


Cómo citar en APA: Mauti, Ricardo. (2023). Reforma y Sinodalidad. Hacia un ecumenismo profundizado a todos los niveles en la teología de Hans Küng. Cuestiones Teológicas, 50(113), 1-19. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a04>
Fecha de recepción: 29.08.2022 / Fecha de aceptación: 30.09.2022

REFORMA Y SINODALIDAD. HACIA UN ECUMENISMO PROFUNDIZADO A TODOS LOS NIVELES EN LA TEOLOGÍA DE HANS KÜNG

Reform and Synodality. Towards an ecumenism deepened at all levels in the theology of Hans Küng

RICARDO M. MAUTI¹ 

Resumen

La teología y el magisterio actual han puesto en el centro de su atención los temas de reforma y sinodalidad. Sin embargo, ambos se hallan imbricados en el movimiento de renovación eclesial que preparó, celebró y lleva adelante la recepción inacabada del Concilio Vaticano II. Puede decirse, que el tema es de gran actualidad, aunque tiene ya más de 60 años en la reflexión teológica. El presente artículo se concentra en la relación que se establece entre ambos temas en la teología ecuménica de Hans Küng (1928-2021). El teólogo suizo, ha pensado en sinergia los conceptos de reforma y ecumenismo, los ha puesto en relación, señalado sus contrastes y aportado una visión crítica mostrando los lazos profundos que los unen. La perspectiva del presente estudio, integra el elemento biográfico-teológico como criterio hermenéutico, el cual permite descubrir el aspecto dinámico de su propuesta. Como en todo gran teólogo, también y particularmente en Küng, lo «biográfico» adquiere un lugar central para integrar los múltiples matices que ofrece su singular visión, tanto del diálogo ecuménico como del diálogo interreligioso. Por eso, el método adoptado en esta contribución, es el de una teología biográfica, que

1 Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor e investigador en la Facultad de Teología (UCA) y en los Seminarios diocesanos de Santa Fe, Paraná y Rosario. Sus áreas de docencia e investigación: eclesiología, ecumenismo, Vaticano II y teología latinoamericana. Correo electrónico: ricardomauti@uca.edu.ar.

intenta una propuesta diacrónica-sincrónica de sus múltiples interconexiones, señalando aportes y límites. En el artículo presentamos en cuatro puntos, el desafío de una iglesia sinodal desde un ecumenismo profundizado a todos los niveles, que incluye una reforma en fidelidad al fundamento cristológico, apertura ecuménica con las iglesias cristianas, el diálogo con las religiones y el reto de aceptar una ética mundial. Unas conclusiones abiertas dan cuenta, tanto de lo sugerente de la propuesta del autor como de las críticas que le han acompañado.

Palabras clave

Iglesia; Iglesias; Concilio Vaticano II; Recepción; Reforma y sinodalidad; Ecumenismo; Diálogo interreligioso; Ética mundial; Teología biográfica; Küng

Abstract

Theology and the current magisterium have placed the themes of reform and synodality at the center of their attention. However, both are intertwined in the ecclesial renewal movement that prepared, celebrated and carried forward the unfinished reception of the Second Vatican Council. It can be said that the topic is highly topical, although it has already been in theological reflection for more than 60 years. This article focuses on the relationship established between both themes in the ecumenical theology of Hans Küng (1928-2021). The Swiss theologian has thought of the concepts of reform and ecumenism in synergy, has put them in relation, pointed out their contrasts, and provided a critical view showing the deep ties that unite them. The perspective of this study integrates the biographical-theological element as a hermeneutical criterion, which allows discovering the dynamic aspect of its proposal. As in every great theologian, also and particularly in Küng, the "biographical" acquires a central place to integrate the multiple nuances offered by his unique vision, both of ecumenical dialogue and interreligious dialogue. For this reason, the method adopted in this contribution is that of a biographical theology, which attempts a diachronic-synchronic proposal of its multiple interconnections, pointing out contributions and limits. In the article we present in four points, the challenge of a synodal church from a deepened ecumenism at all levels, which includes a reform in fidelity to the Christological foundation, ecumenical openness with the Christian churches, dialogue with religions and the challenge of accepting a world ethic. Some open conclusions account for both the suggestiveness of the author's proposal and the criticism that has accompanied it.

Keywords

Church. Churches; Second Vatican Council; Reception; Reform and Synodality; Ecumenism; Interreligious Dialogue; Global Ethic; Biographical Theology; Küng

Introducción

Reforma y sinodalidad, son temas que ocupan un lugar central en el magisterio como en la teología actual (Noceti, 2020, p. 344; Sieben, Kehl, 2009, p. 1186-1188). El 60° aniversario del inicio del Concilio Vaticano II (1962-2022), es ocasión para que investigaciones histórico/teológicas sigan abriendo horizontes y engrosando una bibliografía que ya resulta inabarcable. Hace años dediqué algunos estudios sobre figuras conciliares abordadas desde un polo biográfico-teológico; señalé vivencias, perspectivas y recepción del acontecimiento conciliar (Mauti, 2013, 2017). La presente contribución asume en parte esa dirección, aunque intenta ir más allá y transitar otros carriles. Mi interés se dirige ahora a un teólogo que ha tenido un protagonismo singular y polémico, aunque no menos determinante para la comprensión y difusión de los objetivos que se propuso el Concilio. Es sabido que la figura de Hans Küng quedó en alguna medida marginada en la eclesiología católica luego de los enfrentamientos que durante más de una década protagonizó con la CDF,² y que en diciembre de 1979 terminaron con el retiro de la *missio canonica* (Greinacher, Haag, 1980, p. 180; Jens, Kuschel, 1998, p. 35; Cross, Livingston, 2005, p. 943; Küng, 2009, p. 195-246; 2018, p. 130-133). Es de desear que el paso del tiempo, junto a ánimos más serenos en la Iglesia, permita resituarse los aportes que su teología brindó específicamente al campo de “reforma y sinodalidad ecuménica”.

No es ocioso recordar que el mensaje de los obispos al comenzar la asamblea sinodal, en línea con el discurso inaugural del papa Juan XXIII, señalaba que la reforma de la Iglesia, la unidad de los cristianos, la justicia social y la paz entre los pueblos, debían ser el horizonte del trabajo conciliar (Riccardi, 2002, p. 31-37; Alberigo, 2015, p. 45-48). Küng intuyó en 1960 que ese sería el *leitmotiv* del Concilio, y publicó “un libro sobre concilio y reforma...pequeño, atractivo y barato para el gran público” (Küng, 2007⁴, p. 245; 2018, p. 53-56). La idea de instalar desde el inicio de manera abierta el programa del concilio en la opinión pública, es tal vez una característica que lo distingue de otros teólogos protagonistas.³ Los numerosos viajes y conferencias en Alemania, Austria, Suiza, Holanda, EE.UU., Inglaterra y el continente asiático entre 1960 y 1964 dan prueba de ello, y son claro ejemplo del modo en que entendió el Concilio y pensó los temas de su “agenda” (lat., lo que tiene que ser hecho) en sintonía con las expectativas mundiales (Küng, 2007⁴, p. 400-414; 526-527; 2013, p. 15; H. Häring- K. Kuschel, 1978, p. 20).

Küng no fue un teólogo de comisiones,⁴ esto le permitió lograr en escasos dos años la primera síntesis eclesiológica posconciliar (Pié-Ninot, 2007, p. 83), y poner el debate del cambio de rumbo en la Iglesia

2 Puede verse: EV 5 [1974-1976], p. 1088-1096; 6 [1977-1979], p. 1974-1951; 7 [1980-1981], p. 374-399.

3 Como ha observado el teólogo e historiador de la Universidad de Georgetown: “Antes incluso de que el Concilio iniciase sus trabajos, Hans Küng publicó *El Concilio y la unidad de los cristianos*. Publicado originalmente en alemán (1960), este libro se tradujo enseguida a otros ocho idiomas y fue tal vez la publicación que, durante los años de preparación, más decisivamente se esforzó para que la gente se imaginase cuestiones más amplias que el Concilio podría abordar y para que se abriese a posibilidades que no se limitasen a jugar con el *statu quo*, que al parecer era lo que los obispos pensaban hacer” (O’Malley, 2012, p. 57).

4 En una entrevista a Joseph Ratzinger y Hans Küng realizada por Huber Schöne en 1990 para la Televisión Bávara, Küng señala: “por motivos muy concretos, no me comprometí excesivamente: porque me parecía que no iba a lograr lo que yo quería hacer y, por lo demás, podía dar conferencias a los obispos, como sucedió ante toda la Conferencia Episcopal de Brasil, ante los obispos latinoamericanos, ante los africanos, etc. Y se podía interpretar esto en diálogo con la prensa. Y así otras muchas posibilidades” (Ratzinger, 2016, p. 1031-1032).

en el centro del interés mundial. En la vasta síntesis lograda en 1967, el objeto de estudio es la iglesia real, que no es ni una esencia atemporal ni un mero dato sociológico que se agote en estructuras visibles y organizativas. Para Küng, la esencia real de la Iglesia se actúa en formas históricas (Küng, 1967, p. 15; 571), pero también puede realizarse en formas desviadas, la esencia (*Wesen*), se transforma entonces en la no-esencia (*Unwesen*), es allí donde debe actuar una teología científico-crítica, llamada a desenmascarar tales abusos (Küng, 1997, p. 23 ss.; Gibellini, 1998, p. 532). En analogía con Jesucristo que nos da la clave para entenderla, la Iglesia es hasta el fin de los tiempos un misterio de Dios y una construcción humana, y sólo por eso tiene sentido hablar de renovación y reforma (Küng, 1962², p. 22). Una iglesia en estado de reforma permanente, abierta al diálogo a todos los niveles, es un desafío que involucra particularmente a las nuevas generaciones. Por esta razón, Küng considera impensable llevar adelante procesos sinodales de reforma sosteniendo paradigmas eclesiales del pasado (Küng, 1979⁴, p. 167; 1998, p. 141). Los padres del Vaticano II sentaron las bases, sobre todo con la declaración sobre la libertad religiosa, la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo y los documentos dedicados al diálogo con los cristianos de otras iglesias y con las tradiciones religiosas no cristianas (Dianich, 2014, p. 52). El mandato del concilio es tarea en gran medida por hacerse, en ello le cabe a la teología un particular cometido (EG 132). En parte, será retomando el testimonio de los referentes teológicos conciliares y sus principales intuiciones y aportes, como la Iglesia podrá encontrar motivación y estímulo en medio de tantos atolladeros, estancamientos y escándalos en los que se ha visto envuelta en las últimas décadas (O'Collins, 2012, p. 372; Libânio, 1986, p. 178; Codina, 1994, p. 155; Boulad, 2012, p. 180; Azcuy, 2018, p. 50). La teología que preparó e hizo el concilio debe recibirse en cada época como clave para comprender sus opciones. En este sentido, puede decirse que “somos como enanos sobre hombros de gigantes y podemos mirar más lejos que ellos gracias, precisamente a ellos mismos”.⁵ En el artículo abordaré tres líneas de ideas programáticas por las cuales discurren los principales aportes de Küng al tema de reforma de la Iglesia en sinodalidad ecuménica. En primer lugar, trato acerca de la perspectiva cristológica en la que el autor fundamenta la reforma y sinodalidad expansiva de la Iglesia (1), desarrollo algunos prolegómenos de su agenda ecuménica cristiana (2), el lugar del diálogo interreligioso en la reforma eclesial (3), la propuesta de ética mundial para superar obstáculos intraeclesiales en el camino sinodal (4), y propongo algunas conclusiones abiertas.

Jesús de Nazaret fundamento permanente de toda reforma

“La cuestión de Dios es más importante que la cuestión de la Iglesia, pero en muchos casos la segunda se le cruza en el camino a la primera”, así comienza Küng su obra sobre *La Iglesia* (1967), indicando una jerarquía en las verdades de la fe. La atención puesta a los *muchos casos*⁶ en que la Iglesia a lo largo de su historia se ha cruzado, cuando no obstaculizado el discurso sobre Dios, ocupa un lugar central en la obra del teólogo suizo al tratar sobre los fundamentos cristológicos. En el arco de cuatro décadas aparecen: *Ser cristiano*, *El cristianismo. Esencia e historia* y *Jesús*, donde Küng repite la tesis sobre la necesidad de detectar dentro de la brusca transformación que sufre la doctrina, la moral y la disciplina de la Iglesia, aquello que es permanente, lo que distingue a la Iglesia de otras religiones del mundo y de los modernos humanismos (Küng, 1977, p. 16; 1994, p. 13; 2017³, p. 196). Lo permanente está en volver la mirada hacia Jesús que

5 Pedro de Blois, *Epist.* 92; PL 205, 290.

6 Las cursivas son mías.

“como Cristo es la figura básica y el motivo original de todo lo cristiano”. En esto, la predicación como la teología no pueden dispensarse sin hipotecar el anuncio del evangelio, de una cuestión que está a la base, y es que, si alguien quiere saber qué es lo que en cuanto discípulos y discípulas de Jesús, más se anhela en la Iglesia, lo único que puede hacer es dirigirse a Jesús y preguntar cuál fue su deseo más hondamente enraizado (Häring, 1995, p. 13). La Iglesia que busca en estos tiempos realizar una reforma sinodal “creíble” que se traduzca en cambios de estructuras y mentalidad pastorales, tiene delante el desafío de pensar la Iglesia no sólo desde el anuncio que Jesús hace del reino, sino desde lo que dice y hace al servicio de ese reino (Mc 1, 15, 23; 2, 15 *passim*). Y dado que el mismo Jesús es a un tiempo, lo específico del cristianismo y su programa, habrá también de preguntarse: ¿quién fue este Jesús? ¿qué dijo de sí mismo? ¿qué quería? La fisonomía del cristianismo depende necesariamente de la respuesta que se dé a estas preguntas. La confrontación con la cristología trascendental de Rahner en el postconcilio ha mostrado que no basta con una fundamentación e interpretación meramente especulativa de la profesión de fe en el Hijo de Dios encarnado. En su libro *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología* (1970), Küng ha resumido de manera bastante completa el estado actual de la investigación (Kasper, 2019, p. 266; p. 45).

Las reflexiones antropológicas nos remiten a la búsqueda histórica de Jesús. Como ha observado Walter Kasper, la orientación a lo “originario” ha sido acentuada por Küng con especial énfasis, aunque para él la fe en Jesucristo no se refiere sólo al Jesús terreno, sino -y en esto coinciden ambos- al Jesús terreno que, como Cristo resucitado, está permanentemente presente en la Iglesia en el Espíritu (Kasper, 2016, p. 486; Küng, 1965, p. 45).⁷ La única misión de la Iglesia consistirá en servir a la causa de Jesucristo, o cuando menos no desfigurarla, sino defenderla en el Espíritu de Cristo dentro de la sociedad actual, dándole su debido relieve y realizándola dentro del marco en que se desenvuelve. Siempre que la Iglesia actúa, privada o públicamente en defensa de la causa de Cristo Jesús, siempre que se compromete con ella de palabra y de obra, está al servicio del hombre y tiene credibilidad. Es entonces que la Iglesia puede ser el lugar en que se remedian las necesidades del individuo y de la sociedad a mayor profundidad de la que puede alcanzar la sociedad de producción y consumo (Küng, 1982, p. 320). La Iglesia no se sustenta en sí misma. El entusiasmo eclesiológico que levantó el Concilio y que aún perdura, tiene necesidad de renovar la cita con la cristología, en esto, Küng junto a nombres como Fuchs, Marxsen, Ratzinger, Moltmann, Käsemann, Bornkamm, Geiselman, Vögtle, Pesch, Kasper y Hünemann, fueron los primeros en darse cuenta (Freijó, 2011, p. 108; Kasper, 2016, p. 450 ss.; 472 ss.; 485 ss.).⁸ En su comentario al *Credo* explicado al hombre de nuestro tiempo, al decir que “la Iglesia es la comunidad de los que creen en Jesús, el Cristo”, muestra la importancia de que la Iglesia vuelva constantemente sobre su fundamento, señalando que es una renovada reflexión cristológica lo que representa el mayor servicio que puede prestar a la sociedad (Küng, 2010,

-
- 7 La comprensión de lo “originario” en Küng fue criticada por J.P. Meier en 1991: “Naturalmente, hay que tener en cuenta el hecho de que la famosa obra de Küng *Christ sein* (en la edición española *Ser cristiano* [Madrid: Cristiandad, 1977] fue escrita para un amplio público. Sin embargo, al describir al Jesús que podemos conocer a través de la investigación histórico-crítica, Küng hace intercambiables por las buenas “real” (*wirklich*), “verdadero”, “original” e “histórico” (tanto en el sentido de *historisch* como en el de *geschichtlich*). Esto no favorece una clara expresión del pensamiento” (Meier, 1991, p. 51, p. 60 n. 15). En la misma línea, P. Hünemann, aunque su crítica es casi devastadora (Hünemann, 1997, p. 26-28). Una evaluación más positiva en A. Dulles: “Han Küng insiste en que la exégesis histórico-crítica puede constituir una *provocación* para la teología dogmática” (Dulles, 1995, p. 81). En esta última cita la cursiva es nuestra.
- 8 La lista puede ampliarse a autores de lengua holandesa, inglesa y española: Schillebeeckx, Brown, González de Cardedal, González Faus, Boff y Sobrino entre muchos otros.

p. 135). En esto se le reclama hoy a la Iglesia mayor capacidad de autocrítica, dando amplio espacio a la teología, como dice Edward Schillebeeckx: hay que colmar el tan lamentado “abismo entre institución eclesial y reflexión teológica” (Küng, 1970, p. 15).

Christian Duquoc ha llamado la atención al notar que la institución eclesial se presenta habitualmente al observador, sea creyente o increyente, como atravesada por movimientos opuestos: no vacila sobre su fe primera ni sobre su esperanza fundamental, pero se desgarran en el modo de expresarlas en un contexto donde ve disminuir su influencia (Duquoc, 2001, p. 21). Aquí la crisis de relevancia y la crisis de identidad son complementarias. La crisis de la Iglesia no es una crisis de adaptación ni de autoguetización, sino una crisis de su propia existencia como Iglesia de Cristo, una “crisis cristológica”. Es verdad, que toda cristología debe decir que Jesús es el Cristo (Mc 1,1; 8,29), pero debe recalcar que el Cristo no es otro que Jesús. Toda teología debe decir que Jesús es Dios, pero debe afirmar con igual intensidad, que lo que es Dios sólo lo sabemos desde Jesús. La Iglesia se dice, en primer lugar, en relación con el reino de Dios y hace de esa relación el dato clave para comprender la verdad de Jesús. Una Iglesia que se imaginara ser ella la que debe por su propia fuerza y esfuerzo, traer el reino de Dios al mundo, implantarlo y erigirlo, sería una Iglesia que desparrama y destruye, le faltaría la fe desinteresada que confía enteramente en la acción decisiva de Dios. En la vida de la Iglesia se reconocen no pocas distorsiones que contradicen la práctica de Jesús y que aparecen en la historia casi identificándose con un proyecto de reino que le es totalmente extraño:

“Jesús aparece a menudo como el representante que legitima todo, como representante del sistema político-religioso, de sus dogmas, su culto, su derecho canónico: la cabeza visible del aparato eclesial, el garante de lo establecido en materia de fe, costumbres y disciplina... ¡Cuánto no ha tenido que legitimar y sancionar Jesús dentro de la Iglesia y en la misma sociedad a lo largo de dos mil años de cristiandad! ¡Cuántas veces y de qué forma han apelado a él monarcas cristianos, príncipes de Iglesia, partidos cristianos, clases, razas! ¡Cuántas ideas, leyes, tradiciones, usos y disposiciones extrañas ha tenido que avalar! Por eso es preciso poner en claro, contra toda clase de intentos de domesticación, que Jesús *no* fue en modo alguno *un hombre* del establishment eclesial y social” (Küng, 2017, p. 33).

La necesidad de una cristología renovada en un camino de reforma sinodal, se hace patente si se pasa a la predicación de Jesús y a su conducta entre las multitudes. La solidaridad de Jesús con los pecadores y excluidos se cuenta entre los hechos historiográficamente seguros de la tradición de Jesús. La Iglesia, si en esta hora perdiera de vista que está al servicio desinteresado de los hombres como hermanos y hermanas, de los enemigos y del mundo en su diversidad cultural, religiosa, política e ideológica, perdería su dignidad, su validez, y su principal razón de existencia: ser “en Jesús, el Cristo” (en línea con 2 Cor 8, 9) el lugar del encuentro y abrazo de Dios con la totalidad del género humano. Es significativo que Küng retome el argumento cristológico a lo largo de toda su eclesiología hasta su última evaluación crítica, reformulando el “axioma falsamente claro” (Congar) *extra Ecclesiam nulla salus*, por la pregunta ¿tiene salvación la Iglesia? Esta obra, como refiere en el epílogo, va dirigida a “un público amplio que participa de *forma diversa* en el destino de la Iglesia” (Küng, 2013, p. 191).⁹

9 Las cursivas son mías.

Los prolegómenos para una agenda ecuménica

En una obra pionera de 1960, Küng señala que la reforma de la Iglesia que el Concilio llevaría a cabo con miras a la unidad de los cristianos, debía involucrar no solo a los obispos, sino a todos los miembros del pueblo de Dios, y agrega, que la reforma que incluiría “sufrimiento y oración” no debía contentarse con decir “sí y amén” a todo lo que hay o hace la Iglesia (Küng, 1962, p. 53). En esta frase, justifica el rumbo y estilo asumido en su agenda ecuménica en muchas de sus audaces propuestas. Küng coincide con su colega y amigo, el exégeta evangélico, Ernst Käsemann, que ve la unidad del cristianismo siempre amenazada, a veces desde fuera y siempre desde dentro, y por ello considera la tarea ecuménica como una tarea a realizar (Käsemann, 1983, p. 131; Küng, 1993, p. 57). La preocupación teológica del Vaticano II, que parecía concentrarse en los problemas intraeclesiales y en algunos ámbitos muy concretos de la teología: relación Escritura y Tradición; eclesiología con las cuestiones del ecumenismo, el judaísmo, las grandes religiones y la libertad religiosa y finalmente, también la problemática de la Iglesia en el mundo moderno, se abre indirectamente paso a una nueva orientación que afectará a muchos otros ámbitos de la teología. La agenda ecuménica asume direcciones no imaginadas, como sucesión apostólica, estructura ministerial y eucaristía, temas que ocuparán a diferentes comisiones de diálogo durante varias décadas. Sin embargo, el peso de la doctrina, los principios canónicos y el vivo deseo de la unidad parecen conspirar para que se encuentren los medios adecuados para abrir camino a otras reformas, como, por ejemplo, el proceso de la selección de obispos con una participación de la Iglesia entera (Quinn, 2000, p. 153).

La visión de Küng sobre la tarea ecuménica adquiere en breve un sesgo personal que encontrará poco consenso dentro de la Iglesia católica. A pesar de la cercanía y mutua simpatía con el cardenal holandés Johannes Willebrands, secretario por entonces, del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, que en 1963 aprovechará la amistad de Küng con Barth para invitar a este como observador al Concilio y defenderá a Küng en momentos cruciales, jamás fue invitado a formar parte de comisiones, tal vez por su talante radical y polémico. Küng no se lamentaba de su situación, y recordará siempre las palabras del teólogo estadounidense John Courtney Murray, el inspirador del decreto conciliar sobre la libertad religiosa: “Hans, the world has not been redeemed by a commission” (Küng, 2009, p. 38). Para el ecumenista de Tübingen, en virtud de los resultados obtenidos por la teología ecuménica, las diferencias confesionales no legitiman ya la división de las iglesias nacidas con la Reforma, sino que están destinadas a encontrar expresión en diversas “actitudes de fondo” integrables en una verdadera ecumenicidad: *catolicidad* como sentido de la *continuidad* de la tradición de fe, más allá de las rupturas; *evangelicidad* como apelación a la *norma del evangelio* y como exigencia de reforma. En “no existe epílogo” en *El cristianismo. Esencia e historia*, luego de un minucioso análisis histórico de las cinco grandes constelaciones vividas por el cristianismo (paradigma judeocristiano-apocalíptico, helenista-bizantino, católico-romano, reformador-protestante y moderno-ilustrado), donde sigue al filósofo de las ciencias Thomas Kuhn en su teoría de los paradigmas, señala que el nuevo paradigma de cristianismo que hay que esperar y pretender, con riesgo creciente de que las iglesias se conviertan en sectas, será un “paradigma ecuménico posconfesional” (Küng, 1997, p. 794; Neuner, 2011, p. 17). Las huellas de los otros paradigmas confesionales seguirían siendo reconocibles, pero quedarán asumidos en una nueva síntesis ecuménica del ser cristiano. Küng opta por este método cristocéntrico que busca trascender las diferencias denominacionales (ortodoxos, católicos, evangélicos), con una mirada dirigida a la realidad planetaria:

“Ante las múltiples amenazas políticas, económicas y militares que pesan sobre nuestro mundo y el futuro de la humanidad, el *paso de una mentalidad particular a una universal* y de una *teología de controversia* a una *teología ecuménica* es un *desideratum* indeclinable. No podemos perpetuar las tradiciones cristianas confesionales, sino más bien recibirlas en la medida en que contribuyen a una comunidad ecuménica de todos los cristianos. Necesitamos una actitud mental ecuménica que nos permita comprender lo particular-confesional no como realización de la totalidad sino como parte de una verdad cristiana universal” (Küng, 1998, p. 147).¹⁰

Küng es consciente de que el mensaje cristiano se ha construido de diferentes formas en diferentes escuelas interpretativas e incluso en el mismo nuevo testamento. Pero de cara a la situación actual de la humanidad se ha propuesto exponer lo que es el centro y el corazón del mensaje cristiano, es decir, la norma que determine cualquier otra norma en una teología y praxis cristiana, que no puede ser alguna tradición o institución eclesiástica o teológica, sino el Evangelio viviente, el mismo mensaje cristiano original. Algunos han hallado dificultad en comprender exactamente qué es lo que Küng entiende por “mensaje cristiano original” y por qué lo considera norma suprema (Cooke, 1980, 69-74). ¿Dónde debe encontrarse este mensaje original? ¿Cuál es el momento privilegiado al que se caracteriza como original? ¿Se trata de la predicación de Jesús, tal como ha sido reconstruida por los investigadores bíblicos? ¿O bien, son los testimonios más antiguos sobre Cristo resucitado, el *kerygma* de la comunidad postpascual, o las partes más antiguas del nuevo testamento? Es difícil ver por qué la Iglesia no podría haber alcanzado una mejor captación de su propio mensaje a medida que fue creciendo en experiencia y en reflexión con ayuda del Espíritu Santo. Pero sea cual fuere la posición que se asuma frente a esta cuestión teológica, Küng no deja de plantear el interrogante al interior de las iglesias, para *toda la ecumene*, tanto para Roma como para el Consejo Ecuménico de las iglesias, al señalar con especial énfasis que no bastan los grandes discursos hacia fuera, a la sociedad, mientras hacia dentro las iglesias se limitan a organizar eternas comisiones mixtas, visitas mutuas de cortesía, interminables diálogos académicos sin consecuencias prácticas.

La reforma y un reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiásticos con apertura a las mujeres, una creciente valoración de la estructura carismática de la Iglesia, la celebración común de la palabra, una comunión abierta y cada vez más celebraciones conjuntas de la eucaristía, la construcción y utilización conjunta de iglesias y dependencias, mediante una común realización de servicio a la sociedad, el desafío de una reforma de conjunto que incluya una reflexión en perspectiva de género, serían modos “concretos” para llevar adelante una agenda ecuménica abierta pero pendiente en gran medida desde el Vaticano II (Küng, 1965, p. 44; 1982, p. 322; 2011², 113; Noceti, 2018, p. 112).

El lugar del diálogo interreligioso en la reforma eclesial

Desde el Concilio Vaticano II, se ha descubierto otra perspectiva para valorar la fe con todas sus consecuencias, más allá de los confines de las propias iglesias. Hoy en general se reconoce que la fe divina y salvífica se encuentra también entre los miembros de otras comunidades cristianas, entre los seguidores de religiones no cristianas e incluso en personas que no son formalmente religiosas. Hans Küng abordó por

¹⁰ Las cursivas son del autor.

primera vez el tema de la teología de las religiones en una comunicación presentada en un congreso sobre “la revelación cristiana y las religiones no cristianas” celebrado en Bombay en 1964, que será publicada finalizado el concilio en la revista *Theologische Meditationen*, con el título “El cristianismo como minoría” (Küng, 2011³, p. 157; 2014, p. 358). Allí sostiene que, a pesar de los errores contenidos en las otras tradiciones religiosas, estas proclaman de algún modo la verdad de Dios, y sus seguidores no deben renunciar, al convertirse al evangelio, a todo lo que hay en ellas de bueno y procedente de Dios: “En oposición al camino *extraordinario* de salvación que es la Iglesia, las religiones del mundo pueden ser llamadas -si se entiende en el sentido correcto- los caminos *ordinarios* de la salvación para la humanidad no cristiana” (Küng, 1967, p. 51). Como ha observado Jacques Dupuis, Küng escribe bajo la doble influencia de Karl Rahner y Heinz Robert Schlette. Pero mientras Rahner sostiene que las mismas tradiciones religiosas contienen momentos de influjo de gracia sobrenatural, y por ello, son de alguna manera “medios” o “caminos” de salvación, Küng siguiendo a Schlette, en su distinción entre historia *general* de la salvación que comprende toda la historia humana y la historia *especial* dentro de la tradición judeocristiana, va más allá, y ve en las religiones los medios ordinarios de salvación para sus seguidores (Dupuis, 2000, p. 227). La empresa teológica debe ciertamente prestar más atención que hasta ahora a una teología interreligiosa, que más allá de las constantes tensiones de creencias rivales que no muestran signo de disminución, podrá aportar en ámbito eclesial una cuota importante de apertura y sensibilidad hacia los verdaderos desafíos y riesgos planetarios y al cometido que las religiones tienen en ellos. Küng hace una descripción con tinte profético del panorama actual ya a finales de los 80’:

“ [...] a pesar de múltiples trabas y evidentes dificultades, parece que asistimos al paulatino *despertar de una conciencia ecuménica global*, al comienzo de un amplio y serio diálogo entre religiones por medio de sus expertos y representantes más cualificados. Posiblemente es ésta una de las manifestaciones más importantes del siglo XX, cuyos efectos, en caso de que la humanidad llegue a experimentarlos, no se dejará sentir hasta el siglo XXI. Por eso no cabe entender la *ekumene*, y hoy menos que nunca, en sentido estricto, restringido, eclesiocéntrico. La *ekumene* no puede reducirse a la *comunidad de iglesias cristianas*, sino que debe incluir la *comunidad de las grandes religiones*, pues el término *ekumene* –entendido en su sentido originario– significa todo el orbe habitado” (Küng, 1987, p. 9-10).

El cristianismo y las grandes religiones son para Küng, el “lugar teológico” donde debe entablarse actualmente el diálogo, justamente entre aquellas tradiciones religiosas milenarias que ejercen especial influencia en el mundo en virtud de su vitalidad, difusión y gran número de miembros. En la obra interdisciplinar que Küng escribe junto al islamólogo Josef van Ess, el indólogo tubingués Heinrich von Stietencron, y el budólogo de Göttingen, Heinz Bechert, señala que, por razones de tiempo y espacio, no habían podido prestar la debida atención a las religiones de China (principalmente el confucianismo y el taoísmo) y al judaísmo. Sobre las religiones de China, Küng es el primer teólogo occidental al que se le permitió en 1979, tres años después de la muerte de Mao Tse Tung sin ningún tipo de censura previa, hablar sobre “religión y el problema de Dios” en Pekín, en la Academia China de Ciencias Sociales (Küng, 2009, p. 576). Volverá sobre el tema con motivo de la empresa científico-periodística, pensada durante su “década norteamericana” en los 80’, que llevará a cabo luego de muchas dificultades recién la década siguiente, gracias a una cadena de televisión pública, la *Süddeutschen Rundfunk*, que no dudará en invertir seis millones de marcos alemanes, en una producción propia en la que el equipo, con guiones de Küng *in situ* filmó durante largos meses en varios continentes, la exitosa serie documental, que fue publicada luego como libro *En busca de nuestras huellas* (Küng, 2005, p. 439; 2014, p. 362). No me detengo en los detalles y análisis de su encuentro con las religiones, los replanteos hechos al método de la teología de las religiones, del que ha dejado una síntesis

en su “teología autobiográfica” y a la que dedica su última clase como culmen de una serie con el título “Temas de una vida”, en su *Lección de Despedida* del Instituto de Investigación Ecu­ménica de la Universidad de Tübingen, pronunciada el 22 de enero de 1996. Tampoco haré mención de los sugerentes trazos de los “modelos de vida” (hindú, budista, confucionista, judío, cristiano, musulmán), dictados en sus nueve lecciones sobre *Lo que yo creo*, con motivo del 81 cumpleaños en el semestre de verano de 2009 (Jens-Kuschel, 1998, p. 77 ss.; Küng, 2011³, p. 157-179). Todos estos textos son presentaciones de síntesis de la obra científica de una vida. Sí nos interesa señalar de manera muy sumaria, que Küng descubrió la urgencia de profundizar el judaísmo, con motivo de la reacción que un rabino de Chicago llamado Wolff, le echó en cara pública y apasionadamente, al publicarse la edición norteamericana de *El Concilio y la unión de los cristianos* (1960). Este libro, que le abrió el camino a su participación en el concilio, no había tenido en cuenta, sin embargo, la menor atención a una posible coexistencia ecuménica con los hermanos y hermanas judíos. Además, el reproche de haber alabado al IV Concilio de Letrán, que había calificado de un “concilio de reforma” en la alta Edad Media y que, sin embargo, había decretado la mayoría de las acciones discriminatorias contra los judíos, que los nazis implantarían luego con una organización discriminante, alimentada por una ideología racista y que llevaría a la “solución final” a través de una ingeniería del exterminio de un pueblo, fueron los detonantes para una dedicación comprometida con el tema “cristianismo y judaísmo”, del cual sienta las bases en *Ser cristiano* (1974) y profundiza con múltiples actualizaciones de política mundial en *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* (1991), el primero de su trilogía sobre las religiones abrahámicas (Küng, 1977, p. 211; 2019¹¹, p. 215-234 *passim*).

Küng no ha tenido dificultades en confesar su fe en Jesucristo y mantener otros caminos de salvación como posibles: “para mí Jesús es y seguirá siendo ‘el camino, la verdad y la vida’. No obstante respeto que para los judíos ‘el camino, la verdad y la vida’ sea la Torá, para los musulmanes el Corán, para los hindúes el *dharmā*, para los budistas la óctuple senda y para los taoístas el Tao” (Küng, 2011, p. 179). En la teología interreligiosa de Küng, los presupuestos cristológicos implican directamente al camino que la revelación ha tomado dentro del plan de salvación judeocristiano. En esta línea ha defendido el ecumenismo abramítico, que designa como un “triálogo” entre judíos, cristianos y musulmanes, y ha desarrollado los criterios para poner en práctica en la política mundial la *ecumene* abrahámica, señalando condiciones fundamentales para la paz mundial:

- “Desde la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento, judíos y cristianos deberían aunar sus esfuerzos en favor de la dignidad de los pueblos árabes e islámicos, que no quieren ser las últimas colonias del mundo.
- “Desde el Corán y el Nuevo Testamento, musulmanes y cristianos deberían comprometerse conjuntamente en favor del derecho a la vida del pueblo judío, que en los últimos dos mil años ha sufrido más que cualquier otro pueblo y ha estado cerca del exterminio.
- “Desde la Biblia hebrea y el Corán, judíos y musulmanes deberían cooperar en favor de la libertad de las comunidades cristianas, amenazadas en algunos países del Próximo y Medio Oriente” (Küng, 2019⁸, p. 592-593).

El compromiso de las tres religiones monoteístas en favor de la libertad, la justicia, la paz, los derechos humanos y el cuidado de la creación, en colaboración con los pueblos de tradición india, china o japonesa y los pueblos originarios de Oceanía, África y América Latina, constituye una urgencia de orden mundial y la Iglesia tiene con este compromiso un rol ineludible (Küng, 2014, p. 298, 351). Una reforma en sinodalidad ecuménica, no debería olvidar de cara al futuro un hecho singular y característico del Vaticano II. El

Concilio introdujo una novedad al admitir “observadores” de otras iglesias cristianas cuando todavía no se había aprobado la declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Ahora bien, este documento y la forma en que lo han interpretado los papas después del concilio con múltiples gestos y magisterio, plantea la cuestión de la posible admisión de observadores de otras religiones en los sínodos de la Iglesia y si la potencial presencia de estos debería limitarse a la simple observación, sin derecho a voto (O'Malley, 2021, p. 2021). Este hecho concreto de reforma, podría entenderse como consecuencia práctica de una nueva actitud de la Iglesia católica hacia todo lo que de verdadero y santo hay en las religiones, pero también como una búsqueda de voces y consensos, para llevar adelante los desafíos urgentes de la humanidad que, cuanto más amenazada, necesita de los mejores y más amplios aliados.

La Iglesia ante el desafío de una ética mundial

La sinodalidad puede ser entendida como *Ethos* del pueblo de Dios peregrino (Galli, 2016, p.78), pero habrá que reconocer que la Iglesia al intentar realizar su vocación en el descubrimiento de la sinodalidad, no puede ignorar o tapar la crisis por la que hoy atraviesa y que viene anunciándose desde hace tiempo. La euforia despertada por el Concilio duró apenas unos años, la oposición al Concilio existió desde su comienzo y persiste en múltiples sectores conservadores dentro de la Iglesia, con amplias posibilidades de seguir en la brecha. Es necesario memoria histórica y capacidad de eclesialidad crítica, para leer las dificultades del presente y pensar con audacia el futuro. Tampoco cabría entender que la verdadera crítica en la Iglesia sea un privilegio de la dignidad, ni de la santidad, ni del oficio, sino simplemente un fruto que brota con el compromiso del Evangelio (González Faus, 1985, p. 151). Además, por qué a la vista del mensaje de Jesús, el cristiano comprometido eclesialmente debería rehuir la crítica a la Iglesia, dejándola en manos de los de “fuera” (Küng, 1982, p. 313). El tema ha sido ampliamente tratado. Muchos han coincidido en las últimas décadas, sustancialmente en reconocer que en diversos aspectos que hacen al liderazgo de la Iglesia, particularmente durante el largo pontificado de Juan Pablo II y luego con Benedicto XVI se ha vivido una época diferente de la inmediatamente posterior al Vaticano II. Algunos han hablado de “invierno eclesial” (Rahner), otros de “restauración” (Zizola), “vuelta a la gran disciplina” (Libânio), “noche oscura” (González Faus), “retroceso” (Boulad), “oposición inmovilista” (Alberigo), “centramiento” (Comblin), “reajuste estructural y pastoral” (C. Boff), “recuperación del poder” (Jossua), “vacío de liderazgo” (Dowling), “nueva contrarreforma” (Menozzi) e incluso de “fundamentalismo” (Hebbelthwaite). Más allá de las definiciones, algunas tal vez exageradas, los síntomas se han evidenciado con claridad: un proceso de centralización de la curia romana (Codina, 1994, p. 143; Perea, 2012, p. 98, 182, 241; Küng, 2013, p. 11-13), con las consecuencias que pueden derivarse de oposición a una recepción creativa del Concilio. Suele reconocerse que la Iglesia será cada vez más un “pequeño rebaño”, pero la forma que tantas veces adopta, es la de una secta que no quiere de ninguna manera estar abierta a la totalidad de la sociedad en una pluralidad mundial, casi a la manera de un “resto santo” llamado a resistir los embates que le vienen desde afuera.¹¹

La gran separación en las sociedades actuales y las nuevas formas de segregación se producen en comunidades cerradas, pero también en la división de la población mundial en perfiles definidos. En este

11 “¿No habrá que reprocharle que, por exceso de solicitud, declara demasiado, reglamenta demasiado y que tantas normas y reglamentos han contribuido más bien a abandonar al siglo a la incredulidad?”, (Ratzinger, 1972, p. 294-295).

sentido, ni la Iglesia/as ni las religiones son inmunes a este proceso (Faggioli, 2021, p. 206). Si la paz es vivir con los otros de manera responsable, la postura de la Iglesia católica hacia el fomento de la paz junto al compromiso de defensa de los derechos humanos ha evolucionado considerablemente en los dos últimos siglos. Un cambio radical caracterizado por el abandono del modelo “intransigente” al modelo de la “cohabitación”, ha puesto en movimiento el lugar del otro, que después del Vaticano II, ya no es el intruso al que hay que oponerse, sino alguien con quien hay que convivir pacíficamente (Tamayo, 2004, p. 217; Riccardi, 2016, p. 130). Sin embargo, al inicio de la tercera década del siglo XXI, “la crisis del coronavirus ha sorprendido a todos, como una tormenta que descarga de repente” (Francisco, 2020, p. 10). Esta crisis global nos recuerda que hemos olvidado y postergado cuestiones esenciales, y como un tiempo de prueba y decisión se ofrece como oportunidad para reorientar la vida y preguntarse por el compromiso con el destino del planeta. La pandemia vino a ser el lado oscuro de la globalización, entendida como ese proceso económico y cultural que desde hace tiempo está modificando nuestro mundo y la vida en él. Como ha señalado el papa Francisco, “más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente” (FT 7). La pregunta no puede despacharse sin abrir a la autocrítica: ¿en cuánto la Iglesia/as, -no sólo el papa y los obispos-, son responsables? Si en esta hora, el cristianismo católico preocupado como está por la sinodalidad, quiere ser realmente *católico*, tiene urgencia de dar un paso cualitativo y efectivo en el estilo del diálogo hacia un ecumenismo profundizado, con las religiones y también con el mundo secular. En esto le vale tomarse en serio a la entera familia humana, no para aleccionarla simplemente u ofrecerse como interlocutor, sino para estar dispuesto a cohabitar la casa común, fomentando un diálogo que brota de una relación “entre iguales” que evita las superioridades excluyentes. Este llamamiento a “una comunión universal donde nadie está excluido de esa fraternidad” (LS 92; FT 285) y “sororidad”, para efectivizarse, requiere de un consenso mínimo entre los humanos (Boff, 2009, p. 63). La Iglesia no está eximida de lo que ello implica de conversión de corazón, cambio de mentalidad y reforma de estructuras, lo cual conlleva poner a debate muchos modelos y formulaciones doctrinales heredados, actitud por otra parte, que no debería escandalizar a nadie. Poner en cuestión la organización vigente, tampoco debe ser considerado, necesariamente como expresión de ateísmo o increencia, sino más bien como *manifestación de la vitalidad de la fe* (Schickendantz, 2004, p. 224-225).

Al epílogo del libro conjunto *El cristianismo y las grandes religiones* (1984), Küng le puso un programático título: “No habrá paz en el mundo si no hay paz entre las religiones” (Küng, 1987, 521). Esta obra que “antecede” al histórico encuentro de Asís (1986), puso en marcha dos retos personales durante 1989: un coloquio en París en la sede de la UNESCO y una conferencia plenaria en el *Foro Económico Mundial* (World Economic Forum, WEF) en Davos. En el plan detallado de estos textos, se hallan los cimientos para el posterior *Proyecto de una Ética Mundial* que se publica en 1990,¹² y que llevará a la *Declaración de una Ética Mundial del Parlamento de las religiones* (Chicago, 1993), la *Fundación Weltethos* (1995) y la creación del Instituto de Ética Mundial en la Universidad de Tübingen (2012).¹³ La tesis fundamental del título está formulada por analogía con los términos alemanes que se utilizan

12 La edición alemana (München, 1990), fue seguida de las ediciones: española (Madrid, 1991, Barcelona-México-Buenos Aires, 1994), noruega (Oslo, 1991), estadounidense (New York, 1991), inglesa (London, 1991), francesa (Paris, 1991), italiana (Milano, 1991), neerlandesa (Kampen, 1992), coreana (1992), checa (Zlín, 1992), brasileña (São Paulo, 1992), húngara (Budapest, 1994), portuguesa (Lisboa, 1996), árabe (Beirut, 1998), georgiana (Tiflis, 1998), búlgara (Sofía, 2003), croata (Velika Gorica, 2003), rusa (en preparación).

13 El ciber sitio de la fundación (www.weltethos.org) y las exhaustivas memorias anuales informan al respecto.

para política internacional, economía mundial, sistema financiero mundial (*Weltpolitik, Weltwirtschaft, Weltfinanzsystem*) y expresa criterios éticos básicos comunes que trascienden religiones y culturas. El término “ética mundial” (*Weltethos*),¹⁴ no es contrapuesto a ética de la salvación, sino que se entiende en un nuevo sentido interreligioso-intercultural, como una ética de la humanidad. La idea había sido expuesta por Küng en su obra *¿Existe Dios?* (1978) cuando al tratar sobre la confianza radical y la ética, señala que no es necesario creer en Dios para afirmar semejantes criterios básicos. La crisis político-económico-social es de tal magnitud, que está brindando a las naciones y religiones la oportunidad y la necesidad de lograr lo que nunca ha sido alcanzado por el género humano: un consenso ético, una ética mundial. Küng formula el problema en términos apocalípticos pero reales:

“Parece patente que los catastróficos procesos económicos, sociales, políticos y ecológicos de la primera y segunda mitad de siglo, hacen necesario un talante ético global para la supervivencia de la humanidad sobre nuestra tierra [...] el mundo en que vivimos no conservará posibilidades de sobrevivir mientras sigan existiendo espacios para éticas diversas, opuestas o antagónicas. Un mundo único necesita una ética fundamental” (Küng, 2006⁷, 43, 53)

Como dice Paul Knitter «el razonamiento de Küng es sencillo y de claridad meridiana: los problemas amenazantes que confrontan hoy a la humanidad, exigen una acción común y concertada (...) pero sin un consenso de este tipo, los diversos grupos de personas que afrontan problemas comunes simplemente no pueden actuar juntos y en consecuencia vivir juntos (Knitter, 1996, 142). Esta “ética mundial” es evidentemente muy amplia en cuanto no trata de formular programas concretos de acción, sino bases sobre las cuales estos programas puedan ser formulados. Al referirse al género literario de la “declaración”, Küng deja claro, que bajo ningún concepto debe ser una “predica moral casuística” expuesta con el dedo índice alzado en ademán autoritario y concentrado en la moral sexual, sobre todo en círculos eclesiales (Küng, 2014, p. 454). Una Iglesia sinodal debería replantearse este criterio, como ha observado el teólogo cristiano-hindú Michael Amaladoss: “la Iglesia (católica) está más ocupada en defender sus derechos especiales como grupo minoritario que en tratar de construir una sociedad democrática multirreligiosa” (Amaladoss, 2001, p. 17). De acuerdo con lo anterior, ¿cuál sería la base para una ética mundial que pudiera ser compartida por los creyentes de las grandes religiones y también los no creyentes, y qué aportaría a la Iglesia/as para repensar su vocación y misión en el mundo? Küng señala como necesario partir del principio de humanidad, el cual se encuentra presente en casi todas las tradiciones éticas y religiosas del mundo: “todo ser humano ha de recibir un trato humano”, pero para ello, “el hombre ha de ser más de lo que es: *ha de ser más humano*” (Küng, 2006⁷, p. 49). En este examen de humanidad, “nadie es inocente dentro de la Iglesia, en la miseria actual del mundo” (Küng, 1962², p. 189), convicción que puede ser propicia para reconocer toda palabra de Dios que pueda venir desde más allá de los límites institucionales y sacramentales. La ética mundial no es algo abstracto, “tampoco debe entenderse como sustitución de la religión” las Iglesias como las religiones del mundo tienen el desafío de traducir esas normas básicas de convivencia, en una realidad que pueda ser enraizada en una comunidad religiosa concreta (Küng, 1999, p. 153). El proyecto ética mundial se ofrece como un desafío

14 Küng ha observado una distinción terminológica en alemán que no se ha podido recoger en la traducción. En español “ética” tiene ambas acepciones, pero él no habla de *Welt-Ethik*, sino de *Weltethos*. Aquí *Ethos* alude a la actitud fundamental y a la convicción de la persona en el terreno moral, mientras que *Ethik*, en sentido estricto, designa la doctrina (filosófica o teológica) de las actitudes, valores y normas morales, a menudo un sistema ético, como puede encontrarse en Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant (Küng, 2014, p. 451).

expansivo que abarca y compromete a la Iglesia, también con particular recepción en América Latina.¹⁵ Una imagen puede expresarlo mejor. Una piedra arrojada al agua no ocasiona inicialmente un gran remolino, pero propaga involuntariamente sus círculos. Con la ética mundial, se arrojó al agua, hace tiempo una piedra así, y efectivamente ha propagado círculos en un tiempo relativamente corto y por todo el mundo. Han transcurrido treinta años desde la aparición de la ética mundial,¹⁶ Küng ha sostenido que los problemas del mundo y los problemas de la Iglesia van unidos, y aunque reconoce que los problemas del mundo son mucho más opresivos que los de la Iglesia, y que el ecumenismo mundial es más importante que el ecumenismo eclesial, también se ha convencido que las propuestas eclesiales para la solución de los grandes problemas del mundo, no resultarán convincentes mientras se dejen de lado la solución a los problemas eclesiales. La intervención de las Iglesias a favor de la paz mundial no podría ser sincera ni eficaz si la falta de paz y el reconocimiento eclesial mutuo siguen siendo causa de tantas tensiones y divisiones entre los pueblos (Küng, 1970, p. 131; 2008, p. 127; 2014, p. 509).

Conclusiones abiertas

1. En nuestra investigación intentamos mostrar desde la perspectiva teológica desarrollada por Hans Küng, a partir del amplio horizonte abierto por el concilio, cómo los términos de reforma y sinodalidad se corresponden dentro de una comprensión ecuménica integrándose en una circularidad creciente con desafíos siempre nuevos. En efecto, el Concilio Vaticano II ha dado un paso valeroso, similar al que dio en su tiempo san Pablo, cuando sacó a la joven comunidad cristiana del ambiente judío abriéndola al mundo greco-romano. En esto quiso ser “un concilio a escala del mundo” (M.-D. Chenu). Los cristianos de nuestro tiempo tienen el desafío de encontrar un camino entre dos extremos peligrosos: el proselitismo y el triunfalismo por un lado y, por otro, la pérdida de identidad, la disolución de la sal que identifica el ser cristiano. También para la Iglesia, Jesús de Nazaret debe ser lo único absoluto, porque únicamente ella puede ser fidedigna cuando camina en el seguimiento de Cristo, sintiéndose asistida pero inquietada por el Espíritu, consciente de sus culpas pasadas y presentes y por eso, en actitud permanente de reforma intraeclesial y ecuménica. La centralidad de Jesús es determinante para que la comunidad de fe tenga presente que no va a encontrar su meta en sí misma, sino en la conversión al reino de Dios, porque reconoce que solo así es capaz de superar todas las tensiones de la historia, y por ello, no se desvela en la necesidad de establecer un sistema definitivo, dar soluciones simples a problemas complejos y ofrecer seguridades y morada permanente. Una Iglesia en camino, dada su provisionalidad, no tiene por qué sorprenderse de que le asalten las dudas, la frenen los obstáculos y

15 El viaje de Hans Küng a América Latina se desarrolló en dos etapas: del 18 al 24 de marzo de 2007 en Bogotá (Colombia) y del 25 al 28 de marzo en Ciudad de México (México). De las conferencias en distintos foros e instituciones que acogieron su visita, donde el autor buscó impulsar y ampliar la difusión del *Proyecto de una Ética Mundial* en el ámbito latinoamericano, surgió la Fundación en ambos países, que permitió la coordinación y progresiva extensión de sus actividades a otros países de América del Sur y Centroamérica (Küng, 2008, p. 10).

16 De la “conversación amistosa” que mantuvieron Küng y Benedicto XVI en Castel Gandolfo, el 24 de septiembre de 2005, destaca: “Por supuesto, llevo la conversación a la *ética mundial*. En seguida me agradece también el libro *La ética mundial entendida desde el cristianismo*. «Es muy bueno -me dice- que exista un libro así, sobre cómo se puede fundamentar cristianamente la ética mundial» [...] Le digo que el Proyecto Ética Mundial está concebido de antemano justamente para creyentes y no creyentes, con lo que se muestra de acuerdo” (Küng, 2014, p. 558; 2018, p. 216).

la agobien los problemas. La Iglesia no puede pretender para sí un camino distinto al recorrido por la comunidad de discípulos y discípulas de Jesús, cuando en los orígenes debió abrirse a la novedad desconcertante del Evangelio.

2. Reavivar el diálogo y la participación en el mundo global, interpela a los cristianos de las diversas iglesias a ahondar su catolicidad y a volverse radicalmente ecuménicos. El cristianismo no puede olvidar que el estado actual de divisiones confesionales es un escándalo para el mundo y daña la causa del Evangelio (UR 1). Por ello, si ha de contribuir al desplazamiento de una cultura del diálogo a una cultura de verdadera participación, debe repensar de nuevo a fondo su teología. En su tesis sobre Karl Barth de 1957, Küng señalaba la necesidad de un nuevo método ecuménico que impregne “todas” las disciplinas teológicas. Una teología plurilingüe, para superar la tendencia a servirme exclusivamente de mi lengua y estilo de pensar que impide una verdadera comprensión del otro/a y del nosotros: “quien puede hablar en varias lenguas escucha una sinfonía donde otros oyen una cacofonía” (Küng, 1967, p. 9). Las observaciones del teólogo checo Tomáš Halík muestran que, en la Edad Media, al encontrarse entre sí los mundos culturales de las tres religiones monoteístas, Tomás de Aquino dio en la *Summa contra gentiles* un paso audaz y decisivo, al fundamentar el pensamiento religioso en la razón natural, haciéndolo accesible incluso a los que no comparten la fe cristiana en la revelación de Cristo. La teología católica heredó este sistema y vivió durante siglos anclada en una metafísica de base aristotélica reelaborada en cada época. Hoy, uno de los frutos del fenómeno de la globalización, es reconocer las profundas diferencias de los paradigmas culturales. En este sentido, sería ingenuo que pudiera sostenerse la concepción de racionalidad medieval y pretender que se convierta en fundamento asumible por todos en la comunicación cultural y religiosa del mundo (Kasper, Augustin, 2020, p. 88). Küng habla de “firmeza y actitud dialogante al mismo tiempo” (Küng, 2011³, p. 178), en esto, la Iglesia no siempre se ha ajustado en su historia a la radicalidad jesuánica del *ethos* fraterno. Jesús es un desafío incómodo para quien desea ser cristiano con todas las de la ley; desde este centro de la fe cristiana puede hablar y compartir con fieles de otros credos. Pero no puede aspirar a imponer a Cristo como modelo de vida a otras personas, ni a un musulmán, que reconoce en Jesús al gran profeta anterior a Mahoma, ni siquiera a un judío a cuya raza y religión pertenece eternamente Jesús. En el fondo, el desafío estará en aprender unos de otros intentando no sólo tolerarnos, sino también comprendiéndonos mutuamente, para entendernos mejor a nosotros mismos y cooperar en la realización de un mundo sin exclusiones.
3. El aporte de Hans Küng a una sinodalidad ecuménica a todos los niveles, puede encontrar consensos y múltiples cuestionamientos. A nadie se le oculta que sus tesis han sido durante décadas, objeto de adhesión en las márgenes de la Iglesia y fuera de ella, como de cuestionamientos teológicos y objeciones por parte del magisterio. En esto, ninguna teología debiera ser canonizada ni condenada. Acaso haya que preguntarse si tales reacciones, tienen que ver con el carácter revulsivo de sus aportes o con una fecundidad no encausada de su pensamiento. La historia de la teología da cuenta, cómo es necesario tiempo y a veces mucho tiempo, para que ciertas interpretaciones de la comprensión de la fe, puedan llegar a integrarse en una visión sinfónica de la verdad. Al fin y al cabo, puede aplicarse el principio que magistralmente expresara el cardenal Newman: “en estas provincias de la investigación el egotismo es modestia”, puesto que “en la investigación religiosa cada uno de nosotros puede hablar únicamente por sí mismo, y por sí mismo tiene el derecho de hablar” (Newman, 1955, p. 300).

Siglas

CDF = *Congregación para la Doctrina de la Fe*

EG = *Evangelii Gaudium*

EV = *Enchiridion Vaticanum*

FT = *Fratelli Tutti*

LS = *Laudato si*

UR = *Unitatis redintegratio*

Referencias

- Alberigo, G. (2015). *Breve historia del Concilio Vaticano II*. Sígueme.
- Amaladoss, M. (2001). Dificultades del diálogo interreligioso. *Iglesia Viva* 208, 11-27
- Azcuy, V. (2018). La situación “tensionada” de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales. *Concilium* 377, 49-61.
- Boff, L. (2009). *Ethos Mundial. Um consenso mínimo entre os humanos*. Record.
- Boulad, H. Carta al Papa. En Perea, J.; Faus, J.I.G.; Queiruga, A.T. y Vitoria J. (eds.), (2012). *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*. Trotta.
- Chenu, M.-D. *El evangelio en el tiempo*. Estela.
- Codina, V. (1994). *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Sal Terrae.
- Cooke, B. (1980). The Experiential ‘Word of God’. En Swidler, L (ed.), *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Küng and Edward Schillebeeckx*. Westminster Press.
- Cross, F.L.; Livingstone, E.A. (eds.), (2005). *The Oxford Dictionary of the Cristian Church*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acref/9780192802903.001.0001>
- Dianich, S. (2014). *La Chiesa Cattolica verso la sua riforma*. Queriniana.
- Dupuis, J. (2000). *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Sal Terrae.
- Duquoc, Ch. (2001). “*Creo en la Iglesia*”. *Precariedad institucional y Reino de Dios*. Sal Terrae.
- Dulles, A. (1995). *The craft of theology. From Symbol to System*. Crossroad.
- Faggioli, M. (2021). La encíclica *Fratelli tutti* y la nueva época de los muros. En Kasper, W.; Augustin, G. (eds.), *Amistad social. Claves de lectura de Fratelli tutti*. Sal Terrae.
- Fraijó, M. (2011). Hans Küng: trayectoria y obra. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 52, 105-113.
- Francisco, Prólogo. (2020). En Kasper, W.; Augustin, G. (eds.). *Dios en la pandemia. Ser cristiano en tiempos de prueba*. Sal Terrae.
- Galli, C.M. (2016). Synodalität in der Kirche Lateinamerikas. *Theologische Quartalschrift* 196, 73-96.
- Gibellini, R. (1993²). *La teología del siglo XX*. Sal Terrae.

Reforma y Sinodalidad. Hacia un ecumenismo profundizado a todos los niveles en la teología de Hans Küng

- González Faus, J.I. (1985). *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*. Sal Terrae.
- Greinacher, N.; Haag, H. (Hg). (1980). *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*. Pieper.
- Halík, T. (2020). La pandemia como experiencia ecuménica. En Kasper, W. – Augustin, G. (eds.), *Dios en la pandemia*. Sal Terrae.
- Häring, B. (1995). *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente*. Herder.
- Häring, H.; Kuschel, K.-J. (eds.). (1978). *Hans Küng. Itinerario y obra*. Cristiandad.
- Hünemann, P. (1997). *Cristología*. Herder.
- Jens, W.; Kuschel, K.-J. (eds.). (1998). *Teología en libertad. Diálogo con Hans Küng*. Trotta.
- Kasper, W. (2016). *La teología, a debate. Claves de la ciencia de la fe*. Sal Terrae.
- Kasper, W. (2019). *Jesucristo, la salvación del mundo*. Sal Terrae.
- Käsemann, E. (1983). *El Testamento de Jesús*. Sígueme.
- Knitter, P. (1996). Una ética mundial: necesidad y dificultad. *Theologica Xaveriana*, 42, 141-154.
- Küng, H. (1962). *El Concilio y la unidad de los cristianos*. Santiago de Chile: Herder.
- Küng, H. (1965). *Estructuras de la Iglesia*. Estela.
- Küng, H. (1965). La estructura carismática de la Iglesia. *Concilium*, 4, 44-65.
- Küng, H. (1967) *La justificación según Karl Barth*. Estela.
- Küng, H. (1967). The World Religions in God's Plan Salvation. Neuner, J., *Christian Revelation and World Religions*. Burns & Oates.
- Küng, H. (1968). *La Iglesia*. Herder.
- Küng, H. (1969). *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia*. Herder.
- Küng, H. (1977). *Ser cristiano*. Cristiandad.
- Küng, H. (1980⁵). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Cristiandad.
- Küng, H. (1982). *El Desafío cristiano*. Cristiandad.
- Küng, H. (1992). *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*. Trotta.
- Küng, H. (1997). *El cristianismo. Esencia e historia*. Trotta.
- Küng, H. (1988). *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*. Alianza.
- Küng, H. (1999). *Una ética mundial para la economía y la política*. Trotta.
- Küng, H. (2005). *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*. Debolsillo.
- Küng, H. (2006⁷). *Proyecto de una Ética Mundial*. Trotta.
- Küng, H. (2007⁴). *Libertad conquistada. Memorias*. Trotta.
- Küng, H. (2008). *Ética Mundial en América Latina*. Trotta.

- Küng, H. (2009). *Verdad controvertida. Memorias*. Trotta.
- Küng, H. (2010⁸). *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*. Trotta.
- Küng, H. (2011²). *La mujer en el cristianismo*. Trotta.
- Küng, H. (2011³). *Lo que yo creo*. Trotta.
- Küng, H. (2011³). *El islam. Historia, Presente, Futuro*. Trotta.
- Küng, H. (2013). *¿Tiene salvación la Iglesia?* Trotta.
- Küng, H. (2014). *Humanidad vivida. Memorias*. Trotta.
- Küng, H. (2014). *Jesús*. Madrid: Trotta.
- Küng, H. (2017). *Siete Papas. Experiencia personal y balance de la época*. Trotta.
- Küng, H. (2019⁸). *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Trotta.
- Küng, H.; Van Ess, J.; Von Stietencron, H.; Bechert, H. (1987). *El cristianismo y las grandes religiones*. Libros Europa.
- Küng, H.; Kuschel, K.-J. (eds.). (2006). *Ciencia y Ética Mundial*. Trotta.
- Küng, H.; Rinn-Maurer, A. (2008). *La ética mundial entendida desde el cristianismo*. Trotta.
- Libânio, J.B. (1986). *La vuelta a la gran disciplina. Reflexión teológico-pastoral sobre la actual coyuntura de la Iglesia*. Paulinas.
- Mauti, R. (2013). El Concilio Vaticano II: Acontecimiento y Teología. Una aproximación desde los Diarios de M.-D. Chenu, Y.M.-J. Congar y H. de Lubac. *Revista Teología*, t. L, 110, 57-84.
- Mauti, R. (2017). Carlo Maria Martini: la Palabra de Dios en el corazón de la pastoral. *Revista Teología*, t. LIV, 122, 99-129.
- Meier, J.P. (2005). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, Tomo 1*. Verbo divino.
- Neuner, P. (2011). *Teología Ecueménica*. Queriniana.
- Newman, J.H. (1955). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Image Book.
- Noceti, S. (2018). El sínodo para la Amazonía y la reflexión sobre los ministerios que hacen la Iglesia. En Luciani, R.; Silveira, M.P. *La sinodalidad en la vida de la Iglesia*. San Pablo.
- Noceti, S. (2018). Reformas que queremos las mujeres en la Iglesia. En Vidal i Quinteros, M. (ed.). *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres*. Verbo Divino.
- O'Collins, G. (2012). Ressourcement and Vatican II. En Flynn, G.; Murray, P.D (eds.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford University Press.
- O'Malley, J. (2012). *¿Qué pasó en el Vaticano II?* Sal Terrae.
- O'Malley, J. (2015). *Historia, Iglesia y teología. Cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente*. Sal Terrae.
- O'Malley, J. (2021). *Cuando los obispos se reúnen. Estudio comparativo de Trento, Vaticano I y Vaticano II*. Sal Terrae.
- Perea, J y otros. (2012). *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*. Trotta.

Reforma y Sinodalidad. Hacia un ecumenismo profundizado a todos los niveles en la teología de Hans Küng

- Pié-Ninot, S. (2007). *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Sígueme.
- Quinn, J.R. (2000). *Per una riforma del Papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani*. Queriniana.
- Ratzinger, J. (1972). Franqueza y obediencia. *El Nuevo Pueblo de Dios*. Herder.
- Ratzinger, J. (2016). La voluntad de los Padres. Espíritu y resoluciones del Concilio Vaticano II. [Entrevista con Huber Schöne, redactor de *BR*]. En Ratzinger, J. *Obras Completas VII/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*. BAC.
- Riccardi, A. (2002). El tumultuoso comienzo de los trabajos. En Alberigo, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. II: La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*. Peeters/Sígueme.
- Riccardi, A. (2016). Lecciones de las reformas del siglo XX. En: Spadaro, A. y Galli, C.M. (eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Sal Terrae.
- Schickendantz, C. (2004). Hacia una reforma institucional. El debate sobre la “democratización” de la Iglesia. En Schickendantz, C. (Ed.), *Crisis cultural y derechos humanos*. EDUCC.
- Seewald, M. (2021). *Reforma: Pensar de otro modo la misma Iglesia*. Sal Terrae.
- Sieben, H.; Kehl, M., (2009). Synode. En Kasper, W. (Ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9. Herder.
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.
- Torró, O.L. (2021). Hans Küng: legado y balance de una obra teológica. *Razón y Fe*, 284(1452), 69-79.