinarse por demarcación.

En el proceso histórico-biográfico de individuación, las identidades individuales y colectivas están en una tensa interacción. Como se mencionó: incluso el proceso de selección y apropiación crítico presupone en el individuo, al menos inicialmente, precisamente eso que se va a constituir en proceso en primer lugar: la identidad del sujeto consciente de su sí mismo. Y viceversa, cada persona individual contribuye a la formación de una identidad colectiva a través de su forma de pensar, hablar y actuar.

Al referirse a un “nosotros”, el sujeto individual no consigue su identidad individual desde la identidad colectiva solamente, sino que la constituye en una confrontación más o menos crítica con ella. Las formas de relacionarse y el grado de identificación del individuo con el grupo pueden ser muy diferentes. El espectro posible va desde una identificación total del individuo con el grupo hasta un distanciamiento crítico sin revocar completamente la pertenencia al colectivo.

Por el contrario, la pérdida de la pertenencia al grupo puede conducir a la pérdida de la propia identidad. Esta pérdida puede ser autoinfligida o impuesta desde afuera. Existe el distanciamiento personal de las creencias y actitudes, juicios y acciones que son constitutivos para un grupo. Este distanciamiento puede desembocar en una revocación más o menos explícita de la pertenencia. Pero también existe la revocación de las pertenencias por parte del grupo. Mecanismos múltiples de exclusión se encuentran en la familia, la escuela, el círculo de amigos, la política y también en el ámbito religioso. Ser etiquetado de “cismático” o “hereje” significa ser confrontado con la acusación de rechazar o, al menos, cuestionar convicciones y actitudes compartidas por el grupo y constitutivas de su autocomprensión. La persona excluida del colectivo puede hacer suya esta acusación o rechazarla, lo que generalmente sólo es posible con un alto esfuerzo emocional. Al mismo tiempo, la amenaza a la identidad individual, resultante de una pérdida real o percibida de pertenencia, tiene un efecto tanto más grave en el individuo cuanto más alimentada está su identidad por la conciencia de pertenecer al grupo.

Las razones de la erosión del sentido de pertenencia pueden estar en ambos lados. Pueden resultar del hecho de que el colectivo cambia de tal manera que las razones que el individuo podría afirmar previamente para identificarse con él ya no son

convincientes o desaparecen por completo. Pero también pueden estar arraigadas en el hecho de que el individuo ya no puede o no está dispuesto a compartir esas actitudes y convicciones que previamente asociaba con el colectivo.

La pérdida de una identidad adquirida a través del colectivo puede cuestionar radicalmente y dañar de manera permanente la autocomprensión del individuo. Pero también puede estimular una reorientación de actitudes, convicciones y juicios de valor. Como regla general, las nuevas actitudes, convicciones y juicios de valor son asumidos por otras personas o grupos con los que el individuo se siente paulatinamente conectado. Por lo tanto, debido a la naturaleza social del ser humano, las transformaciones en las pertenencias se asocian, generalmente, a una reorientación en la relación consigo mismo y con el mundo.

Como un conjunto históricamente desarrollado de actitudes, convicciones y juicios de valor, que al mismo tiempo permiten la conciencia de pertenencia, tanto las identidades individuales como las colectivas se caracterizan por la dialéctica de inclusión y exclusión. Las convicciones compartidas, las actitudes y las normas de acción resultantes establecen la pertenencia y, al mismo tiempo, crean mecanismos de exclusión frente a quienes no comparten estas convicciones, actitudes y normas de acción. Sin embargo, en la complejidad de las sociedades modernas, es de esperar una interferencia de diversas inclusiones y exclusiones. (Sen, 2007, esp. p. 33-53) La identidad de la persona individual no se cuestiona de manera permanente mientras el sentimiento de pertenencia supere al de exclusión.

4. Verdad, identidad y pertenencia

Las identidades individuales y colectivas tienen raíces diversas. Incluyen experiencias compartidas, así como sus interpretaciones y recuerdos. Al mismo tiempo, prefiguran convicciones morales, actitudes y patrones de acción haciendo una mayor o menor contribución a una interpretación global de la realidad. Las cosmovisiones, por otro lado, comprenden un horizonte de sentido que lo abarca todo y dentro del cual las percepciones individuales pueden ser evaluadas críticamente y

procesadas de forma constructiva. Proporcionan un esquema interpretativo dentro de la cual el individuo adquiere un lugar significativo en el conjunto. Dentro de este esquema, lo que se percibe en cada caso puede ocupar un lugar bien definido y así tener un efecto confirmatorio; sin embargo, también puede confundir el contexto de interpretación, incluso cuestionarlo por completo, si lo percibido muestra características que contradicen categorías previamente válidas de percepción, juicio y acción. Dado que, por razones de principio, nunca puede lograrse un conocimiento completo de toda la realidad, las identidades individuales y colectivas siguen siendo inevitablemente hipotéticas. Por lo tanto, cualquier autopoicionamiento en ella sólo es posible como una opción más o menos fundamentada.

Lo que se quiere decir puede ser ilustrado con el ejemplo de la historia de Israel. Sus condiciones de constitución, como unión de una alianza de tribus originalmente flexible, se basan no sólo en una narrativa compartida de los orígenes –la “memoria” del Éxodo de Egipto– sino que se amplían, como muy tarde en el Exilio de Babilonia, en una cosmovisión universal que asigna al propio Israel, pero también a los “pueblos paganos”, su lugar respectivo en el conjunto. La religiosidad de Israel, acertadamente caracterizada por Jan Assmann como “monoteísmo de la verdad” y “monoteísmo de la fidelidad”, es la fuente de su autocomprensión como pueblo elegido, la fuente también de su práctica ritual y de su ética. (Assmann, 2003; Assmann, 2016, p. 29-45) Las catástrofes nacionales como la caída del Reino del Norte (722), el tiempo de Exilio (587-539) y la destrucción del Templo de Jerusalén (70) obligan a modificar las narrativas formadoras de identidad que no dejan inalterada la autocomprensión de Israel. Inicialmente en Babilonia, pero a más tardar en la Diáspora forzada después de la pérdida de la Tierra prometida, los judíos definen su identidad en un horizonte universal que abarca la historia en su conjunto. Al mismo tiempo, esta identidad sigue siendo precaria hasta el cumplimiento de la historia: de maneras diferentes, pero sin embargo radicales, el judaísmo se ve confrontado inevitablemente a la cuestión de su identidad, tanto en la Diáspora como en el Estado de Israel. Y estas preguntas se dirigen a Israel no tanto desde afuera; más bien, se originan en la radicalidad última del judaísmo mismo. (Ver, desde diferentes perspectivas, Yuval (2007) y Sand (2010))

Al mismo tiempo, la historia de la autodefinición de Israel, ilustrada aquí como ejemplo, llama la atención sobre un problema fundamental en la relación entre verdad e identidad. Cualquier conocimiento que pretenda ser verdadero y cualquier juicio que quiera ser objetivo, implícitamente pretende hacer afirmaciones válidas no sólo sobre el individuo, sino también sobre la realidad en su conjunto. Su conocimiento, sin embargo, está negado a la conciencia finita. Por lo tanto, nunca puede haber certeza completa, no sólo con respecto al conjunto de la realidad, sino tampoco con respecto al individuo porque el individuo también está esencialmente determinado por su lugar sistémico en el conjunto. Quien, sin embargo, insista en el carácter vinculante e incondicional del conocimiento que ha adquirido o incluso insista en la interpretación de toda la realidad que defiende, se expone inevitablemente a la sospecha de fundamentalismo.

La prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento y el trono vacío de querubines en el Templo de Jerusalén, a menudo se interpretan hoy como una expresión simbólica del hecho de que la verdad de Dios, así como de la realidad en su conjunto, se sustrae –también para Israel– a un acceso cognitivo y ya decretado. (Nordhofen, 2018, p. 78-90; Nordhofen, 1993) La Cátedra vacía de Pedro –en la Basílica de San Pedro, en Roma– apunta en una dirección similar: incluso como sucesor de Pedro, la verdad completa de la revelación sigue estando fuera del alcance del Papa en ejercicio.¹⁰

En retrospectiva histórico-cultural, las interpretaciones de la realidad en su conjunto, que subyacen a las identidades individuales y colectivas, se alimentan, por lo general, de mitos y narrativas. A diferencia de las interpretaciones científicas del conjunto de la realidad, éstas preguntan sobre el origen y la procedencia de la realidad en su conjunto. Al hacerlo, tocan una cuestión fundamental de la existencia humana: ¿por qué existe algo y no más bien nada?¹¹

¹⁰ Para entender la *Cathedra Petri* vacía en el sentido de un “relicario que habla”, ver Stock (2014, p. 91-94).

¹¹ Ver los estudios histórico-filosóficos en Hauswald, Schubbe y Lemanski (2013).

Los modelos de las ciencias naturales de explicación del mundo se abstienen de hacer esta pregunta por razones metodológicas; se limitan a la explicación de lo dado y observable. Los mitos y narrativas, por su parte, pretenden no sólo hacer la pregunta por el porqué del mundo, sino también responderla. De esta manera, hacen una contribución sustancial a la autocomprensión del ser humano en el mundo. Aseguran la identidad de individuos, grupos y comunidades. Además, legitiman la existencia y el funcionamiento de las instituciones, tanto religiosas como políticas, situándolas en un contexto histórico de interpretación y significado que abarca el origen, el presente y el futuro del mundo.

Probablemente, los rituales y cultos pueden hacer aportes aún más sostenibles que los mitos y narrativas, porque capturan a los seres humanos no sólo intelectualmente, sino también física y emocionalmente. De este modo, transmiten una evidencia afectiva que bien puede superar a la que emerge del discernimiento intelectual. La efectividad de los símbolos y rituales para la constitución de las pertenencias e identidades se puede observar regularmente en los grandes eventos deportivos, pero de ninguna manera se limita a estos. (Stollberg-Rilinger, 2013)

Siguiendo la teoría de los rituales de Emil Durkheim, Douglas Marshall llamó la atención sobre la interacción entre la pertenencia (*belonging*), el comportamiento (*behaviour*) y la creencia (*belief*) en las representaciones rituales. (Marshall, 2002) Con este trasfondo, una ritualidad compartida demuestra ser al menos tan importante para la formación de identidades colectivas como las interpretaciones compartidas de la realidad o las convicciones morales comunes. Existe cierta evidencia de que la ausencia de ritualidad dificulta, si no imposibilita, el surgimiento de identidades colectivas. (Ansorge, 2022)

Esto también aplica para la pertenencia a la Iglesia, y se manifiesta no sólo en la aceptación de la doctrina, en la participación compartida en rituales y en una práctica de motivación cristiana, sino que la pertenencia a la Iglesia, principalmente, adquiere su forma concreta a partir de todo ello, puesto que los rituales tienen un efecto performativo: constituyen identidades eclesiales y estabilizan las pertenencias, esto

aún más a través de la repetición cotidiana que a través de ritos de iniciación puntuales, cuya memoria y sustentabilidad pueden desvanecerse rápidamente.

Hasta qué punto es necesario compartir las doctrinas, rituales y prácticas eclesiales para ser considerado miembro de la Iglesia es, a menudo, objeto de controversia en la actualidad. Tales debates no sólo giran en torno a los requisitos de contratación en las instituciones eclesiales. Más bien, abarcan la vida cotidiana de todos los bautizados católicos. ¿Existe, por ejemplo, un legítimo disenso por parte de los fieles con respecto al mensaje moral del Magisterio de la Iglesia, sin poner en tela de juicio su pertenencia a la Iglesia? ¿Hasta qué punto el “precepto dominical” (ver CIC, § 1248) es una fuente de identidad para los cristianos católicos en la doctrina y en la práctica? ¿Hasta dónde llega la “obediencia de la voluntad y el entendimiento” –esperada por el Magisterio– que la *Professio fidei* exige desde 1989 para acceder a los altos cargos eclesiásticos? (Kongregation für die Glaubenslehre, 1998; Thils y Schneider, 1990, Stanke, 1993) Desde el punto de vista del Magisterio de la Iglesia, la identidad de los creyentes cristianos católicos incluye la aceptación de verdades religiosas; estas han de ser “creídas” (*credenda*) o “tenidas” (*tenenda*). Lo que se quiere decir aquí no es un tener-por-verdadero externo, sino una actitud interior de confianza creyente que está determinada en su autocomprensión y en sus acciones por la revelación divina y su tradición en la Iglesia católica.

Entonces, ¿cómo se relacionan entre sí la pertenencia a la Iglesia y la autonomía del creyente individual? ¿Qué grado de lealtad, incluso de identificación con la Iglesia se requiere, qué distancia crítica se permite, posiblemente incluso se exija? En las confesiones hay diferentes puntos de vista sobre esto. Los cristianos católicos suelen dar mayor importancia a su pertenencia a la Iglesia constituida institucionalmente que sus hermanos evangélicos; por lo tanto, no es infrecuente que acepten un disenso tácito, por ejemplo, sobre el contenido de la enseñanza moral de la Iglesia. (Ahrens, 2022)

Numerosos escritos de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI (1927-2022) tratan de la “verdad del cristianismo” y de su dimensión como fundamento de fe y fuente de identidad. Para Ratzinger, el “poder del cristianismo, que lo convirtió en una religión

mundial, [consistió] en su síntesis de razón, fe y vida” (Ratzinger, 2003, p. 141). En consecuencia, la misión cristiana es convincente cuando la verdad de la doctrina sirve a la identidad de sus destinatarios, proporcionando orientación para la vida cotidiana y pautas para la relación con Dios.

En varias ocasiones en las últimas décadas, la Comisión Teológica Internacional también se ha expresado sobre el carácter vinculante de la doctrina de la Iglesia, por ejemplo, en 1976 en un documento sobre “Magisterio y Teología”, en 1988 sobre la relación entre “La fe y la inculturación”, en 1989 en un documento sobre la “La interpretación de los dogmas” y en 2012 sobre perspectivas, principios y criterios para una “Teología hoy”. (Hallensleben, 2022) En todos los documentos se subraya la tarea de la teología de perfilar e interpretar la verdad de Dios atestiguada en las Sagradas Escrituras como constitutiva del logro de la vida humana y de la cohesión de la sociedad. Sin embargo, de ello no se extraen conclusiones metodológicas: el mundo de la vida de los seres humanos modernos y las diferentes culturas sólo se perciben con cautela como posibles lugares donde se hace audible la voz de Dios en la modernidad. Por lo tanto, la modernidad no es vista como una oportunidad para *aggiornar* la identidad de la teología y la Iglesia.

Por otro lado, cincuenta años después de la conclusión del Concilio Vaticano II se elaboró en París un documento por parte de teólogos de renombre internacional. (L'Évangile au risque des cultures) Peter Hünermann (2015) elogió este documento como memoria y continuación de aquel “nuevo tipo de teología” iniciado por el Concilio Vaticano II. Al establecer una “unidad metodológicamente inseparable de pensamiento y vida”, el texto supera la creciente alienación de la Iglesia y la cultura en la modernidad. Según Hünermann, la teología y la Iglesia obtienen su respectiva determinación desde una unidad “dinámica” y al mismo tiempo “pericorética” de la vida y el pensamiento cristianos.

5. Verdad, realidad y lenguaje

En 1990, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó el documento *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo. (Kongregation für die Glaubenslehre, 2015) Ya en la introducción, “verdad” e “identidad” del ser humano están constitutivamente relacionadas entre sí: “Movido por un amor sin medida, Dios ha querido acercarse al hombre que busca su propia identidad y caminar con él (Lc 24, 15). Lo ha liberado de las insidias del «padre de la mentira» (Jn 8, 44) y lo ha introducido en su intimidad para que encuentre allí, sobreabundantemente, su verdad plena y su verdadera libertad” (n. 2).

La reserva escatológica mencionada en *Donum Veritatis*, según la cual la plenitud de la verdad sólo puede reconocerse en Dios mismo, sitúa el esfuerzo humano por la verdad en un estado de relativa incertidumbre y provisionalidad. Sin embargo, la identidad del ser humano también permanece en la incertidumbre y lo provisional. Pero no sólo eso: todo esfuerzo humano por la verdad sigue siendo hipotético, porque está mediado categorial y lingüísticamente. Pero, ¿cómo, entonces, puede una convicción o doctrina religiosa ser considerada lo suficientemente “verdadera” como para que esté justificado comprenderse a sí mismo a partir de ella y orientar los pensamientos y acciones hacia ella? Entonces, ¿cómo se puede justificar un compromiso existencial, como el que exigen las religiones?

Por supuesto, es posible abandonar por completo la pretensión de verdad. La teología perdería entonces su referencia hasta ahora constitutiva a una realidad trascendente. Las reflexiones del teólogo evangélico vienés Christian Danz parecen apuntar en esta dirección. Para Danz, la teología es “una autodescripción reflexiva del acto de fe en su integración histórica”. Sin embargo, este acto de fe no se entiende principalmente como la orientación del pensamiento y la acción humanos hacia una realidad trascendente, sino más bien como “el hacerse-comprensible del ser humano en su propia historicidad” (Danz, 2013, p. 203s.). Si la teología es, ante todo, “el acontecimiento del hacerse-comprensible del ser humano en su referencia consciente a sí mismo”, entonces los contenidos de la fe también tienen “el estatuto de

autodescripciones del acto de fe y de su certeza” (Danz, 2013, p. 203ss.). De ninguna manera implican el reconocimiento de una realidad sobrenatural o de verdades reveladas de alguna manera.

Danz no niega que es propio de la autoconciencia religiosa referirse a una realidad trascendente. Es tarea de la teología ponerse reflexivamente a la altura de esta referencia a la trascendencia. Por supuesto, la realidad y la definición más precisa de lo que pretende ese trascender aún no está decidido. De hecho, es sorprendente que en la historia del cristianismo se representaran como válidas y verdaderas concepciones muy diferentes de Dios. ¿No indica esto el peligro permanente de que la fe cristiana en la revelación se subordine a preocupaciones que le son ajenas como, por ejemplo, la legitimación de la violencia directa o institucional?

Entonces, ¿Cómo gana certeza la fe? ¿Puede alguna vez cumplirse la pretensión de verdad de la fe cristiana? ¿Por un lado, cómo se puede validar la intuición presupuesta en cada cognición y acción humana de que existe una realidad omnicomprensiva que existe independientemente de la cognición y la acción humanas, y que, por lo tanto, debe considerarse como un criterio de verdad para la autocomprensión religiosa, y, por otro lado, cómo se tiene en cuenta la mediación lingüística de toda cognición y acción? ¿Cómo se puede proponer una realidad independiente del sujeto que no puede ser negada intuitiva y racionalmente en la cognición y, al mismo tiempo, reconocer la mediación categorial de la cognición humana sin caer en el relativismo epistémico?

6. Verdad y certeza de fe

Un debate reciente sobre la pretensión de verdad de la fe ofrece pistas para responder a tales preguntas.¹² (Wendel y Breul, 2020) El consenso entre los oponentes involucrados en el debate es que existe una realidad extramental, en términos teológicos: el mundo, el ser humano y Dios no existen sólo en la imaginación de

¹² Ver también las preguntas críticas de Brüntrup, Göcke, Kreiner, Schärtl y Schneider en Schärtl y Göcke, 2022, p. 43-144.

cerebros aislados, sino que existen realmente.¹³ Pero, ¿cómo puede la conciencia humana obtener un conocimiento de esto que pueda pretender certeza y verdad? A más tardar a partir de Kant se excluye un realismo ingenuo según el cual la realidad se refleja inmediatamente en la conciencia humana. Pero, ¿cómo es concebible un realismo metafísico si no hay una cognición no mediada?

Siguiendo a la filósofa estadounidense Hilary Putnam (1926-2016), Martin Breul opta por un “realismo interno” (Breul, 2020, p. 186-196). Se caracteriza por el hecho de que toma en serio la mediación categorial de la cognición subrayada por Kant. Por lo tanto, el realismo interno no entiende la “verdad” como la representación de una realidad extramental en la conciencia humana. Al mismo tiempo, se aferra a la existencia de una realidad extramental como, por cierto, también fue el caso de Kant.

Decisivo para la posibilidad de hablar de “verdad” en el contexto de la fe, sin embargo, es la idea de que la fe, en su relación con una realidad extramental, no apunta a una cosa objetiva como es el caso, por ejemplo, de las ciencias naturales. Según Saskia Wendel, las creencias religiosas tienen contenidos cognitivos que no son de naturaleza teórica y, sin embargo, pueden discutirse racionalmente. (Wendel, 2020, p. 118-132) Sin embargo, contrariamente a la suposición de Schleiermacher, la fe no puede reducirse a sentimientos o a una moral. Más bien, la fe religiosa es una forma de realización existencial en la que categorías como “fidelidad”, “veracidad” y “reconocimiento” tienen una importancia central.

Así se aborda la dimensión performativa del acto de fe. La verdad de una fe –o más neutralmente dicho: de una convicción religiosa– se demuestra en la respectiva práctica de vida. Las acciones no son verdaderas o falsas en el sentido teórico; pero en un sentido práctico pueden ser calificadas como buenas o malas, justificadas o equivocadas. Según Wendel, decisivo para la valoración de las acciones y la práctica en el entorno vital es la perspectiva general de una vida lograda. Sus criterios, a su vez, surgen de un proceso cultural y social de negociación. Desde una perspectiva teológico-cristiana, aquí es donde entra en juego la tradición de la Iglesia.

¹³ Ver en relación con el experimento mental “Cerebro en un tanque”, las reflexiones críticas de Putnam (1982, p. 5s.).

Pues las acciones y las declaraciones de fe también se revelan en la vida cotidiana, situadas en mundo de la vida, y se vuelven performativamente efectivas. En su ejecución, afirman la existencia de una realidad independiente del sujeto. Con relación a esto, la fe se ocupa de un estilo de vida adecuado y, por lo tanto, de una praxis que, a través de la pregunta por el bien, plantea la cuestión del resultado de la historia individual, así como de la historia en su conjunto. Sólo en esta perspectiva –una perspectiva de esperanza– parece indispensable la existencia de Dios como postulado de la razón práctica. (Wendel, 2022)

De acuerdo con la autocomprensión cristiana, la definición más cercana de Dios en el sentido de un ser moralmente bueno, que se preocupa por la salvación de la humanidad, resulta de la historia de la revelación bíblicamente atestiguada. Pues de la idea de perfección divina uno puede inferir la omnipotencia y omnisciencia de Dios, pero no su bondad. En vista del mal en el mundo, no se puede descartar que Dios se deleite en el sufrimiento de su criatura. Heinrich Heine lo formuló de forma inquietante en una carta del 12 de octubre de 1850 a Heinrich Laube: “Me acuesto acurrucado, día y noche con dolor, y aunque creo en un Dios, a veces no creo en un Dios bueno. La mano de este gran atormentador de animales pesa sobre mí” (Heine, 1965, No. 1047).

Por tanto, no es la evidencia del sufrimiento sino la creencia en la revelación de Dios como amor incondicional que se decide por el ser humano, la razón que permite definir a Dios como moralmente bueno. Los cristianos buscan vivir a la altura de esta determinación en el seguimiento a Jesús. La fe cristiana adquiere así dimensiones políticas. Su explosividad política fue perfilada por Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle y Johann Baptist Metz, entre otros. Los planteos de una teología de la liberación o de una teología feminista, hacen visibles también la dimensión política de una autocomprensión alimentada por fuentes religiosas que apunta a la bondad de Dios como punto final de fuga.

La práctica de la fe confirma que las creencias religiosas pueden considerarse cognitivamente sustanciales. Al basarse en la realidad de Dios, representan un realismo metafísico. Al mismo tiempo, reclaman validez universal: hay que hablar de la

bondad de Dios siempre y bajo todas las circunstancias. En consecuencia, debe juzgarse la realidad y actuar en ella.

Sin embargo, incluso una mirada superficial a las diferentes formas de vida cristiana en la historia y en el presente muestra que, en el marco de una metafísica práctica, una pluralidad de enfoques epistémicos del mundo es ineludible. No hubo ni hay una sola forma de fe cristiana y praxis creyente. Así como todo conocimiento de la realidad está mediado lingüística, simbólica y socialmente, también lo es la orientación creyente de los seres humanos hacia la realidad de Dios y la práctica del discipulado que de allí emerge. Por esta razón, tanto Wendel como Breul abogan por un “realismo sin representación”, sin querer comprometerse con un “antirrealismo” semántico. Desde una perspectiva sensible al lenguaje y al contexto, los enunciados sobre Dios no deben entenderse “como representaciones puras de una realidad trascendente, sino como enunciados sobre la realidad divina requeridos performativamente y postulados en una praxis” (Wendel y Breul, 2022, p. 163).

7. Verdad, identidad y poder

Desde el punto de vista eclesiológico y desde la teología fundamental, esta conclusión puede interpretarse de dos maneras: se puede inferir de ello la necesidad de una interpretación autorizada de la fe bíblicamente atestiguada; sin embargo, también se puede inferir de ello la relatividad de la proclamación magisterial. Ambas conclusiones pueden justificarse racionalmente, sin poder pretender una certeza definitiva e irrefutable. Al final, por tanto, hay que tomar una decisión y, al igual que la mayoría de las decisiones en la vida, no pueden tomarse sin un mayor o menor grado de incertidumbre. (James, 2022, p. 30ss.)

Desde la perspectiva de la fe, ¿no se debe tener en cuenta aquí la asistencia del Espíritu Santo, quien, según el Evangelio de Juan (16, 13), conduce a los creyentes en Cristo “en toda la verdad”? Si no se quiere rechazar la referencia a la acción del Espíritu en la historia de la Iglesia como un intento de legitimación de lo existente, posiblemente motivada ideológicamente, entonces se debe dar suficiente espacio a

una crítica de lo existente. ¿Qué intenciones conscientes o inconscientes están asociadas con las afirmaciones teológicas de la verdad? Además de la sospecha obvia de establecer o estabilizar posiciones de poder, las reivindicaciones de la verdad siempre tienen que ver con la autocomprensión y la identidad de aquellas personas o instituciones que, precisamente, reivindican la verdad. Por lo tanto, cualquier crítica de lo existente debe dirigirse, al mismo tiempo, a sí misma. Después de todo, sus preguntas críticas están sujetas a la misma reserva epistémica que los argumentos alegados por la parte contraria. Sólo aquellos debates que se llevan a cabo francamente y se caracterizan por la disposición fundamental de todas las partes involucradas a dejarse corregir si es necesario, pueden presumiblemente afirmar que corresponden a la realidad de Dios.

Si nos remontamos a la historia de la Iglesia y de la teología, se hace evidente hasta qué punto las determinaciones de la fe cristiana, condicionadas por el tiempo se utilizaron para la adquisición o estabilización de la identidad de la Iglesia. Los acontecimientos del período de la Reforma son ejemplificadores al respecto, teniendo en cuenta todas las confesiones cristianas. Por lo general, las herejías y las divisiones en la Iglesia han surgido no sólo por desacuerdos teológicos, sino que también han tocado de manera decisiva cuestiones de identidad individual y colectiva.

8. Conclusiones

¿Qué se puede obtener teológicamente de todo esto? Debería haber quedado claro hasta qué punto los argumentos teológicos están estrechamente entrelazados con las cuestiones de identidad individual y colectiva. En el contexto temporal del Concilio Vaticano II, Jürgen Habermas llamó la atención sobre el hecho de que todo esfuerzo por adquirir conocimientos está guiado por intereses más o menos conscientes. Tales intereses incluyen también la formación o estabilización de la identidad de aquellos que reclaman la verdad para una determinada interpretación de la realidad. No existe tal cosa como un conocimiento libre de cualquier interés, sostuvo Habermas en ese momento. Al mismo tiempo, formuló como tarea de toda ciencia dar cuenta de sus

respectivas condiciones de posibilidad e intereses. En ese momento, el sociólogo de Frankfurt vio esta demanda realizada exclusivamente en el psicoanálisis; para él, este era el “único ejemplo tangible de una ciencia que tiene en cuenta metódicamente la autorreflexión” (Habermas, 1968, p. 262).

En este contexto, tanto la teología como el Magisterio de la Iglesia harían bien en reflexionar de manera autocrítica sobre sus respectivas pretensiones de verdad. Sólo de esta manera ambas podrían escapar a una sospecha ideológica tanto más evidente cuanto que sus afirmaciones de la realidad no se sitúan en el plano de la verificabilidad empírica. La teología no es ajena a las reflexiones sobre la teoría de la ciencia, que también tematizan sus propios presupuestos para la comprensión.¹⁴ Sin embargo, la conexión subyacente entre la pretensión de verdad asociada con cada afirmación teológica y su función configuradora de identidad parece haber recibido poca atención hasta ahora.

Aunque la función de las religiones no pueda reducirse sin más a la formación de la identidad de individuos y colectivos, las religiones desempeñan un papel esencial en este proceso existencialmente significativo para cada individuo y cada colectivo. (Neuhaus, 1999, p. 67-72) Por supuesto que es posible imaginar procesos de autorrealización y formación de la identidad en los que las religiones no desempeñan ningún papel. Es cierto que esto no afecta al objeto de las presentes consideraciones. Más bien simplemente se sostiene que las creencias y prácticas religiosas juegan un papel esencial en la formación de identidades individuales y colectivas, y que esto también debe tenerse en cuenta en el análisis de las argumentaciones teológicas para evitar la sospecha de una apropiación ideológica de las afirmaciones de verdad. Una teología autorreflexiva debe contemplar la posibilidad de que determinadas posiciones teológicas estén representadas, aunque no de forma exclusiva, porque alimentan aquellas narrativas de las que se nutre una identidad individual o colectiva.

Sólo por razones de estabilización del sistema, las instituciones religiosas tienden a ignorar en gran medida esta posibilidad, porque se entienden a sí mismas como

¹⁴ Ver, entre otras, diversas contribuciones en Kern, Pottmeyer y Seckler, 1988. Además: Pannenberg, 1973; Werbick, 2010; Böttigheimer, 2012; Höhn, 2020.

relacionadas con una realidad que está situada precisamente más allá de todas las realidades del mundo interior. Según esta tesis, la razón humana sólo conoce los comienzos de esta realidad; la certeza surge sólo de lo que, según la convicción cristiana, se llama “revelación”. Sin embargo, en la Iglesia se dan diferentes instancias que disputan por su interpretación. Por muy acertado que sea recordar que la realidad de Dios como el “misterio de fe” trasciende toda comprensión humana, también es importante identificar las formas en que la revelación de Dios para la salvación de los seres humanos se hace accesible a sus destinatarios. Según Peter Hünemann, esto requiere, a su vez, una interacción complementaria de diferentes instancias testimoniales de fe con sus respectivas competencias y responsabilidades en la Iglesia. (Hünemann, 2016)

Sólo cabe afirmar aquí que el término “revelación” es uno de los desafíos más fundamentales a los que se enfrenta la teología posterior a la Ilustración. La sospecha moderna de que la teología cristiana no es más que “teopoesía” no es de ninguna manera fácil de refutar.¹⁵ (Sloterdijk, 2020). Baste señalar aquí que la “revelación” nunca tiene lugar de otra manera que no sea bajo formas culturalmente establecidas. Esta idea no es nueva, sin embargo, a menudo no se ha tenido en cuenta metodológicamente.¹⁶ Ya según Tomás de Aquino († 1274) todo lo conocido está presente en la conciencia del ser humano de una manera humana.¹⁷ Y en palabras de Levinas: “la revelación sucede por medio de aquel que la recibe” (Levinas, 1992, p. 341). Por lo tanto, no hay comprensión de la revelación fuera de las improntas culturales.¹⁸

¹⁵ De todos modos, Sloterdijk concede que las religiones tienen la posibilidad de crear sentido: si la religión tuviera “una función propia, insustituible, intraducible, indispensable, consistiría en atribuirle a la existencia un sentido, un efecto, una aspiración, una relación con la «verdad»” (Sloterdijk, 2020, p. 300).

¹⁶ Y esto a veces por razones teológicas como, por ejemplo, en el caso de Karl Barth y Hans Urs von Balthasar, quienes enfatizan la indeducibilidad de la revelación divina. Conciliar esto con su mediación categorial-lingüística sigue siendo una tarea central de la teología.

¹⁷ “Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis”, o: “Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur”: Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, qu. 75, art. 5, III, qu. 5.

¹⁸ Por “culturas” se entienden aquí –negligentemente abreviadas– sistemas complejos de lenguaje, representaciones simbólicas, narraciones, tradiciones normativas, etc., que estructuran los espacios

Las culturas, por otra parte, están implicadas constitutivamente en la formación de identidades individuales y colectivas pues pueden entenderse, con Ernst Cassirer (1874-1945), como sistemas simbólicos, con la ayuda de los cuales las personas interpretan la realidad que los rodea. (Cassirer, 1985) Las religiones contribuyen a ello de forma significativa. Por lo tanto, la comprensión respectiva de la religión desemboca inevitablemente en la autocomprensión de individuos y colectivos.

El cristianismo no es una excepción. Develar esta conexión, en su mayor parte inconsciente, sería, por lo tanto, la tarea de una teología que se esclarece a sí misma. Esto no significa de ninguna manera que la teología se transforme en psicología. Por el contrario, hay que reforzar la fuerza de los argumentos contra tal reduccionismo: aquí radica el impulso válido y duradero legado por Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) a la teología cristiana. La indagación autocrítica sobre posibles motivos o funciones subyacentes de los argumentos puede poner de manifiesto el peso de los respectivos argumentos en el contexto de los debates teológicos y, así, hacerlos valer en primer lugar. El hecho de que los argumentos teológicos nunca carezcan de referencia a la respectiva autocomprensión presupuesta de los disputantes –debido al entrelazamiento entre revelación y cultura, por un lado, y la formación de la identidad y la cultura, por el otro– no puede ser en ningún caso motivo para abstenerse de cuestionar críticamente sobre su función al servicio de la formación de la identidad individual o colectiva.

En última instancia, se trata de la autorrelativización de las pretensiones teológicamente fundamentadas de la verdad. El respeto por la realidad de Dios, que está mucho más allá que cualquier medida o facultad humana de conocimiento, debería requerir modestia teológica. E incluso si, según la autocomprensión católica, a la Iglesia en su conjunto o a las personas individuales dentro de ella, se les concede un acceso privilegiado a la verdad de Dios, del mundo y del ser humano, no debería quedar sin respuesta la pregunta crítica de si ciertas doctrinas o decisiones no pueden estar moldeadas también por motivos que no pueden reclamar una verdad

vitales de las personas. Los debates académicos sobre el concepto de cultura son incalculables, llenan bibliotecas.

incondicional por la única razón de que simplemente sirven a la formación de la identidad individual o colectiva.

El hecho de que así sea es inevitable debido a la constitución antropológica del ser humano, y de ninguna manera es censurable en vista de la formación de la identidad que se le ha dado. En el sentido de la honestidad teológica, sin embargo, es indispensable cuestionar críticamente las afirmaciones de verdad para saber si es posible que en ella estén operando procesos que sirvan a la formación o estabilización de identidades individuales o colectivas. La autorreflexividad crítica está al servicio de la claridad de los argumentos teológicos. Y también debería contribuir a recuperar, al menos en cierta medida, la credibilidad que la Iglesia ha perdido en los últimos años. Es obvio que, en este contexto, también habría que debatir las disposiciones de la legislación eclesiástica vigente. (Merks, 2014) Y finalmente: con la defensa de una teología autocrítica, debería mencionarse también una preocupación central de Peter Hünermann, pues, para él, el “discernimiento de espíritu” está señalando el camino hacia la verdad de la fe y la identidad de la Iglesia.

Referencias

- Ahrens, P.-A. (2022). *Kirchenaustritte seit 2018: Wege und Anlässe. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativbefragung* (SI-Studien aktuell 1). Wiesbaden: Nomos.
- Ansorge, D. (2022). Im Schatten der Nationen: Überlegungen zum Defizit einer gesamteuropäischen Ritualität. En M. Kirschner (Ed.), *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive* (págs. 181-194). Baden-Baden: Nomos.
- Assmann, J. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Edition Akzente). München: Carl Hanser.
- Assmann, J. (2016). *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus.
- Böttigheimer, Chr. (2012). *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*. Freiburg. Herder.

- Breul, M. (2020). Eine Kritik des metaphysikalischen Realismus. En S. Wendel y M. Breul (Eds.), *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie* (págs. 162.-269). Freiburg: Herder.
- Cassirer, E. (1985). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (orig. 1923) (2da ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Danz, Chr. (2013). *Grundprobleme der Christologie*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Enxing, J. (2018). *Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung*. Ostfildern: M. Grünewald.
- Erikson, E. (1966). *Identität und Lebenszyklus (1959). Drei Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Graf, F. W. (2004). *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Grillmeier, A. (1982). *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (T. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1) (2da ed.). Freiburg: Herder.
- Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1989). Individuierung durch Vergesellschaftung. Acerca de la teoría de la subjetividad de G. H. Meads Theorie der Subjektivität. En J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (3ra ed.) (págs. 187-241). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hallensleben, B. (Ed.) (2022). *Theologie in weltkirchlicher Verantwortung. Die Dokumente der Internationalen Theologischen Kommission (1969-2020)* (Studia oecumenica Friburgensia 100). Münster: Aschendorff.
- Hauswald, R., D. Schubbe y J. Lemanski (Eds.) (2013). *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*. Hamburg: Meiner.
- Heine, H. (1965). *Briefe* (T. 1) (Ed. por F. Hirth). Mainz / Berlin: Florian Kupferberg.
- Höhn, H.-J. (2020). *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*. Würzburg: Echter Verlag.
- Hünemann, P. (2004). Kommentar zu LG 8. En B. J. Hilberath y P. Hünemann (Eds.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (T. 2). Freiburg: Herder.
- Hünemann, P. (2015). Neue Gestalt der Theologie?. *Herder-Korrespondenz*, 69 (8), 26-29.
- Hünemann, P. (2016). *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung* (Quaestiones disputatae 274). Freiburg: Herder.
- Hünemann, p. (2022). Sehen – Urteilen – endlich Handeln. *Herder-Korrespondenz*, 76 (11), 13-15.

- James, W. (2022). *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben* (engl./dt.) (ed. por M. Jung) (Great papers Philosophie 14247). Ditzingen: Reclam.
- Kern, W. H. J. Pottmeyer y M. Seckler (Eds.). (1988). *Handbuch der Fundamentaltheologie* (Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre). Freiburg: Herder.
- Kongregation für die Glaubenslehre (1998). *Lehramtliche Stellungnahmen zur „Professio fidei“* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 14). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Kongregation für die Glaubenslehre (Ed.) (2015). *Dokumente seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. (2da ed.) (1966-2013). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Levinas, E. (1992). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg-München: Alber.
- Marshall, D. A. (2002). Behaviour, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice. *Sociological Theory*, 20 (3), 360-380.
- Mead, G. H. (1968). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Orig. 1934). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Menke, K.-H. (2012). *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet.
- Merks, K.-W. (2014). Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des ius divinum (mit einem Postskriptum). En St. Goertz y M. Striet (Eds.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Katholizismus im Umbruch 2) (págs. 9-90). Freiburg: Herder.
- Meuter, N. (2011). Identität. En P. Kolmer y A. G. Wildfeuer (Eds.), *Neues Handbuch Philosophischer Grundbegriffe* (T. 2). (págs. 1199-1215). Freiburg-München: Alber.
- Neuhaus, G. (1999). *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“* (Quaestiones disputatae 175). Freiburg: Alber.
- Nordhofen, E. (1993). *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie*. Würzburg: Echter.
- Nordhofen, E. (2018). *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*. Freiburg: Herder.
- Ohme, H. (2020). Rom, der *Tomus Leonis* und das 6. Ökumenische Konzil (680/681). *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 24, 289-354.
- Pannenberg, W. (1973). *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pannenberg, W. (1983). *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

- Papst Benedikt XVI. y K. Koch (2012). *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*. Trier: Paulinus.
- Putnam, H. (1982). *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (orig. 1981). Frankfurt
- Ratzinger, J. / Benedikt XVI. (2003). *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg: Herder.
- Ricœur, P. (1983). *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*. Paderborn: Fink. / Ricœur, P. (1988). *Übergänge* 18,1. München: Fink.
- Ricœur, P. (1990). *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink. / Ricœur, P. (2005). *Übergänge* 26 (2da ed.). München: Fink.
- Röd, W. (2004). Omnis determinatio est negatio. En J. Bromand (Ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie* (págs. 478 – 489). Berlin: Akademie Verlag.
- Sand, Sh. (2010). *Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*. Berlin: Propyläen Verlag.
- Schärtl, Th. y B. P. Göcke (Eds.) (2022). Realismus und Antirealismus in der Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 144 (1).
- Schneider, M. (1997). *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung* (Schriftenreihe des Patristischen Zentrums Koinonia – Oriens 44). Sankt Ottilien: EOS Editions.
- Sen, A. (2007). *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt* (3ra ed.). München: Beck.
- Sieghart, G. (1999). Identität/Gleichheit. En H. J. Sandkühler y D. Pätzold (Eds.), *Enzyklopädie Philosophie* (T. 1) (págs. 603-607). Hamburg: Felix Meiner.
- Sloterdijk, P. (2020). *Den Himmel zum Sprechen bringen. Elemente der Theopoesie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stanke, G. (1993). *Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes. Zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt* (Fuldaer Hochschulschriften 19). Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Stock, A. (2014). *Poetische Dogmatik: Ekklesiologie 1*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Stollberg-Rilinger, B. (2013). *Rituale* (Historische Einführungen 16). Frankfurt am Main: Campus.
- Taylor, Ch. (1996). *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (orig. 1989). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thils, G. y Th. Schneider (1990). *Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger*. Mainz: Grünewald.
- Wagner, D. (2019). *Spirituellem Missbrauch in der katholischen Kirche*. Freiburg: Herder.

Wendel, S. (2020). In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik. En S. Wendel y M. Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie* (págs. 17-155). Freiburg: Herder.

Wendel, S. (2022). Erste Philosophie im Horizont praktischer Vernunft. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 144, 5-21.

Wendel, S. y M. Breul (2020). *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*. Freiburg: Herder.

Wendel, S. y M. Breul (2022). Replik. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 144 (1), 145-164.

Werbick, J. (2010). *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*. Freiburg: Herder.

Yuval, I. (2007). *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4). Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.