

Iglesia de Cristo/Iglesia Católica: Acercamiento Histórico- Sistemático a la Interpretación Católica de la Fórmula «*Subsistit In*»*

[Artículos]

Erik Julián Herrera Tovar**

Sergio Alberto Chacón Sánchez***

Recepción: 08 de abril de 2021

Aprobación: 10 de mayo de 2021

Citar como:

Herrera Tovar, E. J., y Chacón Sánchez, S. A. (2021). Iglesia de Cristo/Iglesia Católica: acercamiento histórico sistemático a la interpretación católica de la fórmula "subsistit in". *Albertus Magnus*, XII(2).
<https://doi.org/10.15332/25005413.xxxx>



En edición

* Artículo de investigación producto del Semillero de Investigación Koinonía. Teología Cristiana Oriental y Ecumenismo, de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

** Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Correo institucional: erikherrera@usantotomas.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-5217>; CvLAC: <https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/EnRecursoHumano/inicio.do>

*** Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Correo institucional: Sergiochacon@usantotomas.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4080-3257>; CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001658977

Resumen

Es indiscutible que el Vaticano II significó un importante cambio de paradigma de grandes dimensiones para la Iglesia Católica en lo concerniente al diálogo interconfesional y a la eclesiología subyacente a su propuesta ecuménica. La Constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG) es uno de los documentos centrales del Vaticano II y fue pensada como un primer paso para una nueva era de autocomprensión de la Iglesia. Es en este sentido que analizaremos la tan discutida y controversial declaración «*subsistit in*» de LG 8 como reemplazo del «*est*» del Vaticano I, así como sus implicaciones dogmáticas, eclesiales, pastorales.

Palabras clave: ecumenismo, eclesiología, *subsistit in*, *est*, Vaticano II.

Introducción

En nuestro análisis sobre el tránsito de «*est*» a «*subsistit in*», dos serán los ejes rectores que lo articularán: i) la interpretación de los conceptos «*Ecclesia Christi*» y «*Ecclesia Catholica*», así como la relación hermenéutica que se establece entre ambos, y ii) el «*subsistit in*» como puente de sentido hermenéutico en esta relación. Como aproximación inicial y punto de partida para la comprensión conceptual, nos remitiremos a la LG 8 en el fin de saber qué se entiende allí por «*Ecclesia Christi*» y por «*Ecclesia Catholica*»¹. Por «*Ecclesia Christi*» la Constitución comprende la Iglesia instituida y mantenida por Cristo, «comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible», medio de Cristo para dar la verdad y la gracia, compuesta tanto por «la sociedad provista de órganos jerárquicos», como por «el Cuerpo místico de Cristo», «la asamblea visible y la comunidad espiritual» o sea elementos divinos y

¹ Puesto que este es sólo un apunte metodológico, dejaremos las definiciones más concretas de ambos términos para cuando tratemos la eclesiología del Vaticano II

humanos como el Verbo encarnado. Esta Iglesia de Cristo es la confesada en el Credo Nicenoconstantinopolitano, encomendada a Pedro y confiada a él y a los demás apóstoles para gobernarla y difundirla, erigida como columna y fundamento de la verdad, y finalmente «establecida y organizada en este mundo como una sociedad».

Respecto del concepto «*Ecclesia Catholica*», la LG 8 hace dos acepciones de la palabra «católica», siendo la primera la Iglesia confesada del Credo Nicenoconstantinopolitano, es decir la Iglesia universal, presente en toda la faz de la tierra —tal como veremos más adelante—. El segundo sentido aterriza el anterior concepto «Iglesia de Cristo» en su dimensión concreta inmanentista, al afirmar una Iglesia Católica «establecida y organizada en este mundo como sociedad (...), gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él», remitiéndonos a la actual Iglesia Católica Romana. Es a partir de esta doble distinción hecha por LG 8 que rastreamos las comprensiones e interpretaciones a lo largo de la historia eclesial.

En lo que sigue se intentará un breve recorrido histórico al tratado eclesiológico desde los Padres de la Iglesia hasta Vaticano II, en los diferentes abordajes a la eclesiología, tanto en su dimensión ontológica (mística y sacramental) como en su acepción de concreción organizativa y jurídica. Sobre el Concilio Vaticano II nos detendremos en la mencionada Constitución *Lumen gentium* y en algunas discusiones del posconcilio alrededor de la interpretación continuista y discontinuista del *subsistit in*. Finalmente, a manera de conclusiones, propondremos una síntesis del estado actual de las corrientes hermenéuticas, perfilando su principales argumentos, los puntos de encuentro entre ellas y las cuestiones que dejan abiertas como prolegómenos para posteriores desarrollos.

El informe vaticano de 2001 afirma: «Prácticamente todos los estudios ecuménicos referidos al primado papal abogan a favor de una relectura, de una reinterpretación o de una re-recepción de las dos definiciones del Concilio Vaticano I a la luz de la única y entera tradición de la Iglesia, que engloba las definiciones de los primeros concilios ecuménicos, la eclesiología de comunión del primer milenio, las mejores experiencias del segundo milenio y algunas ideas fundamentales del Concilio Vaticano II (*subsistit in* , colegialidad, Iglesias locales, comunión real pero incompleta).» (Schickendantz, 2009, 85).

Histórico del Tratado Eclesiológico

La Iglesia ha sido definida y abordada de diversas maneras desde las primeras décadas post-pascuales, aunque siendo objeto de un tratado exhaustivo sólo hasta el medievo. El Concilio Vaticano II ha intentado dar los puntos fundamentales para un posterior desarrollo de una eclesiología más concreta y exhaustiva que recopile la historia y tradición al respecto: «La Iglesia debe definirse a sí misma, debe extraer de su conciencia genuina la doctrina que el Espíritu Santo le dicta» (Vaticano II, 1967, 1025). Pero debido a la novedad que significan esos nuevos puntos de arranque, se ha generado una crisis de identidad respecto a la pregunta «¿Qué es la Iglesia?», ya que las respuestas difieren dependiendo el sector que las responda y el método que emplee para formularlas; por lo tanto se puede apuntar que: «la historia del cristianismo y de la misma Iglesia católica es la de los distintos conflictos de interpretaciones que se han dado en el seno de la comunidad» (Estrada, 1985, p. 19, 22). Es así que en este primer momento trazaremos sucintamente las líneas y perspectivas principales de las diferentes auto-interpretaciones a lo largo de la historia cristiana, las cuales pueden ser tanto teológicas, como sociológicas, históricas, explícitas o implícitas.

Historia Previa al Concilio Vaticano II

Tratamiento «Sacramental y Mistérico»

Este es el tratamiento que se da desde la época patristica hasta los tiempos del medioevo, y se caracteriza principalmente porque «aunque los Padres de la Iglesia no elaboraron un tratado específico sobre la eclesiología, aportaron algunas contribuciones básicas para la comprensión de la naturaleza, la misión y la forma de la Iglesia» (Müller, 2009, p. 608) «a partir de la vivencia de la Iglesia como comunión sacramental y comunidad de caridad» (Pié-Ninot, 2015, p. 51). La capitalidad de la celebración litúrgica expresa esto plenamente, tal como diría Próspero de Aquitania (463), con el mismo espíritu de Tertuliano, Cipriano y Agustín: «*Lex orandi statuat lex credendi*» (la ley en el orar establezca la ley en el creer); vital elemento entonces para comprender la eclesiología patristica es pensarla desde la óptica sacramental y misterica, con la Iglesia germinando de la sangre y el agua, bautismo y eucaristía, de Jesús (Pié-Ninot, 2015, p. 64, 65).

En este sentido podríamos distinguir dos claves de interpretación: i) Bautismal: el sacramento del bautismo incorpora *en* el Pueblo de Dios/Cuerpo de Cristo, el cual es como un arca que salva (Cipriano *Ep.* 75, 15, 2), y es tanto Designio Universal como mestiza (Pié-Ninot, 2015, p. 65-67). ii) Eucarística: la Eclesiología en clave eucarística es la que permite ver a la Iglesia moldeada desde la eucaristía regulando incluso la primacía romana; seguido en la edad media, el pensamiento de Agustín deriva en la afirmación de que «La eucaristía realiza la Iglesia, la Iglesia realiza la eucaristía» (cf. *Contra Faustum*, 12, 20)². El sacramento del orden, a su

² Importante es notar que en la Edad Media se pasó de llamar «cuerpo místico» a la Iglesia en lugar de a la eucaristía, generando un desplazamiento del sentido eucarístico al jurídico

vez, tiene un papel primordial en la eclesiología del primer milenio, pues los obispos son llamados «sucesores de los apóstoles», calificación de la que deriva su «Espíritu de gobierno» articulador del cuerpo místico, en cuanto sacramento, es decir derivado de la eucaristía, y de guardianes de la tradición apostólica (Pié-Ninot, 2015, p. 67-69; O'Collins y Farrugia, 2007, p. 429), esto se ve en la «regula fidei» de Ireneo, la unidad de disciplina en Tertuliano, en el obispo como signo y fundamento en Cipriano, y la «cathedra Petri» de Optato de Milevi (Padovese, 2000, p. 129-134, 137-138). La escolástica «entiende a la Iglesia como fruto de la acción salvífica de Cristo» (Pié-Ninot, 2015, 70, 71). Para los autores patristicos la Iglesia es más un «nosotros» que «una realidad suprapersonal, una institución en la que encontrar los medios de la salvación» (Padovese, 2000, p. 140)³.

La viviente tradición apostólica, atestiguada por la predicación, enseñanza y costumbre-liturgia, garantizada por la sucesión apostólica, guía episcopal y la unidad de confesión y sacramentos, es ampliamente caracterizada y estipulada por Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Optato de Milevi y Agustín (Padovese, 2000, p. 127-141), entre otros, como criterios que validan la *communio universal* de todas las comunidades entendidas no como grupos separados sino como «la unidad subyacente en el misterio de la

En edición

³ De este espíritu eclesiológico del primer milenio cristiano se pueden extraer varios elementos: i) la fe en la Iglesia o fe eclesial (Pié-Ninot, 2015, p. 52, 53); ii) la Iglesia eucarística, o católica (καθολικὴ ἐκκλησία), ya que «la comunidad eucarística es exactamente lo mismo que [...] toda la Iglesia unida en Cristo» (p. 55), en la que el obispo de Roma es el presidente en el amor, primero en testimonio y no en jurisdicción, para la concordia de todas las Iglesias (p. 56), y la Iglesia local es el modelo de la universal con el Colegio episcopal como «vicario de Cristo» y Pedro como «primus inter pares» (p. 56, 57). iii) Iglesia Madre, quien, como primera creatura, enseña y conduce a quienes ella engendra del Padre y del Hijo por los sacramentos, a los cuales sustenta como convocadora-congregadora y convocada-congregada, portadora de la salvación, la palabra y la fe: la Iglesia que engendra (Ecclesia de Trinitate) a la Iglesia (Ecclesia ex hominibus); (p. 61-62). Y por último, iv) María imagen de la Iglesia, elemento desarrollado de una forma «eclesiotípica» en la época patristica, (p. 63).

Iglesia» (Müller, 2009, p. 608), unidad no solo jurídica ni territorial sino también sacramental, o sea Dios-Iglesia y la comunión de los santos: Iglesia Celeste e Iglesia Terrena.

Desde esta perspectiva sacramento-mistérica de la Iglesia y de su unidad católica en sentido terreno-territorial y terreno-celeste, podríamos decir que por «*Ecclesia Christi*» se entiende a la misma «*Ecclesia Catholica*»; hay una identificación plena⁴. La «*Ecclesia Christi*» es la Iglesia de la eucaristía, y la Iglesia que celebra la eucaristía es la «*Ecclesia Catholica*», local y total: «La eucaristía realiza la Iglesia, la Iglesia realiza la eucaristía (*Eucharistia facit Ecclesiam, Ecclesia facit Eucharistiam*, cf. *Contra Faustum*, 12, 20, citado por LG 26)» (Pié-Ninot, 2015, p. 68), puesto que no se restringen a una definición jurídica ninguna de las dos.

Tratamiento «Jurídico» y «Apologético»

Esta perspectiva se generó debido a las disputas entre gobernantes y el papado desde la «reforma gregoriana», específicamente con «los tres papas más significativos de este tiempo: Gregorio VII (1073-1085), Inocencio III (1198-1216) y Bonifacio VIII (1294-1303)» (Pie-Ninot, 2015, p. 35-37). En el siglo XI los reinos europeos se afianzan en torno al emperador y al rey, derivando esto en una disputa entre papistas y realistas que en el siglo XIV se produjo de manera más significativa gracias a dos factores: la introducción del estudio del derecho romano en el siglo XII, y el redescubrimiento en el siglo XIII de la Política de Aristóteles que influyó en la comprensión filosófica sobre el Estado y paulatinamente en la

⁴ Pié-Ninot comenta: «En la etapa inicial patristica, el adjetivo «católica» -*kat'holon*, que significa «según el todo»- es aplicado a la Iglesia por primera vez con un doble significado: el referido a su extensión geográfica «Universal» frente a las Iglesias locales (*Mart. Palic.* VIII, 1; XIX, 2: *katholikê* = «Universal»), y el indicativo de ser «la verdadera», la «ortodoxa», es decir, «total», «completa» y «entera» en oposición a las sectas y herejías (*Mart. Palic.* XVI, 2: *katholikê* = «ortodoxa»)» (p. 55)

relación de éste con la Iglesia. En la Edad Media se solía asociar los 2 poderes con las «dos espadas» de Lc 22,38. Bonifacio VIII recurrió a esta imagen, pero afirmando que el poder espiritual debía controlar también el temporal -él murió un mes después de que mercenarios enviados por el rey francés lo secuestraron llegando al punto de abofetearlo- (O'Collins, 2007, p. 437).

Con Gregorio VII e Inocencio III se da la llamada «reforma gregoriana» con la que comienza y llega a su cenit la teocracia pontificia que tendrá vigencia hasta Bonifacio VIII quien le pone fin; no obstante en el tiempo de éste último se dan «formulaciones decisivas para la eclesiología futura como «plenitud de potestad» (*plenitudo potestatis*) y «cabeza de la Iglesia» (*caput Ecclesiae*), aplicadas al Papa, y «parte de responsabilidad» (*pars sollicitudinis*), a los obispos» (p. 35).

Hasta el siglo XV se entendió a la Iglesia como «sociedad unificada, gobernada por el Papa que la dirige como obispo universal [...] cada vez más asimilada al estilo jurídico de un Estado y una monarquía» (p. 37). En el contexto del cisma de Occidente, Martín V en el decreto *Haec Sancta* dice que tiene como intención buscar la «unión y reforma de la Iglesia de Dios en la cabeza y en los miembros». Este lenguaje refleja la visión de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo único, unido y visible (O'Collins, 2007, p. 437).

Con la Reforma protestante surge, por parte de la Contrarreforma, un «nuevo tratado teológico de eclesiología apologética que se impondrá en todos los centros de estudios a partir del siglo XVI». La Reforma, en su intento de imitar a la Iglesia Primitiva, rechaza todas las especulaciones y formulaciones medievales en el tema eclesiológico, tales como: sacramentos, estado clerical, plenipotestad papal, etc., mientras que la

Contrarreforma sostendrá la fidelidad a esta tradición como «fidelidad y obediencia a la Iglesia».

El Concilio de Trento (1545-1563) sólo ofrece una formulación eclesiológica que es el credo niceno-constantinopolitano al decir «Creo... la Iglesia, una, santa, católica y apostólica» (COD 662, 35s); también hace presente el objetivo de la «reforma gregoriana sobre la diferencia entre orden y jurisdicción en el episcopado, lo que comportó un progresivo distanciamiento entre la realidad sacramental y el orden social de la Iglesia», siendo la eucaristía desplazada por la jurisdicción romana como punto central eclesiológico, y junto al suceso de la Contrarreforma, cuestiones como la dialéctica entre cuerpo jurídico visible y comunidad espiritual terminaron en: el desplazamiento de esta cuestión al ámbito de confrontación entre Iglesia católica e Iglesia protestante, lo que derivó en la definición de la Iglesia católica, en tanto sociedad visible, como la Iglesia verdadera (Pié-Ninot, 2015, p. 42, 43).

En tiempo de la Contrarreforma, el rector del Colegio Romano, Roberto Belarmino (1542-1621), fue pionero en la cuestión de la eclesiología apologética con su obra *De Controversiis* (1586-1593), la cual fue tomada como la postura oficial respecto de la Iglesia hasta el Vaticano II. En su obra resalta: la visibilidad de la Iglesia, tan real como la de las naciones del mundo, y la necesidad de la obediencia a la jerarquía eclesial, especialmente la del Papa, como requisito para pertenecer a la Iglesia (Pié-Ninot, 2015, p. 43-48).

De esta manera encontramos que por distintos motivos, muchas veces no estrictamente teológicos, la iglesia católica desarrolló una eclesiología muy distinta a la que existía en el primer milenio, y desde los tiempos del cisma de Oriente y Occidente (siglo XI) atravesando toda la escolástica se

enfaticó especialmente en el primado petrino y en la jurisdicción universal del papa (Illanes y Sarayana, 1995, p. 101, 102).

Eclesiología Vaticano I

Desde el siglo XIX hubo varios movimientos de reforma que muchas veces se interconectaban, no todos de origen o carácter académico; entre ellos está uno que reinterpreta la naturaleza y misión de la Iglesia, cuya primera figura visible fue J. A. Möhler (1796-1838) quien con su trabajo de vuelta a las fuentes patrísticas propone una nueva visión eclesiológica que resaltaba la comunalidad eucarístico-mistérica tan característica de la época patrística⁵ (Pié-Ninot, 2015, p. 72).

El Concilio Vaticano I fue influenciado de manera clara y notable por el francés Joseph de Maistre en lo concerniente a la autoridad papal. Este autor, frente a un mundo sacudido por la revolución, presenta al Papa como una monarquía absoluta en el que se apoya toda la Iglesia, con una autoridad inapelable e infalible que podría contener los abusos de los estados (O'Collins, 2007, p. 443). Se plantea a la Iglesia como sociedad perfecta, continuación del modelo jurídico de la contrarreforma de Trento, esto debido a la pérdida del poder temporal del papa en el siglo XIX y XX. Con el fin de proteger a la comunidad creyente tanto de los ataques a la institución como de los ataques de las nuevas mentalidades modernas, este modelo eclesiológico resaltaba la dimensión visible de la Iglesia y se la planteaba como la describió Pío IX en la *Carta Encíclica Vehementer Nos*: «Pues esta sociedad es por su propia fuerza y naturaleza *desigual*. Se compone, por tanto, de un orden doble de personas [...] los que están colocados en los varios grados de la jerarquía y la multitud de los fieles»

⁵ Otros, como A. Gréa con su retoma de la eclesiología ignaciana de la Iglesia local que reposa en su obispo.

(n. 8); esta definición estuvo muy presente en el magisterio de León XIII y Pío X y en los manuales de teología del siglo XIX y principios del XX; la Iglesia es pues sociedad perfecta, desigual y jerárquica, en contraposición a las ideas de igualdad y democracia de la época, en cuanto goza de los mismos poderes judicial, ejecutivo y legislativo como los demás estados (Estrada, 1985, pp. 29-31).

En el proemio de la Constitución Dogmática *Dei Filius* el Concilio Vaticano I se refirió a la Iglesia como «Cuerpo místico de Cristo» al decir que Trento había dado paso a una renovación «en todo el Cuerpo místico de Cristo» entre las que se encuentran «una comunión más estrecha entre los miembros con la cabeza visible» (COD 804). Esto se comprendía como comunión entre el Papa y los demás miembros de la Iglesia Católica, mas no como comunión con los protestantes (O'Collins, 2007, p. 444).

La segunda Constitución del concilio, la *Pastor Aeternus*, no habla de estas categorías, pero expone dos temas claves para el papado de esta época y de los años posteriores: la primacía de la jurisdicción del pontífice y la infalibilidad papal. El primer tema se comprende de tal modo que el Papa tiene jurisdicción sobre la Iglesia Universal dado que esta fue otorgada a Pedro por Jesús. Está asociada al papado y no le es conferida por ninguna instancia humana, además le da la potestad de actuar en las Iglesias locales sin autorización del obispo, pero sin que esto niegue su misión y ministerio en la Iglesia (O'Collins, 2007, p. 444). El otro tema es la infalibilidad papal. El Concilio califica de «dogma divinamente revelado» que el papa «por la asistencia divina prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad [...] en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres» (DH 3074). Pero esto sólo se da cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando define por su suprema autoridad apostólica y no por su ministerio ordinario (O'Collins, 2007,

p. 446). Podría decirse entonces que la eclesiología del Vaticano I es el culmen del modelo Jurídico del segundo milenio cristiano.

Redimensión Eclesiológica del Vaticano II: Constitución dogmática *Lumen Gentium*⁶

El Concilio Vaticano II es la síntesis entre una gran oleada renovadora intraeclesial y un sector inmovilista, dos posturas opuestas en todas las dimensiones eclesiales, aunque ninguna uniforme. El Concilio fue pensado con la intención de hacer que la Iglesia estuviera atenta a los signos de los tiempos; fue un Concilio cuyo propósito no era algún tema en específico, ni la solución de algún problema eclesial particular, por el contrario, debido a esta misma libertad de la que gozaba, se deseaba un Concilio que fuera un «*aggiornamento*» o «puesta al día», una toma de conciencia sobre la propia identidad de la Iglesia, en su quehacer y en la necesidad de renovarse, especialmente en cuanto al método teológico de deductivo a inductivo, y renovar al mundo (Alberigo, et al, 1999, p. 156-158; Izquierdo, 2012, p. 18; Schickendantz, 2013, p. 54-87). Así podría decirse que el paso del anatema al diálogo constituye el verdadero espíritu de un concilio que el propio Pablo VI definió como «el concilio del diálogo», la revivificación de una Iglesia decadente como él dijera, y, en palabras de Rahner, como el paso de una Iglesia occidental a una mundial (Perez, 2014, 21).

Algunos temas principales de la eclesiología del concilio son: «misterio, comunión, misión, realización local, asamblea eucarística» (Blazquez, 1991, p. 16). Cada uno de estos aspectos eclesiológicos pueden ser comprendidos desde tres perspectivas: «la Iglesia como sociedad, como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios» (Estrada, 1985, p. 28). El

⁶ O'Connell El Catolicismo p. 449-ss

ecumenismo, una de las tareas sustanciales y urgentes planteadas por el concilio, debe ser también asumido desde esta triple perspectiva, desde la paradoja: «*Ecclesia extra ecclesiam*» (Villar, 2012, p. 227).

La visión eclesiológica jurídica buscó defender a la Iglesia de los estados modernos, pero desde el mismo siglo XIX se intentó hacer una eclesiología más fundamentada en la Biblia, y de naturaleza y misión más teológica, en cierta medida un objetivo ya buscado desde la *Mystici Corporis* que planteó dos aspectos: la Iglesia en la economía de la salvación, y la integración de lo humano y lo divino, lo histórico y lo espiritual en la Iglesia desde el análisis de la sacramentalidad. Ambas cuestiones son expuestas desde la dimensión del misterio, del concepto pueblo de Dios, de la universalidad de la vocación a la santidad, de la tarea episcopal, y de la idea misma de colegialidad y comunión. De este modo la Iglesia es relativa al Reino siendo su semilla y LG manifiesta su deber de llamar a todos los que estén dispuestos a recibir la Buena Nueva (Aranda, Lluch & Herrera, 2014, p. 277, 278). El asunto de la concordancia o ruptura respecto de las eclesiologías precedentes es uno de los temas más discutidos alrededor del Vaticano II y especialmente de la LG; en este sentido, la historia misma de la redacción de LG puede esclarecer la cuestión.

Respecto de la LG, Schelkens (2008) traza la historia de su redacción, que inició con el esquema *De Ecclesia*, presentado en la primera sesión por la Comisión Teológica, presidida por el Cardenal Alfredo Ottaviani y siendo su secretario Sebastian Tromp. Este esquema fue severamente criticado por los padres conciliares. Algunos ensayos, llamados «esquemas de reemplazo», elaborados por los teólogos auxiliares de los Obispos, que asumían a menudo una teología menos escolástica y manualística, ayudaron a su cambio. Uno de estos esquemas fue el de Gerard Philips, hecho secretario adjunto de la Comisión Doctrinal en diciembre de 1963, quien, en el octubre de 1962, lo redactó a petición del Cardenal Leo Jozef

Suenens y consultando a Yves Congar, Carlo Colombo, Karl Rahner, Joseph Ratzinger y Gustave Thils. Su origen se remonta a sus notas personales durante el Concilio⁷, en las que si bien no utiliza ninguno de los dos verbos (*esse* o *subsistere*, sino *à savoir/es decir*), podría creerse que hace una identificación plena entre «Iglesia de Cristo» e «Iglesia Católica». Sin embargo, en unas notas personales de noviembre de 1962 comenta este «*es decir*»: «Insertando el pasaje “la Iglesia Católica a la cual llamamos romana”, deseamos indicar dónde es encontrada la verdadera Iglesia, sin poner al mismo nivel las propiedades inherentes en la Iglesia – como se indica en el Credo– y la designación concreta de la Iglesia por razones de esta unión con el Pontífice romano» (Philips citado por Schelkens, 2008, p. 885).

Este esquema, y el «*à savoir*», de Philips no fueron discutidos en la primera sesión, pero siete obispos de la Comisión Doctrinal, en 1963 adoptaron el ensayo de Philips como base de la revisión del esquema para una futura sesión: este «*à savoir*» fue entonces el primer paso hacia el «*subsistit in*». Sin embargo, se decidió que en la futura redacción la Comisión debería pensar en el esquema del Arzobispo Pietro Parente y los preparados por los teólogos de Chile, Francia y Alemania. En marzo de 1963 la Comisión Doctrinal tuvo una plenaria y el esquema de Philips fue aceptado sin cambios, pero en este mismo mes, anticipando la segunda

⁷ Su segunda versión en francés contenía el siguiente párrafo: «Esta Iglesia celestial, animada, unificada y santificada por el Espíritu, es una comunidad de gracia y amor, establecida en este mundo como una sociedad organizada, es decir la Iglesia Católica a la cual llamamos romana». Pero la traducción inicial era: «Por tanto en la revelación “la Iglesia” y “el Cuerpo de Cristo” no sólo significan la comunidad peregrinante en la tierra, sino que la Iglesia es duradera para siempre y se consumará en la gloria. La Comunidad en la tierra es idéntica a la Iglesia celeste, cuya anticipación real constituye». El latín original de la versión en francés, que es el esquema de la constitución *De Ecclesia*, art. 6, dice: «Esta Iglesia celeste por lo tanto, es animada, unificada y santificada por el Espíritu Santo, es una comunidad de gracia y amor, la cual en la tierra está orgánicamente constituida, a saber la Iglesia que es Católica romana, como encarnada, que la fe, esperanza y caridad de los hombres los conduce a la gloria de Dios en el reino celeste» (Schelkens, K. 2008, p. 884).

sesión en septiembre, se hizo una revisión apresurada del esquema de Philips y se agregaron términos y formulaciones de otros esquemas, quedando así:

Entonces esta Iglesia, verdadera madre y maestra de todos, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, es la Iglesia Católica, dirigida por el Pontífice Romano y los Obispos en comunión con él, sin embargo afuera de su estructura pueden ser encontrados muchos elementos de santificación, los cuales, como elementos propios de la Iglesia de Cristo, impelen a la unidad (Schelkens, 2008, p. 886. *Cursivas de los autores*).

De esta manera se presentó entonces la relación entre *Iglesia de Cristo e Iglesia Católica Romana*, siendo así alterado el «à savoir/nempe» de Philips para que encajara con la nueva construcción de sentido, y de este modo fue discutido. Aunque el «sum» no era un asunto crucial en la mente de Philips, en el texto francés estaba el verbo «être/ser». En octubre se discutió y el «est» no fue problematizado⁸.

Después de la discusión en octubre el esquema fue devuelto a la Comisión Doctrinal para revisión, específicamente a la Subcomisión I, encargada de la revisión del capítulo I y de la citación bíblica, en la que no estaba Philips, pero que intervino por medio de su sistema de archivo⁹. «Para

⁸ «Aunque varias reacciones son mencionadas en la obra de von Teuffenbach, estas no trataron con el est tal cual y unas tras otras fueron descartadas como no cruciales» (Schelkens, 2008, p. 886)

⁹ Éste sistema era con el que Philips clasificaba las intervenciones-deseos de los padres conciliares. Schelkens, revisando este archivo, nota que hay más reacciones de las mencionadas por von Teuffenbach, agregando en un primer set 7 intervenciones no tan dificultosas; en un segundo set agrega 4 que incluye la Subcomisión I, Schelkens hace énfasis en la del P. Van Dodewaard de Haarlem, hecha el 2 de octubre en el aula y cita: «En el no. 7, tratando sobre la Iglesia peregrina en la tierra, los elementos visibles e invisibles de la Iglesia no son elaborados de una manera satisfactoria. El texto no brinda suficientemente la unidad sacramental existente entre la comunidad de amor y gracia y el conjunto estructurado de los medios de salvación, ni está suficientemente clara la distinción entre estos dos. Sin embargo me gustaría cambiar el no. 7 de la siguiente manera: ... este Santo Sínodo cree y solemnemente profesa que la Iglesia de

salvaguardar los elementos de verdad y santificación en las otras iglesias se debe distinguir entre la *Iglesia de Cristo* como *medium universale salutis* y la *Iglesia Católica* como su concreta forma de realización [...] medio universal para la salvación» (p. 888), pero van Dodewaard en su intervención, como citamos en el pie de página 9, emplea el término «*invenitur/encontrado*» con el fin de salvaguardar la apertura ecuménica en la frase, intervención discutida y aceptada más tarde por la Subcomisión I en noviembre que derivó en un nuevo esquema redactado por él mismo como sigue: «Esta Iglesia, [...] sociedad constituida y ordenada, *que está presente* en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él, fuera suyo pueden encontrarse múltiples elementos de salvación» (p. 888). La idea de que la «Iglesia de Cristo» puede ser encontrada en la «Iglesia Católica» fue mantenida por la Subcomisión I, pero se cambió el «*invenio(invenitur)/encontrar*» por «*adsum(adeo)/que está presente*», aunque sólo para evitar repetir el verbo, ya que van Dodewaard lo utilizaba dos veces. La Comisión Doctrinal explica la selección de «*adsum*» como una mejor forma de expresar que la «Iglesia» se encuentra concretamente en la «Iglesia Católica»¹⁰. Posteriormente por la adición de otros elementos, el párrafo quedó como el no. 8 de LG:

En edición

Esta Iglesia [Iglesia de Cristo], establecida y organizada en este mundo como una sociedad, *subsiste en* la Iglesia católica, gobernada por el

Jesucristo, la cual celebramos en el Credo como una, santa, católica, y apostólica, es única... este significado universal de salvación *es encontrado* en la Iglesia Católica, dirigida por el Romano Pontífice y los obispos en comunión con él. Sin embargo, fuera de su estructura completa son encontrados muchos elementos de verdad y santificación» (Schelkens, 2008, p. 886)

¹⁰ «La Iglesia visible al mismo tiempo que la espiritual (=el antiguo no. 7)»: Aunque la intención es exponer, la Iglesia, cuya representación es de naturaleza íntima y antigua, como con Cristo opere en perpetua unidad, está aquí concreta en la tierra en la Iglesia Católica. También aquella Iglesia empírica revela al misterio, pero no sin sombra, hasta donación de la plena luz» (Schelkens, 2008, p. 889, nota de pie de página 47)

sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica (cursivas de los autores).

Schelkens sigue al Cardenal Karl Lehmann afirmando que el «*subsistit*» hay que verlo desde la perspectiva de «los elementos de la Iglesia», además que el verbo «*subsisto*» revela la relación entre la «Iglesia Cristiana» y la «Iglesia Católica», a lo que Schelkens afirma que «*invenio/encontrar*», «*adsum/que está presente*», y por lo tanto «*subsisto*» eran intercambiables para la Subcomisión I.

Schelkens afirma, contra von Teuffenbach y Becker¹¹, que tras ser discutida *De Ecclesia* en el aula y pasar del verbo «*est/es*» a «*adest/está presente*» gracias a la revisión de la Subcomisión I, el texto fue debatido en una plenaria de la Comisión Doctrinal. En noviembre, el secretario Tromp propone «*subsistit/subsiste*» en lugar de «*adest*», contra la propuesta de Heribert Schauf de regresar al «*est*». La decisión fue tomada sin ningún otro problema y en pocos minutos se llegó a la redacción final.

La *Relatio Generalis* de 1964 motivó el cambio de «*est*» a «*subsistit*» igual que el cambio anterior de «*est*» a «*invenio/adsum*». Schelkens (2008) enfatiza en que los tres verbos «*sum*» «*adsum*» y «*subsisto*», y sus

¹¹ Sullivan (2006) también es contrario a la opinión de Becker y argumenta, *grosso modo*, que si bien quien propuso la fórmula «*subsistit in*» fue Tromp, consultor del Santo Oficio y secretario de la Comisión Conciliar Doctrinal, importante en la elaboración del borrador de *Mystici Corporis* y del esquema de 1962, quien defendió la plena identificación desde el principio, y quien conocía perfectamente el latín y por lo tanto las tres acepciones del término que hace Becker (las que apuntamos en el segundo párrafo del subtítulo *Declaraciones de la CDF, ver infra*), era imposible que la Comisión Teológica y la Subcomisión no conocieran y aceptaran el tercer significado de «*subsisto*» y por lo tanto tuvieran una concepción continuista al respecto; contra esto Sullivan argumenta que el texto emitido y las sesiones de la Comisión y Subcomisión evidencian un interés por reconocer eclesialidad y no sólo elementos eclesiales fuera de la Iglesia, aceptando así el significado discontinuista de la expresión, aún en contra de Tromp quien la formuló. cf Pie-Ninot, 2015, 146, nota de pie de página 24; «en lugar de “es” se ha puesto “subsiste”, de modo que la expresión concuerde mejor con la afirmación de que hay elementos eclesiales en otros lugares» (Concilium Œcumenicum Vaticanum II, 1970, p. 177);

cambios, además del importante «*invenio*» de van Dodewaard, fueron empleados para hacer la distinción entre la «Iglesia de Cristo» y su realización concreta en la «Iglesia Católica». Lo más importante, afirma Schelkens, en la historia del documento es la actitud del Concilio respecto de la identificación entre la «Iglesia de Cristo» y la «Iglesia Católica» con el empleo que dieron a los tres términos y el paso de «*sum*» a estos tres, los cuales «comparten la misma marca: una preocupación motivada ecuménicamente de la importancia de evitar una descripción de la relación entre la universal *Iglesia de Cristo* y la *Iglesia Católica* en términos de exclusividad» (p. 891)¹². Esto se debe a la intención general del texto de LG de hacer una eclesiología no solo jurídica sino también y especialmente cristológica, que encuentra su completa identidad en la sacramentalidad, retomando la tradición del primer milenio; en este sentido es que tanto la postura ecuménica como la eclesiología en general del Vaticano II se basa principalmente en el bautismo como signo de la pertenencia al cuerpo de Cristo, lo que se hace manifiesto tanto en LG como en UR (Arenas, 2018, p. 45-50).

Empleo de la Fórmula *Subsistit in*

Gérard Philips dijo que la expresión latina «*Subsistit in*» «va a hacer correr ríos de tinta» (Philips, 1968, p. 149), y no estaba equivocado en nada. Podríamos afirmar que el problema real de la discusión sobre esta fórmula es el reconocimiento o no de eclesialidad, es decir identificar a la «Iglesia de Cristo» con esta o aquella Iglesia o comunidad eclesial, con la

¹² En el pie de página número 55, que está al final de esta cita, hace énfasis en un asunto que no se toma demasiado en cuenta, según la opinión de Schelkens, y es el de la «*membra ecclesiae*» cuyo debate también se dio en el concilio y del que resalta la opinión del Cardenal Bea en el artículo «*Il cattolico di fronte ai problema dell'unione dei cristiani*» en *Civiltà Cattolica* 112/1 (1961) 113-129 en el que dice que el bautismo no pierde validez ni por la herejía ni por el cisma (p. 125).

Ortodoxa, con la Católica, con la Anglicana, Metodista, etc.; y en este sentido Pie-Ninot (2015), haciendo un breve balance de la recepción del Vaticano II a sus 40 años, específicamente hablando sobre la LG, menciona diez cuestiones «pendientes de ulterior desarrollo», entre la que menciona a la eclesialidad de las «otras» iglesias (p. 94).

Ante esta situación, importantes figuras teológicas se han pronunciado, algunas de ellas como el papa Juan Pablo II al afirmar que «Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial» (*Ut unum sint*, 13), el Movimiento Ecuménico al desear eliminar el peligro de creer en (crear a) dos Iglesias (Tomkins, 1953, p. 33, 34), el entonces Cardenal Ratzinger quien afirmó que «en la diferencia entre ‘subsistit’ y ‘est’ descansa todo el problema ecuménico» (Ratzinger, 2000, 7)¹³; muchas declaraciones han sido dadas, como las de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF)¹⁴ en documentos como la Notificación a Leonardo Boff de 1985¹⁵ (*Notificación*), la «*Declaración Dominus Iesus*» (*DI*), las *Respuestas*¹⁶ y el

¹³ «"El Concilio renunció al *est* de una identificación completa (*corpus Christi est Ecclesia romana catholica*)... y en lugar de esto se puso el más amplio *subsistit* (*haec ecclesia... subsistit in ecclesia catholica*)... Con esta abertura no queda desde luego suprimida la pretensión específica de la Iglesia católica romana, pero se pone de relieve un déficit por ambos lados, un deber por ambos lados" (Ratzinger, 1972, p. 263); «La reducción de la pretensión de absolutismo incluye, por una parte, un deber hacia el singular (la Iglesia católica romana) por quienes están únicamente en el plural (Iglesias y confesiones cristianas); pero significa un deber de pluralidad para la Iglesia católica romana, que con harta frecuencia se ha encerrado en un singular dándole valor absoluto. Partiendo de ahí pienso que resulta claro que la renuncia a hablar de retorno no es meramente una cuestión de vocabulario, sino la expresión de una nueva visión objetiva de la duplicidad del problema [...] y obliga a ambas partes a revisar la respectiva posición eclesiológica» (Ratzinger, 1969, p. 263, 264)

¹⁴ No sobra recordar que el por esos tiempos Obispo Wojtyla defendió el modelo de sociedad perfecta en el Vaticano II, esto debido a la situación que vivía y había vivido su país por el régimen soviético (Estrada, 1985, 30, pie de página 3)

¹⁵ Notificación sobre el Volumen del P. Leonardo Boff, O.F.M., "Iglesia: Carisma y Poder. Ensayo de Eclesiología Militante" (CDF, 1985)

¹⁶ Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia (CDF, 29 de junio de 2007)

*Artículo Comentario*¹⁷ a las *Respuestas*; la Conferencia sobre Lumen Gentium de Ratzinger en el 2000; comentarios de varios autores de obras diversas¹⁸, entre ellos uno muy actual como es Walter Kasper; estos textos muestran la actualidad de la polémica y lo compleja que se presenta. A continuación entonces nos dedicaremos a comentar de las más importantes, es decir las declaraciones de la CDF, la conferencia de Ratzinger y el texto de Walter Kasper.

Declaraciones de la CDF

Al respecto de estos pronunciamientos de la CDF, en estos documentos habría que, como hace Sullivan (2008), distinguir si en ellos se reconocen únicamente «elementos eclesiales» o «eclesialidad» como tal fuera de la Iglesia Católica. En el primer caso no se afirmaría discontinuidad en la fórmula «*subsistit in*» respecto del «*est*», dado que el reconocimiento de elementos eclesiales se acepta ya en la *Mystici Corporis y Humani Generis*, que reducen e identifican a la «Iglesia de Cristo» con la «Iglesia Católica»; por otro lado, en el segundo caso, que la «Iglesia de Cristo» continúa existiendo en estas aunque de forma plena y única en la «Iglesia Católica».

ediciones
USTA
En edición

¹⁷ Artículo de Comentario a las Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia (CDF, 2007)

¹⁸ Algunos que comparten la perspectiva discontinuista serían: Tavard (2006), el cual afirma que «todos los creyentes cristianos, de hecho, tienen la experiencia de ellos mismos sentados a la mesa del Señor, incluso si ellos no ponen el mismo énfasis en la liturgia eucarística como lo hace la teología católica» (p. 138, 139); O'Collins (2014), reconoce que «la conclusión de que la Iglesia de Dios no es *tout court* [toda completa] idéntica con la Iglesia Católica Romana simplemente no depende de la traducción de *subsistit in*; esta surge de varios pasajes de los documentos del Vaticano II [...] Se ha dado un cambio radical» (p. 39, 40); O'Donnell, C., & Pié, N. S. (2001), explican el significado de «*subsistit*» desde el imperativo de «reconocer que se ha producido efectivamente un cambio y que, sea cual sea el significado de "subsiste", no significa "es"» (p. 1013); Fuchs (2008) dice que el cambio fue por una sensibilidad ecuménica que deseaba movilizar la teoría eclesiológica ahora desde una perspectiva cristológica y de comunión con la cátedra de Pedro como garante de la koinonía, superando el juridicismo y evidenciando el deseo de los padres conciliares de evitar identificar la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católica Romana (p. 124)

Sullivan, al comentar estos documentos, inicia resaltando la relevancia de la distinción léxica del verbo «*subsisto*», de si su uso es del latín clásico, en cuyo caso significaría «permanecer, mantenerse firme, continuar existiendo» (p. 116), o del escolástico, que significa la expresión como «es realizada en» o «tiene su forma concreta de existencia en» (p. 117), a la que se suscribe la traducción alemana de LG, de la que Sullivan dice que es la responsable, directa o indirectamente, de las opiniones como la de Ratzinger en su ensayo del 2000 en el que dice: «El término *subsistit* deriva de la filosofía clásica, tal como fue desarrollada en la escolástica... *Subsistere* es una variante especial de *esse*. Este es «ser» en la forma de un agente independiente» (p. 117). Karl Becker, profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Gregoriana y consultor de la CDF desde 1986, con quien Sullivan discute en varios artículos, da tres posibles sentidos de «*subsistit in*»: i) «ser realizada en», ii) «subsistir en el sentido ontológico de los escolásticos», y iii) «permanecer, ser perpetuado en», diciendo que ninguna de las dos primeras da cuenta real al contexto, arguyendo además el conocimiento de Tromp, quien propuso

En edición

la fórmula «*subsistit in*»¹⁹ en latín²⁰. Sullivan responsabiliza a la traducción alemana de la postura de la CDF en los ya mencionados textos y los comenta de las siguientes maneras.

Sobre la *Notificación*, concluye que la CDF afirma que fuera de la Iglesia Católica sólo hay elementos de la Iglesia pero que no habría eclesialidad, no obstante señala dos problemas: primero, que el Concilio no reconoce únicamente elementos sino que reconoce eclesialidad como tal fuera de la Iglesia; y segundo, «el concilio llegó a reconocer el hecho de que cuando otros cristianos reciben tales “elementos de la iglesia” como sacramentos, ellos los reciben “en sus propias iglesias o comunidades eclesiales” (LG 15)»; esto hace imposible que fuera de la Iglesia Católica sólo haya elementos y no Iglesias (p. 118).

De la *DI* Sullivan deduce que en el numeral 16 se afirma la existencia de Iglesias y comunidades eclesiales donde encontrar los medios de salvación

¹⁹ Sullivan afirma que tanto él como cualquiera que haya conocido a Tromp como colega sabría que nunca cambiaría su pensamiento respecto de la plena identidad, no obstante la pregunta es qué entendió la Comisión Doctrinal y el Concilio con el cambio hacia el «*subsistit in*»; Sullivan sostiene que la cita de las palabras de Tromp que hace Becker puede responder esa pregunta, a lo que Sullivan agrega la acción de Gerard Philips que arriba citamos de Schelkens y la equivalencia para la Subcomisión entre «*adest in*», «*invenitur*» y «*subsistit in*». Respecto de la intervención de Tromp, citada por Becker de una cinta, en la sesión plenaria de la Comisión Doctrinal en la que Philips presentó el borrador con el «*adest in*», Heribert Schauf alegó que «*adest in*» era imprecisa y Tromp sugiere «*subsistit in*» como exclusiva de la Iglesia Católica y que el texto habla de elementos fuera de ella, por lo tanto fuera no hay nada que pueda ser llamado «Iglesia» en sentido estricto; la Comisión aceptó la sugerencia de Tromp, y Becker concluye que aceptó su comprensión del término, no obstante Sullivan resalta que se puede pensar lo contrario pues la Comisión Doctrinal aceptó un cambio hecho por la Subcomisión respecto de las formas en que la Iglesia Católica está unida con los otros cristianos, pues hablando del bautismo y otros sacramentos las reconoce como «Iglesias» y «comunidades eclesiales» por primera vez, lo que muestra que la Comisión empleó un lenguaje que Tromp nunca aceptaría; por lo tanto ver que el primer documento donde se genera el cambio a «*subsistit in*» es también el primero en el que se habla de «Iglesias» y «comunidades eclesiales», es difícil no suponer que la Comisión Doctrinal estaba en desacuerdo con Tromp aun a pesar de aceptar su propuesta de emplear «*subsistit in*» (Sullivan, 2006, 399-401)

²⁰ Rechaza el primero porque implicaría que la Iglesia es una realidad ideal que requiere concreción, al segundo porque lo que subsiste debe existir por sí mismo y no en otro, y acoge el tercero (p.396) porque «este sentido corresponde bien a la doctrina del concilio, de acuerdo al cual todos los medios de salvación instituidos por Cristo son encontrados para siempre en la Iglesia Católica» (Sullivan, 2006, p. 396, 397)

fuera de la Iglesia Católica y no sólo elementos de eclesialidad, y según las características dadas en este numeral sería difícil no afirmar la subsistencia, aunque no plena, en las Iglesias Ortodoxas; el Decreto sobre el Ecumenismo habla de forma similar sobre la Iglesia Anglicana (*Unitatis redintegratio* no. 13) (p. 119).

Comentando las *Respuestas*, en la segunda pregunta sobre cómo entender el «*subsistit in*», considera hay una fusión de las dos interpretaciones anteriores, pues las palabras «perduración histórica continuada» corresponderían al significado del latín clásico y de la *Dominus Iesus*, ya que la continuación plena en la Iglesia Católica, como Sullivan ha demostrado antes en este documento, reconoce presencia en otras iglesias particulares aunque no de forma plena; no obstante las palabras «en la cual la Iglesia de Cristo está concretamente encontrada en esta tierra», que refleja la traducción alemana, se corresponde a la respuesta dada a Boff: la *Dominus Iesus* acepta presencia en las otras Iglesias cristianas pero la notificación a Boff sólo elementos fuera de la Iglesia Católica. Si «*subsistit*» se acepta como «continúa existiendo», entonces puede haber *subsistencia* de la Iglesia de Cristo en las Iglesias Ortodoxas, pero si se emplea la definición escolástica, sólo hay *subsistencia* en la Iglesia Católica, lo que implica que éste documento de la CDF no ha clarificado el asunto. Acerca de la tercera pregunta sobre el cambio, asevera que la respuesta no resuelve tampoco el problema, pues dice la CDF que el «*subsistit*» «indica la plena identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católica», pero el «*est*» ya lo hacía; cabe así la pregunta «¿Cuál fue entonces la razón para el cambio?»; el concilio muestra una clara intención de hacer un texto menos restrictivo. Tal como se afirma arriba desarrollando el argumento de Schelkens, y siguiendo el argumento de Sullivan, «la discusión conciliar provee prueba clara de que, por el cambio

de “es” a “subsiste en”, la Comisión Doctrinal realmente intentó cambiar el significado del texto» (p. 120-122).

En cuanto al *Artículo Comentario*, la CDF regresa al significado que da en la notificación a Boff citándola, en lugar de la explicación más reciente, cuando dice «el concilio eligió la palabra *subsistit* específicamente para clarificar que la verdadera Iglesia tiene sólo una *subsistencia*, mientras que fuera de sus límites visibles sólo hay *elementa ecclesiae*», explicando que el cambio no fue una discontinuidad y que esta no fue la intención de los padres conciliares, siguiendo así la traducción alemana y la afirmación de que fuera de la Iglesia sólo hay elementos. No obstante en este documento la CDF sigue a la *DI* afirmando que hay «verdaderas iglesias particulares» fuera de los límites visibles de la Iglesia Católica, lo que es una clara contradicción, no obstante hay compatibilidad entre «los elementos de Iglesia» y la «descripción de la Iglesia Católica como el único sujeto en el cual la Iglesia de Cristo existe concretamente» (p. 122-123).

Conferencia del Cardenal Joseph Ratzinger Sobre la Eclesiología de la Lumen gentium

En el congreso Internacional sobre la Aplicación del Concilio Vaticano II del año 2000, el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Joseph Ratzinger, dio una conferencia «*Sobre la eclesiología de la «Lumen gentium»*». Allí afirma que el Concilio quiso proponer una eclesiología propiamente teológica, pero el postconcilio solo había tomado algunas afirmaciones teológicas: «se ha fijado en algunas palabras aisladas, llamativas, y así no ha captado todas las grandes perspectivas de los padres conciliares» (Ratzinger, 2000).

Dentro de estas palabras clave se encuentran, entre otras, la apertura ecumenica de la concepción de Iglesia y «la cuestión del estado específico de la Iglesia católica, que se expresa en la fórmula según la cual la Iglesia

una, santa, católica y apostólica, de la que habla el Credo, «*subsistit in Ecclesia catholica*». Sobre esta última cuestión el Cardenal afirma que se le han dado variedad de interpretaciones incluso contradictorias: desde una unicidad eclesial que se reduce a la Iglesia Católica, hasta un abandono de la especificidad de la Iglesia Católica. El Cardenal cita la *Notificación* en la cual se explica lo que afirmó Boff de la discontinuidad del proyecto deseado por Jesús y la realización de la Iglesia, derivando de ahí la conclusión de que no hay exclusividad de identificación con la Iglesia de Cristo.

A partir de lo anterior es que el Cardenal explica cuál es el sentido del *subsistit in*: existe una continuidad con el «*est*» debido a que el «*subsistit*» es una forma de este, interpretación que hace desde el sentido filosófico escolástico (Sullivan, 2008, 117), tal como se apuntó más arriba, por lo cual no se puede afirmar que se dé una multiplicidad en el «*subsistit in*». Pero aún así «aunque la Iglesia sólo sea una y subsista en un único sujeto, también fuera de este sujeto existen **realidades eclesiales, verdaderas Iglesias locales y diversas comunidades eclesiales**» (énfasis nuestro) (Ratzinger, 2000). De este modo el Cardenal habla de una «paradoja»: «En la paradoja de la diferencia entre singularidad y realidad concreta de la Iglesia, por una parte, y existencia de una realidad eclesial fuera del único sujeto, por otra, se refleja lo contradictorio que es el pecado humano, lo contradictoria que es la división».

Eclesialidad de las Comunidades Ortodoxas y Protestantes

El documento *Respuestas a algunas cuestiones sobre la doctrina sobre la Iglesia* en sus cuestiones 4 y 5 abordan la eclesialidad de las comunidades ortodoxas y protestantes desde una eclesiología católica. Para el concilio Vaticano II las Iglesias Ortodoxas son Iglesias particulares (UR 14). La carta «*Communiois notio*» afirma que «merecen» ser reconocidas como

Iglesias particulares gracias al patrimonio sacramental común que existe entre ellas y la Iglesia Católica, pero particularmente por la Eucaristía. *DI* afirma claramente que son verdaderamente Iglesias particulares gracias a los «vínculos estrechísimos» que son los Sacramentos y la sucesión apostólica. Pero ¿Cuál es la importancia de este reconocimiento? Que las iglesias Orientales son verdaderas porciones del pueblo de Dios del mismo modo que son las Iglesias particulares católicas. En este sentido es que son llamadas también iglesias hermanas por Juan Pablo II en *Ut unum sint* 56 (Rodríguez, 2008, p 292).

Rodríguez señala que si bien a las comunidades de Oriente los textos magisteriales oficiales han utilizado de manera general el término Iglesias desde el Vaticano II, para las comunidades protestantes se evita este término y se suele referirse a ellas como comunidades eclesiales. Esto debido a que la Iglesia, como vimos anteriormente, está relacionada estrictamente con la Eucaristía y el Episcopado tal y como se comprende en la Iglesia Católica. Sin embargo el verdadero problema es ¿cómo hacemos para caminar juntos hacia la unidad con eclesiologías tan diferentes? Realmente existen Comunidades hijas de la reforma que buscan ser reconocidas por la Iglesia Católica como Iglesias, lo que implicaría que ésta asumiera criterios de eclesialidad distintos a los propios. También existen otras comunidades que rechazan ellas mismas este reconocimiento por la manera como comprenden la unidad de la Iglesia, ya sea como una característica que se perdió o que pertenece a lo escatológico. Si a esto se le suma que algunas de estas comunidades se inclinaron más a la tradición episcopal como la Iglesia Anglicana y algunas Confesiones Luteranas, y otras optaron por una autocomprensión comunitaria sinodal, comprendemos que estamos frente a un nuevo tipo de Iglesia como señaló el Cardenal Walter Kasper (Rodríguez, 2008, pp 298-299).

Conclusiones

Es preciso apuntar, que en cuanto a la interpretación del cambio que se dio en LG 8, es decir entre «*est*» al «*Subsistit*», hay, *grosso modo*, dos bandos: i) por un lado quienes hacen una interpretación continuista que, entre los cuales tenemos a Ratzinger y a los textos de la CDF; y ii) por otro lado quienes dan una interpretación discontinuista, entre los cuales estarían Sullivan, Philips y Schickendantz.

Respecto de la primera postura continuista, diríamos que en el *Artículo Comentario* se afirma que «la palabra “subsiste” sólo puede ser atribuida a la Iglesia Católica sola precisamente porque esta refiere a la marca de unidad que profesamos en el símbolo de fe». El texto continúa diciendo que el cambio de los verbos no significa que la Iglesia de Cristo ya no esté en la Iglesia Católica, pero no explica qué se debe aceptar desde el momento en que se reconoce a las Iglesias Ortodoxas como iglesias particulares. «Esta es sólo una de las razones para cuestionar la afirmación de que el Vaticano II no cambió la que había sido la doctrina católica sobre la Iglesia» (Sullivan, 2008, p. 124).

En la *DI* se afirma que las Iglesias Ortodoxas son «verdaderas iglesias particulares» (17) por conservar la sucesión apostólica y una eucaristía válida, pero que la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia una por conservar la fidelidad a la silla de Pedro, es decir todos los medios de salvación, no obstante eliminando esto la posibilidad de que la Iglesia de Cristo esté presente y operativa en otras iglesias y comunidades eclesiales separadas. Pero con esto entra en contradicción la postura implícita de dichos textos, ya que, según parece, la comunión imperfecta entre los cristianos Orientales y Occidentales es suficiente para que la Iglesia de Cristo continúe existiendo «en y desde ellas» (Sullivan, 2008, p. 123), o

que la Iglesia de Cristo existe donde haya iglesias particulares, por lo menos en parte, lo que sería la opinión subyacente en *DI*.

A pesar de lo anterior, donde explícitamente estos textos afirman una continuidad e identificación entre «*Subsistit in*» y «*est*», se presenta una aporía al afirmar que hay elementos de eclesialidad en otras Iglesias y comunidades, y al mismo tiempo negar la subsistencia de la Iglesia de Cristo por fuera de la Iglesia Católica, o sea, afirmar que fuera de la Iglesia Católica hay elementos de salvación pero que no son parte de la Iglesia de Cristo.

Así también, uno de los elementos decisivos que avivaron la polémica sobre LG 8 fue la traducción alemana que interpretó el «*subsistit in*» ontológicamente, a la manera escolástica, y no en el sentido del latín clásico como fue redactada por el Concilio. Es así que fue posteriormente leída por la CDF, por lo cual se mantiene hasta la fecha la controversia.

Por otra parte, la postura que aboga por una interpretación discontinuista, en la que situamos a los autores Sullivan, Philips y Schickendantz, cuya postura podríamos resumir en tres puntos: i) Philips (1968) hace una historia de la redacción del texto final de LG, en la cual resalta las discusiones respecto de los términos que se propusieron y enfatiza en la intención discontinuista que hubo detrás de la elección del «*Subsistit*», que junto a verbos como «*invenio/encontrar*» y «*adsum/que está presente*», hace explícita la intención discontinuista de la subcomisión I encargada de la Constitución Dogmática (LG); ii) el autor Sullivan (2008) propone que el verbo «*subsisto*» puede interpretarse desde el latín clásico o el escolástico, significando en el primero que la esencia permanece pero *no es* idéntica, y en el segundo como una variable del verbo «*sum*», es decir que la esencia permanece y que *es* idéntica; el autor asegura que en LG 8 el verbo «*subsisto*», basándose también en la historia de la

redacción, es del latín clásico y no el escolástico. Y iii) por último Schickendantz (2009) concluye que la expresión «*Subsistit in*» recupera la tradición eclesiológica del primer milenio cristiano, es decir el énfasis sacramental, y la del segundo milenio con su culmen en Vaticano I, o sea el énfasis jurdicista. A todo esto, cabe aclarar que si bien nos referimos a esta postura como «discontinuista», lo hacemos en referencia a la *discontinuidad* que hay entre los dos verbos, que si bien «*Subsistit in*» no niega al «*est*», no es lo mismo, por eso es discontinuista en comparación con la primera postura.

De igual manera, pareciera que el Concilio de Florencia (1439) se refiere a la existencia de la Iglesia de Cristo en ambos hemisferios, cuando dice: «el muro de separación que dividía a la Iglesia Occidental de la Oriental ha sido removido» (Sullivan, 2008, p. 124); lo cual es intensificado por el hecho de que se habla de «Iglesia» y no «Iglesias». Esto daría un peso tradicional jurídico a la interpretación discontinuista.

A partir de lo anterior, concluimos que el «*subsistit in*» supone un giro en la concepción eclesiológica de la Iglesia Católica, en la cual se da una apertura de la exclusividad en el reconocimiento de la «Iglesia de Cristo» más allá de la «Iglesia Católica», pero sin que esto suponga negar el pleno reconocimiento de aquella en esta:

Entre la Iglesia Católica y la iglesia de Cristo hay una identidad formal (*ecclesia catholica est tota ecclesia*), pero si hay *elementa ecclesiae* [elementos de la iglesia] más allá y fuera de la Iglesia Católica, debemos reconocer que *ecclesia catholica non est totum ecclesiae* [...] El Concilio se dio cuenta que fuera de la completud de la Iglesia Católica (*tota ecclesia*) hay una realidad mucho más fundamental: la Iglesia de Cristo (*totum ecclesiae*) (Gamberini, 2016, p. 375, traducción propia).

La misma Constitución LG atestigua el viraje en las relaciones entre diferentes denominaciones cristianas, pues se pasó de un énfasis jurídicista a una intención sacramental, lo que demuestra un buen espíritu en este respecto. Si bien los ríos de tinta no han cesado, la discusión Católica misma da señales del avance no solo de la comprensión eclesiológica de la Iglesia Católica, sino que también ha supuesto un hito en el diálogo ecuménico.

Referencias

- Alberigo, Giuseppe. Beozzo, J. Oscar. Fuilloux, Etienne. Komonchak, Joseph. & Wittstadt, Klaus. (1999) *Historia del Concilio Vaticano II. I El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*. Ediciones Sígueme.
- Aranda, A., Lluch, M., & Herrera, J. (Eds.). (2014). *En torno al Vaticano II: Claves Históricas, Doctrinales y Pastorales*. EUNSA.
- Arenas, Sandra. (2018). *Desdibujando las fronteras eclesiales. ¿Cuál es y dónde está la Ecclesia semper reformanda? Teología y Vida*, 59 (1), p. 33-58.
- Blazquez, Ricardo. (1991) *La Iglesia del Concilio Vaticano II*. Ediciones Sígueme.
- Concilio Vaticano, Martín, D. J. L., Iglesia Católica., & Iglesia Católica. (1967). *Concilio Vaticano II*. Editorial Católica.
- Concilium Œcumenicum Vaticanum II. (1970). *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II: Vol. III: Periodus tertia, pars 1. Typis polyglottis Vaticanis*.
- Días, Patrick V.; Camelot P. Th. (1978) *Historia de los Dogmas. Tomo III, cuaderno 3a-b. Ecclesiología. Escritura patristica hasta San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos*.
- Estrada, Juan A. (1985) *La Iglesia: Identidad y Cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*. Ediciones Cristiandad.
- Fuchs, Lorelei. (2008). *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Gamberini, P. (2016). *A Leap Forward in Understanding Subsistit in*. *Irish Theological Quarterly*, 81 (4), pp. 362–384.

- Illanes, Jose Luís; Sarayana, Josep Ignasi. (1995) Historia de la Teología. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Izquierdo, Cesar (2012) Para Comprender el Vaticano II. Síntesis histórica y doctrinal. Ediciones Palabra.
- Kasper, Walter. (2014). Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de Ecumenismo I. Santander: Sal Terrae.
- Müller, Gerhard Ludwig. (2009). Dogmática. Teoría y práctica de la teología. Editorial Herder.
- O'Collins, Gerald; Farrugia, Mario. (2007) Catolicismo: Historia y doctrina. Editorial Herder.
- O'Collins, Gerald. (2014) The Second Vatican Council: Message and meaning. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com>
- O'Donnell, C., & Pié, . N. S. (2001). Diccionario de eclesiología. San Pablo.
- Pérez, P. V. (2014). La búsqueda de la armonía en la diversidad: el diálogo ecuménico e interreligioso desde el concilio vaticano ii. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com>
- Philips, G., & Alba, F. M. (1968). La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: : historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium". Herder.
- Pié-Ninot, Salvador. (2015) Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana. Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, Joseph (1972) El nuevo Pueblo de Dios. Herder.
- Ratzinger, Joseph (4 de Marzo, 2000) L'Osservatore Romano.
- Ratzinger, Joseph (Febrero, 2000) Conferencia Sobre la Eclesiología de la Lumen gentium.
- Rodriguez, Pedro. (2008). La Cuestión del «subsistit». Humanitas. 13 (50), pp 291-300.
- Schelkens, K. (January 01, 2008). Lumen Gentium's "Subsistit in" Revisited: The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II. Theological Studies, 69(4), pp. 875-892.
- Schickendantz, Carlos. (2009) Cambio Estructural de la Iglesia Como Tarea y Oportunidad. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Albertus Magnus

ISSN: 2011-9771 | e-ISSN: 2500-5413 | DOI: <https://doi.org/10.15332/25005413>

Vol. XII N.º 2 | julio-diciembre de 2021

_____ . (2013) Una Elipse con Dos Focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes. En Silva, E. (ED.). Teología de los Signos de los Tiempos Latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos. (pp. 54-87). Editorial Universidad Alberto Hurtado.

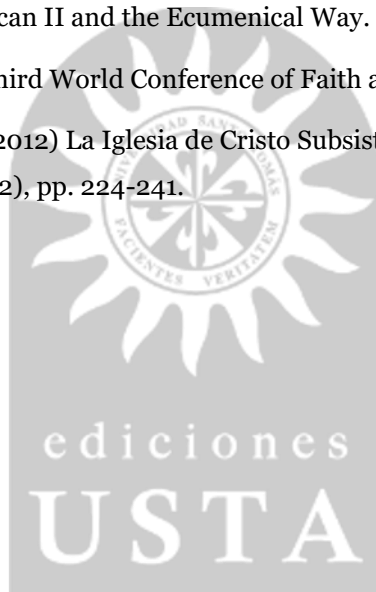
Sullivan, F. A. (January 01, 2006). Response to Karl Becker, S.J., on the Meaning of Subsistit in. *Theological Studies*, 67 (2), p. 395-409.

Sullivan, F. A. (January 01, 2008). The Meaning of Subsistit in as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith. *Theological Studies*, 69 (1), pp. 116-124.

Tavard, George. (2006) *Vatican II and the Ecumenical Way*. Marquette University Press

Tomkins, O. S. (1953) *The Third World Conference of Faith and Order*. SCM Press.

Villar, José, Ramón. (Julio, 2012) La Iglesia de Cristo Subsistit In la Iglesia Católica. *Teocomunicação*, 42 (2), pp. 224-241.



En edición