

IGLESIA EN DIÁLOGO IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS DEL DIÁLOGO EN LA IGLESIA Y ENTRE LAS IGLESIAS*

La cultura contemporánea asocia espontáneamente al concepto de diálogo ideas positivas, como el respeto a los demás, la apertura a los valores de los que son portadores, la disponibilidad a la cooperación y la renuncia a actitudes autoritarias. Esta apreciación del diálogo presenta a veces rasgos de ingenuidad y, con frecuencia va acompañada de la convicción de que una relación dialógica es relativamente fácil de construir, siempre que se cuente con la buena voluntad por parte de los que se encuentran y confrontan sus respectivos puntos de vista. Sin embargo, en un examen más profundo de la situación de las relaciones interpersonales, esta suposición se revela enseguida como infundada. Ciertamente el diálogo no falla sólo porque falta la voluntad de realizarlo o porque alguno de los interlocutores actúa de modo autoritario. Encuentra también otros obstáculos, como son las diferencias culturales que aportan los interlocutores al expresarse siguiendo códigos comunicativos no coincidentes, con la consecuencia de que incluso en presencia de la más sincera voluntad para dialogar, la comprensión recíproca no es posible, o bien las diferencias de competencia, que inevita-

* Texto original italiano. Traducción de la Dra. M.ª Herrera García. Revisión técnica y teológica del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

blemente establecen una distinción "jerárquica" entre quien dispone de un conocimiento de la cuestión sobre la que se trata y de quien está privado de ella, comprometiendo así la igualdad de los interlocutores, cosa que constituye uno de los presupuestos básicos del diálogo.

Esta situación cultural marca también la vida de la Iglesia. En ella han perdido plausibilidad los comportamientos autoritarios, mientras la actitud dialógica goza del aprecio general. Esto no sólo ha provocado un cambio del clima general de las relaciones entre los miembros de la Iglesia, sino que ha llevado a instaurar praxis y a crear instituciones a través de las cuales numerosos componentes de la comunidad cristiana, que durante siglos habían estado situados en una posición prevalentemente receptiva o completamente pasiva, han tenido acceso a nuevas posibilidades de expresión, de participación y de corresponsabilidad. Esta transformación, si está en sintonía con la cultura contemporánea, encuentra su razón fundante en el redescubrimiento de elementos eclesiológicos que han permitido corregir una imagen de la Iglesia fijada de modo exclusivo sobre el elemento jerárquico. A esta renovación eclesiológica, que ha encontrado en el Vaticano II su sanción oficial, apelan los que lamentan la dificultad de realizar un diálogo auténtico en el interior de la Iglesia católica y piden una mayor apertura, ya sea frente al mundo contemporáneo o los sectores de la comunidad cristiana que sostienen que no son escuchados, o no lo son de modo adecuado, por los pastores. Desde este punto de vista, la insistencia con la que se vuelve sobre el tema del diálogo en el interior de la Iglesia católica no parece revelar un dato adquirido, sino su falta efectiva en la vida y en las relaciones eclesiales¹.

A poner de relieve la práctica del diálogo entre los sujetos eclesiales ha contribuido también el diálogo ecuménico desarrollado entre las Iglesias cristianas a lo largo del siglo XX. A partir del Vaticano II en este esfuerzo ha estado implicada de modo directo también la Iglesia católica. El modo en

1 A juicio de Karl Lehmann, "el diálogo se ha convertido en un *lda* [19 de Septiembre de 1994]. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, 5.

2 Cfr. A. Maffei (ed.) *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000, 23-56.

que el diálogo ha sido conducido y los resultados logrados reciben valoraciones que contrastan entre ellas: por una parte se subraya la fecundidad del diálogo iniciado con las otras Iglesias cristianas y la irreversibilidad del camino emprendido, por otra, se constata que, en contra de las expectativas, el diálogo no ha sido capaz de eliminar los obstáculos que impiden la plena comunión eclesial. Pero, a pesar de que a algunos les parecen exiguos los resultados obtenidos, se debe reconocer que la práctica del diálogo ha marcado la conciencia de los creyentes y la vida de las Iglesias. Éstas no pueden vivir aisladas, limitándose a ocuparse de las cuestiones internas, sino que sus declaraciones, sus decisiones y sus modos de actuar tienen también un impacto sobre las otras Iglesias con las que mantienen relaciones de diálogo. Esto ha quedado recientemente confirmado cuando por muchas partes se ha suscitado la cuestión de la coherencia entre el empeño de la Iglesia católica en el diálogo ecuménico, que ha llevado a resultados significativos como la firma oficial de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (31 de octubre de 1999)², y las posiciones expresadas en el capítulo eclesiológico de la declaración *Dominus Iesus* publicada por la Congregación para la doctrina de la fe en septiembre de 2000³. Los críticos de este último documento han suscitado la cuestión de si la interpretación de la afirmación de *Lumen Gentium* 8 sobre la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica dada por la Congregación para la doctrina de la fe⁴ es compatible con el reconocimiento de la

3 Cfr. Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración Dominus Iesus sobre la unidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (6 de agosto 2000), nn. 16-17.

4 "Con la expresión «substitutio in», el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica, y por otro lado que «fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad», ya sea en las Iglesias que en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia católica. Sin embargo, respecto a estas últimas, es necesario afirmar que su eficacia «deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica» *Dominus Iesus*, n. 16). El documento distingue pues la situación de las Iglesias que tienen la sucesión apostólica y la verdadera eucaristía y que son "verdaderas Iglesias particulares" (ivi. n. 17), aunque no aceptan el primado. "Por el contrario,

cualidad eclesial del interlocutor que exige el diálogo ecuménico⁵.

Las incongruencias entre la enunciación de principios y la praxis, o mejor, entre los principios diferentes invocados para justificar las elecciones realizadas son, por un lado, expresiones de las dificultades que todo diálogo entre sujetos y comunidades humanas encuentra y debe superar para poder ser llevado a cabo con éxito. Tampoco el diálogo eclesial puede ignorar las reglas que permiten a las personas y a los grupos un intercambio dialógico y debe crear las condiciones para un encuentro efectivo, cuando éstas no existen. Por otra parte, las tensiones recordadas, que a algunos les parecen contradicciones o faltas de coherencia, reflejan modos diferentes de pensar las implicaciones eclesiológicas que la elección del método dialógico implica. Precisamente por estas razones, más allá del reconocimiento compartido por todos de la validez del modelo dialógico, se llega a conclusiones diversas con respecto a los modos concretos en que éste debe ser practicado en la Iglesia y entre las Iglesias. Es evidente que el método dialógico debe ser utilizado de un modo acorde con la naturaleza de la Iglesia y exige por tanto las adaptaciones requeridas por la peculiaridad de la comunión vivida entre los creyentes. Justamente los desacuerdos que se registran respecto a las "adaptaciones" del método dialógico a las relaciones en la Iglesia y entre las Iglesias remiten a modos diversos de concebir la Iglesia y por tanto de derivar de tal concepción los criterios según los cuales debe ser conducido un diálogo eclesial.

En esta reflexión nos ocuparemos de dos ámbitos distintos: los requerimientos de diálogo entre los diversos componentes del pueblo cristiano innovadores en el interior de la Iglesia católica y el significado del diálogo ecuménico en el

las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio" (*ibidem*).

5 Cfr. P. Ricca, "Cristo, la chiesa, le chiese", en: *Riforma* (15 de septiembre de 2000) 1-5.

6 No será posible tratar del diálogo interreligioso que suscita cuestiones complejas con respecto no sólo a la eclesiología, sino más profundamente al significado de la revelación y de la salvación cristiana y las

que la propia Iglesia está empeñada⁶. Las diferencias entre el modo de realizar el diálogo en los ámbitos son evidentes y no se deben olvidar nunca. Al mismo tiempo existen puntos de contacto y elementos comunes que provienen del hecho de que en ambos casos se trata de un diálogo que se desarrolla en ámbito eclesial y obedece a criterios eclesiales. Respondiendo a la pregunta de fondo formulada por este cuaderno, pretendemos verificar qué eclesiología o que posibilidades eclesiológicas están en la base de la elección del método dialógico en los dos ámbitos mencionados. No pretendemos poder dar respuesta al conjunto de las cuestiones que se entrelazan en el tema, pero esperamos al menos ofrecer una contribución para la percepción de un modo más claro y diferenciado de las preguntas planteadas por la práctica del diálogo y las interpretaciones que ésta recibe.

1. LA IGLESIA CATÓLICA Y EL DIÁLOGO

Es un lugar común indicar el Vaticano II como el paso histórico que ha permitido a la Iglesia católica abandonar una actitud de clausura frente al mundo y a las otras Iglesias cristianas para asumir una actitud dialógica⁷. El tema aparece en

condiciones que permiten a experiencias religiosas diferentes comunicarse entre ellas comprendiéndose realmente.

7 "Sería un grave error reprochar a los predecesores de Juan XXII por no haber percibido los signos de los tiempos y no haber reaccionado ante ellos. Es más bien lo contrario, al menos a partir de León XIII [...] Y sin embargo hay una diferencia que es acertado mencionar, al menos en el sentido de un juicio amplio, aunque se requieren precisiones en detalle. En la que se ha llamado la "era plana" el encuentro con el "mundo" y el "tiempo" es sobre todo *contraste*, en Juan XXIII es *diálogo*. Antes de Juan XXIII el mundo representa el desafío de un adversario, si no de un enemigo, que se debe afrontar y contra el que los miembros de la Iglesia deben quedar inmunes mediante una clara instrucción acerca de lo que los cristianos deben cumplir y evitar en este mundo. En Juan XXIII el mundo es un mundo que interroga y frente al cual la Iglesia debe ofrecer una respuesta que ayude" O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil [1962-1965]. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Echter, Würzburg 1994², 61.

términos explícitos en el discurso pronunciado por Pablo VI el 29 de septiembre de 1963, en la apertura del segundo período conciliar. En él el papa que había recibido de Juan XXIII la herencia del Concilio, indicaba cuatro prioridades a los obispos reunidos para la prosecución de los trabajos conciliares: una conciencia más clara de la Iglesia acerca de sí misma, la renovación de la Iglesia católica, el restablecimiento de la unidad entre los cristianos y el diálogo con el mundo contemporáneo. A propósito de este último aspecto el papa afirmaba:

“Miramos nuestro tiempo y sus diferentes y contrastantes manifestaciones con inmensa simpatía y con un inmenso deseo de ofrecer a los hombres de hoy el mensaje de amistad, de salvación y de esperanza que Cristo ha traído al mundo: ‘Dios no ha mandado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por medio de El’ (Jn 3,17). El mundo debe saberlo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con el sencillo propósito no de conquistarlo, sino de valorarlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo”⁸.

El discurso de apertura del segundo período conciliar puede ser considerado como una “redacción previa” de la encíclica *Ecclesiam suam* publicada por Pablo VI el 6 de agosto de 1964⁹. Si bien el discurso conciliar anticipaba los temas fundamentales de la encíclica, sin embargo en él el término “diálogo” se había cuidadosamente evitado. El término y la realidad que designa son por el contrario centrales en la *Ecclesiam suam*¹⁰. Antes de ilustrar las modalidades específicas en las que se realiza el diálogo al que la Iglesia es llamada y los interlocutores ante los cuales se desarrolla, Pablo VI habla de un diálogo que define el origen y la esencia del mis-

8 *Enchiridion Vaticanum* 1, nn. 189*-190*.

9 Cfr. Pablo VI, *Ecclesiam suam*, en: *Enchiridion Vaticanum* 2, nn. 163-210.

10 Cfr. G. Colombo, “Genesi, storia e significato dell’enciclica ‘Ecclesiam suam’”, en: *Ecclesiam suam. Première lettre Encyclique de Paul VI. Colloque international, Rome 24-26 octobre 1980*, Istituto Paolo VI – Studium, Brescia-Roma 1982, 131.

11 “El coloquio es por tanto un modo de ejercitar la misión apostólica; es un arte de comunicación espiritual. Sus caracteres son los siguientes. La *claridad* ante todo; el diálogo supone y exige comprensibilidad, es

terio cristiano, es decir del diálogo de la salvación (*colloquium salutis*) que Dios establece con la humanidad mediante la revelación y la llamada a la fe. Es a partir de este acontecimiento de la Palabra de Dios acogida en la fe como la Iglesia entra en diálogo con la humanidad. Ella ha recibido de hecho la misión de proclamar la Palabra que a su vez ha acogido y lo hace introduciendo esta Palabra en la circulación del discurso humano. El diálogo de la Iglesia deriva, por tanto, de la tarea de proclamar el Evangelio que le ha sido confiado. En la concepción de Pablo VI el diálogo no tiene como fin la búsqueda común de la verdad, sino que constituye uno de los modos en los que la Iglesia realiza su misión evangelizadora y representa un método adaptado a tal fin porque está caracterizado por el respeto debido a los destinatarios del anuncio¹¹. En este marco, la encíclica ilustra las formas en las que el diálogo de la Iglesia se lleva a cabo y los interlocutores con los que se desarrolla según el esquema de los círculos concéntricos: diálogo con todo lo que es humano, con los creyentes en Dios, con los cristianos separados. A estos tres círculos se añade una referencia al diálogo en el interior de la Iglesia católica. La descripción del intercambio que sucede en este ámbito es sin embargo sólo esbozada y está caracterizada por la insistencia en la obediencia debida a la autoridad¹².

un trasvase de pensamiento, es una invitación al ejercicio de las facultades superiores del hombre; bastaría este título para clasificarlo entre los mejores fenómenos de la actividad y de la cultura humana; y basta esta exigencia para solicitar nuestra premura apostólica para *revisar todas las formas de nuestro lenguaje: si es comprensible, si popular, si elegido*. Otro carácter es la mansedumbre, la que Cristo nos propone aprender de él: 'Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón' (Mt 7,6); el diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone; no es mandato, no es imposición. Es pacífico, evita los modos violentos; es paciente; es generoso. La *confianza*, tanto en la capacidad de la propia palabra, como en la actitud a acogerla por parte del interlocutor, promueve la confianza y la amistad; estrecha los espíritus en una mutua adhesión a un Bien, que excluye todo fin egoísta" (*Enchiridion Vaticanum* 2, n. 198).

12 "Este deseo de marcar las relaciones interiores de la Iglesia con un espíritu propio de un diálogo entre miembros de una comunidad, cuyo principio constitutivo es la caridad, no suprime el ejercicio de la virtud de la obediencia allí donde el ejercicio de la función propia de la autoridad por una parte, de la sumisión por otro, es reclamado ya sea por el orden

Esta concepción ha suscitado las objeciones de los que han visto en ella una negación de la condición fundamental para que se realice un diálogo, es decir el reconocimiento de la igualdad entre los interlocutores y la reciprocidad del intercambio. Retomando esta observación crítica, P. Neuner resume en estos términos la prospectiva de la encíclica: yo tengo lo que vosotros buscáis y que os falta. De este modo el diálogo se convierte en una realidad bastante unilateral, que no comporta para la Iglesia la necesidad de escuchar a y de aprender de los interlocutores¹³.

Partiendo de las críticas relativas a la idea de diálogo presupuesta en la encíclica, Giuseppe Colombo ha hecho notar que el eje del discurso de Pablo VI está constituido propiamente por la eclesiología y no por el diálogo considerado en sí mismo.

“De hecho la teología subyacente a la *Ecclesiam suam* ha parecido a la crítica o demasiado pobre o demasiado fácilmente reconducible a los esquemas tradicionales de la teología o también bastante feliz en sus implicaciones y posibilidades de desarrollo. Por nuestra parte, mantenemos que no ha sido cumplidamente explorada la perspectiva del ‘diálogo’ como algo ‘constitutivo’ de la Iglesia, en el sentido fuerte de determinar su naturaleza. En un cierto sentido, se puede decir que se ha equivocado la dirección de la investigación en la medida en que se ha hipostatizado el diálogo, aventurándose por consiguiente a elaborar la teología de éste, en vez de asumirlo como dimensión constitutiva de la Iglesia, comprometiéndose, en consecuencia, a deducir la eclesiología corre-

conveniente para toda sociedad bien compaginada, ya sobre todo por la constitución jerárquica de la Iglesia” *Enchiridium Vaticanum* 2, n. 209.

13 Cfr. P. Neuner, “Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche”, en: G. Fürst (eds.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 56-59. Una valoración más positiva del concepto de diálogo propuesto por la encíclica se encuentra en H. Heinz, “Kirche im Dialog-Dialog in der Kirche. Zur Aktualität der Enzyklika Paulus VI ‘Ecclesiam suam’”, en: A. Schavan (ed.), *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1995², 79-89.

14 G. Colombo, “Genesi, storia e significato dell’enciclica ‘Ecclesiam Suam’”, cit., 147-148. Esto es reconocido en cierta medida también por P. Neuner que reconoce a la encíclica el mérito de haber propuesto el

lativa; en todo caso la eclesiología, es decir, la teología de la Iglesia, no la teología del diálogo¹⁴.

La encíclica no pretende, pues, proponer “una teología del diálogo”, según el modelo de las teologías del genitivo, sino que se sirve del concepto de diálogo para elaborar una reflexión sobre la Iglesia y sobre su misión. Una lectura de la encíclica orientada en esta dirección es ciertamente la más cercana a la intención de Pablo VI. Sugiere partir no de un concepto general de diálogo, sino de la naturaleza de la Iglesia cuya misión y naturaleza pueden ser descritas adecuadamente sirviéndose de la noción de diálogo. Esta indicación, que sugiere una comprensión eclesiológica del tema del diálogo, debería sin embargo ser ulteriormente desarrollada y profundizada con el fin de acoger las razones por las que se recurre espontáneamente al concepto de diálogo sólo para describir las relaciones de la Iglesia *ad extra* mientras que se aplica con mayor dificultad y solo con una decidida corrección de sentido a las relaciones que se establecen en el interior de la Iglesia.

Una tendencia análoga a describir prevalentemente con el concepto de diálogo las relaciones de la Iglesia católica con el mundo y con los otros cristianos se encuentra también en los textos del Vaticano II. En los documentos conciliares el término ‘diálogo’ corresponde a los dos términos latinos *dialogus* (28 veces, de las que 12 están en el Decreto sobre el ecumenismo y, respectivamente, 6 en el Decreto sobre la activi-

tema del diálogo y de haberle atribuido así importancia, desarrollando una función positiva más allá del mundo en el que la realidad del diálogo es comprendida. “A la encíclica le interesa el anuncio del mensaje cristiano; el hecho de que deba realizarse de modo fraterno y con espíritu de servicio está descrito con el término ‘diálogo’. A pesar de todos los problemas que esta perspectiva suscita, debe afirmarse que con la encíclica *Ecclesiam suam* el tema ‘diálogo’ ha sido introducido de nuevo en la teología y en la Iglesia y ha desarrollado una dinámica propia que ha ido más allá de las ideas del papa [...] El hecho del que el diálogo haya sido tematizado por el magisterio confiere a la encíclica una importancia mayor respecto al contenido propuesto sobre este tema” P. Neuner, “Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche”, cit., 59.

15 P. Neuner, “Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche”, cit., 61. Neuner observa que esto es bastante singular, porque *Ecclesiam suam* contenía una sección dedicada al diálogo intraeclesial y la imagen gene-

dad misionera y en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo) y *colloquium* (30 veces). Por el contexto en que son utilizados los términos parece claro que, en la perspectiva del Vaticano II, el concepto de diálogo describe sobre todo las relaciones “externas” de la Iglesia católica. De esta tendencia se distancia un pasaje de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* en el que se lee: “Este [el diálogo con el mundo] requiere que ante todo en la misma Iglesia promovamos la estima mutua, el respeto y la concordia, reconociendo toda diversidad legítima, para establecer un diálogo (*colloquium*) cada vez más profundo entre todos los que forman el único pueblo de Dios, es decir, entre los pastores y los otros fieles cristianos” (GS 92). Esta alusión no ha impedido sin embargo afirmar de modo perentorio que “en los textos del Vaticano II no se habla de un diálogo *en la Iglesia*”¹⁵.

Esta tendencia permanece también en los documentos oficiales de la Iglesia católica publicados en el período posconciliar. El tema del diálogo reaparece sobre todo en la descripción de las relaciones con el mundo y con las otras comunidades cristianas, mientras que no se recurre a esta categoría para describir las relaciones en el interior de la Iglesia católica. La Instrucción *Communio et progressio* (23 de mayo 1971) representa una excepción, en ésta se encuentra una sección dedicada al diálogo en la Iglesia. El documento

ral de la Iglesia delineada por el Concilio estaba abierta a un discurso de esa índole sobre el diálogo. No parece justificada la observación siguiente de Neuner: “en los poquísimos pasajes donde en el texto alemán las relaciones intraeclesiales son designadas con el término ‘diálogo’ en el texto original se encuentra ‘colloquium’. Evidentemente el concilio quería distinguir entre el diálogo hacia el exterior y un ‘colloquium’ intraeclesial” (ibidem). En realidad, desde el punto de vista lingüístico esta interpretación se riga sobre un fundamento bastante lábil, si no totalmente inexistente, porque los términos *dialogus* y *colloquium* indican sustancialmente la misma realidad; cfr. E. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis* II, Typis Seminarii, Padova 1940, 109, donde *dialogus* es definido como *disputatio, colloquium duorum vel plurium inter se*, cfr. también *ivi*, vol. 1, 688. Desde el punto de vista del contenido, los textos conciliares en los que los dos términos aparecen no revelan una distinción intencional; el único elemento significativo es el uso constante de *dialogus* en el decreto sobre el ecumenismo, que sugiere que éste se está convirtiendo en el término técnico para designar el diálogo ecuménico.

afirma la necesidad de la presencia en la Iglesia de una opinión pública alimentada por el diálogo entre los diversos miembros de la comunidad cristiana.

“Para eso es necesario que los católicos sean plenamente conscientes de tener la verdadera libertad de palabra y de expresión, que se funda en el ‘sentido de la fe’ que es suscitado y alimentado por el Espíritu de verdad, para que el pueblo de Dios, bajo la guía del sagrado magisterio y respetuoso con sus maestros, se adhiera indefectiblemente a la fe transmitida y con recto juicio penetre en ella más a fondo y más plenamente la aplique a la vida. [...] El que tiene la responsabilidad en la Iglesia, debe procurar intensificar en la comunidad el libre intercambio de palabra y de opiniones legítimas y emanar normas que favorezcan las condiciones necesarias para este fin”¹⁶.

El tema del diálogo en el interior de la Iglesia aparece en los documentos oficiales sobre todo con referencia a las relaciones entre magisterio y teología. En las tesis sobre las relaciones entre magisterio y teología publicadas en 1976 por la *Comisión Teológica Internacional* el concepto de diálogo es el término clave para describir la relación concreta entre los dos sujetos eclesiales. “Fundamento y condición de este posible diálogo entre teólogos y magisterio es la común participación en la fe de la Iglesia y el servicio en la edificación de la Iglesia, en la que están comprendidas las diversas funciones del magisterio y de los teólogos”¹⁷. Pero el mismo documento deja entrever cómo esta relación no es siempre armoniosa y en muchos casos presenta desequilibrios que hacen imposible el diálogo¹⁸. El intento corrector frente a una conciencia

16 *Enchiridion Vaticanum* 4, n. 896.

17 *Enchiridion Vaticanum* 5, n. 2049.

18 “Este fin del diálogo –esto es, estar al servicio de la verdad– se pone en peligro en numerosas ocasiones. De modo particular la posibilidad de diálogo es coartada por las siguientes actitudes: allí donde el diálogo viene instrumentalizado por un determinado fin de modo ‘político’, es decir, ejerciendo presiones y, en último análisis, prescindiendo de la verdad, está destinado a naufragar; el que ocupa ‘unilateralmente’ el terreno del diálogo, viola sus leyes; el diálogo entre magisterio y teólogos es violado sobre todo cuando, abandonado antes de tiempo el plano de la discusión y del coloquio, se introducen súbitamente medios coercitivos,

deformada del diálogo es particularmente evidente en la carta relativa al procedimiento que ha tenido como resultado la revocación de la facultad de enseñar teología católica a Hans Küng, enviada por Juan Pablo II a los obispos alemanes el 15 de mayo de 1980. El papa apela expresamente a la concepción del diálogo propuesta por la *Ecclesiam suam* y la aplica al diálogo intraeclesial.

“En el diálogo la Iglesia intenta comprender mejor al hombre y con ello también la propia misión. Aporta el conocimiento y la verdad que le han sido comunicados en la fe. No contradice con ello la esencia de este diálogo el hecho de que la Iglesia en él no sea sólo la que busca y recibe, sino la que da en base a una certeza, que en tal coloquio es aumentada y profundizada, nunca suprimida. Al contrario: estaría en contraste con la esencia del diálogo, si la Iglesia quisiera en este diálogo suspender su convicción y volver atrás en el conocimiento que ya le ha sido dado. Por otra parte, el diálogo que los obispos mantienen con un teólogo, que en nombre de la Iglesia y por su encargo enseña la fe de la Iglesia, tiene además un carácter particular. Este subyace a otras condiciones, frente al que se mantiene con hombres de diversas convicciones, en la búsqueda común de un espacio de entendimiento. Aquí hay que aclarar ante todo si el que enseña por encargo de la Iglesia corresponde también de hecho y quiere corresponder a este encargo”¹⁹.

amenazas y sanciones; lo mismo debe decirse cuando la discusión entre teólogos y magisterio se lleva a cabo recurriendo a una publicidad no suficientemente informada, ya sea dentro o fuera de la Iglesia, con presiones externas que tienen un notable influjo (“Mass media”)” *Enchiridion Vaticanum* 5, n. 2051.

19 *Enchiridion Vaticanum* 7, n. 376. El diálogo no tiene un relieve particular en la Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo, publicada por la Congregación para la Doctrina de la fe el 24 de mayo de 1990. Al tema se alude en referencia al examen que debe llevarse a cabo en la discusión entre teólogos antes de divulgar las propuestas elaboradas: “Las nuevas propuestas presentadas a la inteligencia de la fe no son más que una propuesta hecha a toda la Iglesia. Se necesitan muchas correcciones y ampliaciones de perspectiva en un diálogo fraterno, antes de que llegue el momento en que toda la Iglesia pueda aceptarlas. Por consiguiente, la teología en cuanto servicio muy desinteresado a la comunidad de creyentes, comporta esencialmente un debate objetivo, un diálogo fraterno, una apertura y disponibilidad a modificar las propias opi-

El tema del diálogo reaparece finalmente en la formulación de propuestas relativas a formas nuevas y más adecuadas de relaciones entre las Iglesias particulares y la Sede romana. Un requerimiento en este sentido está contenido en la proposición 39 del Sínodo para África (1994) en la que se desarrolla el tema del diálogo en la Iglesia. "Conscientes de pertenecer a una Iglesia-familia, los cristianos están seriamente invitados a practicar este diálogo especialmente entre ellos a todos los niveles: entre las Iglesias particulares y la sede apostólica; entre las Iglesias particulares existentes en el continente mismo y las de otros continentes, y en el ámbito de la Iglesia particular, entre el obispo, el presbiterio, las personas consagradas, los agentes pastorales y los fieles, entre los diversos ritos en el interior de la Iglesia. El espíritu de diálogo implica el respeto por la competencia de cada uno de los niveles de autoridad y de guía y garantiza la aplicación del principio de subsidiaridad"²⁰.

Ciertamente sería necesario un examen más puntual de los documentos posconciliares, no limitado a la búsqueda de las apariciones explícitas del concepto de diálogo. Los datos mencionados sugieren, sin embargo, que la atención al tema del diálogo que hay que promover en el interior de la Iglesia católica nace no de una reflexión que intencionalmente busca

niones" (*Enchiridion Vaticanum* 12, n. 260). La idea de diálogo, por tanto, no reviste un significado relevante en toda la amplia sección dedicada a ilustrar las relaciones entre magisterio y teología (cfr. *ivi*, nn. 262-304), sino que aparece sólo dos veces, en un contexto prevalentemente exhortativo: "si las tensiones no nacen de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden representar un factor de dinamismo y un estímulo que alienta al magisterio y los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo. En el diálogo debe dominar una doble regla: allí donde la comunión de fe está en cuestión vale el principio de la "unitas veritatis"; allí donde subsisten divergencias que no cuestionan esta comunión, se salvaguardará la "unitas caritatis" (*ivi*, nn. 277-278); "Si les sucede a los teólogos que encuentren dificultades a causa del carácter de su investigación, deben buscar la solución en un diálogo confiado con los pastores, en el espíritu de verdad y caridad que es el de la comunión de la Iglesia" (*ivi*, n. 304).

20 *Enchiridion Vaticanum* 14, n. 1219. En la propuesta 44 del Sínodo para América (1997) se habla del diálogo entre los obispos y los organismos eclesiales como medio para promover la comunión, cfr. *Enchiridion Vaticanum* 16, nn. 1758-1759.

desarrollar los presupuestos de la eclesiología del Vaticano II, sino que más bien se ha impuesto en atención a factores "externos". No se trata, pues, de un desarrollo que profundice en las implicaciones y las potencialidades eclesiológicas del diálogo, de un modo acorde con la intención de la *Ecclesiam suam* sacada a la luz por G. Colombo, sino de la respuesta a estímulos procedentes del contexto histórico y de la vida eclesial.

A la luz de los textos citados es posible indicar tres factores que han reclamado la atención sobre el diálogo en el interior de la Iglesia católica. En primer lugar se debe mencionar el significado asumido por la opinión pública en el ámbito eclesial y la necesidad de confrontarse con una pluralidad de puntos de vista que tal situación comporta. El diálogo es propuesto como el modo más apropiado para responder a las cuestiones planteadas por esta transformación de la conciencia de los miembros de la Iglesia y para entrar positivamente en relación con el pluralismo que caracteriza de un modo cada vez más acentuado no sólo la sociedad sino la propia vida eclesial. En segundo lugar, el estímulo a pensar en términos dialógicos las relaciones eclesiales viene de las tensiones entre teología y magisterio. En esta situación el diálogo es propuesto como una alternativa válida a modos de proceder fijados exclusivamente sobre el uso de la autoridad o comportamientos irresponsables de los teólogos. Finalmente, el diálogo aparece como esquema para redefinir en términos nuevos las relaciones entre las Iglesias particulares y entre éstas y la sede romana. En los tres casos se trata evidentemente de aspectos bastante relevantes de la vida eclesial en las formas en que se ha desarrollado y transformado en el período posconciliar. En esta situación el concepto de diálogo tiende a convertirse en una expresión privilegiada del punto de vista de los sujetos "no jerárquicos" que reclaman nuevas relaciones con el componente jerárquico, o de las Iglesias particulares que reclaman nuevas relaciones con las estructuras centrales de la Iglesia católica. Por su parte, la jerarquía y los organismos centrales reciben estas instancias y reconocen su validez como principio, aunque muestran la tendencia a comprenderlas a la luz del concepto de "comunidad" más que sirviéndose del concepto de diálogo. Para explicar tal preferencia —que ciertamente no es exclusiva de los documentos magisteriales sino que es ampliamente compartida por la

teología- se puede avanzar la hipótesis de que la noción de comunión sigue siendo la más idónea para expresar la raíz teológica de las relaciones eclesiales, mientras que el diálogo parece un concepto menos específicamente eclesial. A esto se añade el hecho de que el término diálogo lleva en sí la idea de una confrontación dialéctica y de un conflicto que hay que superar, mientras que la comunión sugiere una composición armónica de las diferencias²¹.

2. EL DIÁLOGO EN LA IGLESIA

En los años 90 la búsqueda del diálogo en el interior de la Iglesia católica se intensificó, sobre todo en los países de lengua alemana, y se manifestó en una serie de iniciativas promovidas por teólogos y por grupos de fieles que pedían una renovación de la praxis eclesial en sectores diversos y, en

21 Una confirmación indirecta de esto se puede tener por ejemplo en lo que afirma la instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo: "La Iglesia, que tiene su origen en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es un misterio de comunión, organizada, según la voluntad de su fundador, en torno a una jerarquía establecida para el servicio del evangelio y del pueblo de Dios que vive de dicha comunión. A imagen de los miembros de la primera comunidad, todos los bautizados, con los carismas que les son propios, deben tender con corazón sincero a una unidad armoniosa de doctrina, de vida y de culto (cf. Hech 2, 42). Es ésta una regla que mana del ser mismo de la Iglesia. No se pueden, por tanto, aplicar a ésta última, pura o simplemente criterios de conducta que tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia. Todavía menos, en las relaciones en el interior de la Iglesia, podemos inspirarnos en la mentalidad del mundo que nos rodea (Rm 12, 2). Pedir a la opinión mayoritaria lo que conviene pensar y hacer, recurrir contra el magisterio a presiones ejercidas por la opinión pública, aducir como pretexto un 'consenso' de los teólogos, sostener que el teólogo es el portavoz profético de una 'base' o comunidad autónoma que sería así la única fuente de la verdad, todo esto denota una grave pérdida del sentido de la verdad y del sentido de la Iglesia (*Enchiridion Vaticanum* 12, n.299). En la misma línea están también orientadas las indicaciones sobre el diálogo que se leen en la Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, n. 74; *Enchiridion Vaticanum* 15, n. 667.

particular, en los estilos del ejercicio de la autoridad²². En Austria se llegó a una "petición popular" presentada a los obispos con las firmas de los que la sostenían y difundida sucesivamente también en otros países²³. En tales documentos el diálogo constituye, de forma más o menos explícita, un término privilegiado al que se recurre para indicar la necesidad de redefinir las relaciones en el interior de la Iglesia según criterios más conformes a la concepción eclesiológica propuesta por el Vaticano II. En estos textos, y en general en el debate contemporáneo, el concepto de diálogo no es utilizado con un significado constante, sino que cubre una gama de significados que van de la búsqueda de relaciones más amigables hasta la perspectiva de una transformación radical de la Iglesia según el principio democrático. Y sin embargo las diferentes formas en las que la búsqueda de diálogo ha encontrado expresión se unen a la reivindicación de los fieles de ser sujetos activos, a los que se les reconozca el derecho a expresar las propias ideas y a determinar de algún modo las elecciones eclesiales.

El texto que de forma más amplia y coherente se ha servido del concepto de diálogo para dar voz a estas reclamaciones que provienen de los miembros del pueblo de Dios es el documento publicado en 1991 por el Comité central de los

22 Un análisis comparativo de los documentos publicados se encuentra en C. Lücking-Michel, "Für eine dialogische Kirche. Genese, Anliegen, und Wirkung öffentlicher Erklärungen im Interesse des Dialogs in der Kirche", en: G. Fürst (ed.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, cit., 309-328.

23 Cfr. *Petizione della chiesa-popolo*, en: *Il Regno documenti* 40 (1995) 572. Al movimiento que ha sostenido la petición alude Juan Pablo II en una carta del 8 de septiembre de 1995 dirigida a los obispos austriacos: "Con la disminución del espíritu de fe, también la Iglesia de Cristo es vista por algunos sólo como una sociedad terrena, sujeta a las elecciones libres de sus miembros. Bajo este óptica lo que en el momento agrada a la mayoría se convierte en norma a seguir. La Iglesia no es considerada ya como la que debe pretender llevar a cabo en la historia la voluntad de Cristo sino como la que debe seguir los vientos cambiantes de la doctrina de los hombres" (ivi, p. 570). Cfr. N. Nette, "Kein geeigneter Beitrag zum innerkirchlichen Dialog"? Das "Kirchenvolksbegehren" als Testfall einer dialogischen Kirche", en: G. Fürst (ed.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, cit., 329-343.

católicos alemanes²⁴ y discutido en los años sucesivos en los diversos organismos eclesiales de las diócesis alemanas. Partiendo de la revelación de la situación eclesial actual, caracterizada por la fascinación suscitada por el diálogo, pero también de la dificultad de llevarlo a cabo, el documento individualiza en estos términos el “problema fundamental” planteado por la forma insatisfactoria de las actuales relaciones en el interior de la Iglesia: “la Iglesia en la forma que ha asumido históricamente no está en sincronía con la autoconciencia de los hombres de hoy. En la sociedad y en la vida privada los hombres modernos se comprenden como adultos, mientras en la Iglesia se sienten sobre todo objetos de una guía y una instrucción sobre la que no tienen ninguna influencia”²⁵.

El texto asume por ello el género literario del “lamento del pueblo”²⁶ y pretende poner de relieve los obstáculos y las dificultades que impiden un diálogo auténtico en el interior de la Iglesia. La causa de tales dificultades para dialogar no debe ser singularizada sólo en la falta de adecuación de las estructuras eclesiales. Éstas dependen de modo relevante de la transformación de la sociedad y, en particular, de su diferenciación estructural y funcional que ha llevado a la creación de ámbitos vitales separados y a concebir la Iglesia como institución competente para la religión, a la que los individuos se dirigen para la satisfacción de sus necesidades. Esto comporta el reforzamiento de una mentalidad individualista y la instauración de relaciones impersonales con la institución eclesial. Pero, junto al factor cultural, es innegable la importancia de la visión eclesiológica que inspira y da forma a las relaciones eclesiales. El impulso dado por el Vaticano II para una concepción de comunión de la Iglesia, según el documento, debe traducirse en un estilo dialógico de

24 “Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen. Diskussionsbeitrag der Kommission 8 ‘Pastorale Grundfragen’ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken”, en: A. Schavan (ed.) *Dialog statt Dialogverweigerung*, cit., 25-73. Sobre la génesis del documento y sobre el debate que ha suscitado, cfr. A. Schavan, *Dialog als Selbstvollzug der Kirche. Zur Einführung*, *ivi.*, 13-23.

25 *Dialog statt Dialogverweigerung*, cit., 28.

26 *Ivi.*, 29.

gobierno y llevar a la superación de un estilo autoritario en las relaciones entre los miembros de la Iglesia.

El documento de los católicos alemanes ofrece una lectura de la enseñanza conciliar que ve en el diálogo uno de sus aspectos centrales y más característicos. El Vaticano II describe de hecho la revelación como diálogo de Dios con la humanidad (DV 2) y como revelación de la comunión dialógica que la Trinidad es en sí misma. Si ésta es la imagen del Dios cristiano y si éste es el modo en que él entra en relación con la humanidad, también la comunidad de los creyentes deberá estructurarse dialógicamente. "El diálogo no es para el Concilio sólo uno de los bienes más altos de la cultura moderna, que la Iglesia debe apreciar y utilizar; el Concilio va tan en profundidad a la fundación teológica que cualifica a una Iglesia sin diálogo como una contradicción con la voluntad de Dios"²⁷. Esta interpretación en clave dialógica de la enseñanza conciliar en su conjunto contrasta con la exigüidad de las referencias explícitas al diálogo interno de la Iglesia presente en los documentos del Vaticano II. Evidentemente aquí la imagen eclesiológica general que se cristaliza en el concepto de diálogo y la conciencia, suscitada por el Concilio en muchos cristianos, de ser Iglesia y de tener una responsabilidad que los pastores están obligados a reconocer, se convierte en clave interpretativa de la eclesiología conciliar.

Como el impulso dado por el Vaticano II se traduce con dificultad en un nuevo estilo de gobierno de la Iglesia, a juicio del documento, es necesaria una transformación de las estructuras. En efecto, no es suficiente apelar a la buena voluntad. De este modo se nos hace prisioneros de un voluntarismo y de un moralismo que no están en condiciones de modificar las relaciones y condenan a la frustración a aquellos que buscan favorecer el éxito del diálogo. Se trata de traducir coherentemente la eclesiología de la comunión en estructuras que promuevan la comunicación y el diálogo.

27 Ivi, 36; cfr., 36-37. H. J. Pottmeyer califica el diálogo como "signo sacramental" que manifiesta la naturaleza de la Iglesia en cuanto sacramento de la comunión de Dios con el mundo: cfr., H. J. Pottmeyer, "Dialog und Wahrheit. Wie Kirche ihre Wahrheit findet und lebt", en: A. Schavan (ed.), *Dialog statt Dialogverweigerung*, cit., 94-95.

Ciertamente, las estructuras solas no están en condiciones de producir el diálogo; pueden, sin embargo, favorecer determinadas actitudes y comportamientos e impedir otros, delimitando de este modo un espacio que favorezca relaciones dialógicas.

A la luz de estos principios, el documento toma en consideración algunos ámbitos eclesiales en los que el sufrimiento de los fieles es particularmente evidente y que exigen en consecuencia una renovación de la praxis y de las relaciones²⁸. En este análisis de la vida eclesial el concepto de diálogo entendido en sentido formal como modo de relaciones entre personas y comunidad, con presupuestos y reglas que respetar, pasa a un segundo plano, mientras en el primer plano se encuentra una consideración eclesiológica orientada críticamente en el enfrentamiento de algunas formas de la vida eclesial que tienen como consecuencia la exclusión de los laicos y de las mujeres y la dificultad de las comunidades locales para hacer oír su propia voz. Por una parte, pues, el término diálogo se convierte en signo sintético de una revisión de la praxis y de las estructuras de la Iglesia en fidelidad al impulso dado por el Vaticano II y según las exigencias que la misión de la Iglesia pone en el mundo contemporáneo. Por otra, tomado en sentido riguroso, el concepto de diálogo es demasiado formal para poder describir adecuadamente las relaciones en el interior de la Iglesia y debe, por tanto, ser integrado desde el punto de vista del contenido de la enseñanza conciliar sobre la vocación y sobre los derechos de los fieles y sobre la Iglesia como comunión, de todo lo cual el diálogo se convierte la manifestación empírica. De este modo el concepto de diálogo es precisado desde el punto de vista del contenido, pero sufre al mismo tiempo significativas correcciones sobre la base de los criterios derivados de la naturaleza de la Iglesia. Esto se encuentra confirmado en la afirmación que aparece en las primeras páginas del documento de los católicos alemanes y que pretende evitar un malentendido de las propuestas ilustradas.

28 La segunda parte del documento examina tres ámbitos particularmente sensibles de la vida eclesial: las relaciones entre clero y laicos, entre hombres y mujeres, y entre parroquias y estructuras diocesanas; cfr. *Dialog statt Dialogverweigerung*, cit., 44-71.

“No se trata de una ‘democratización’ de la Iglesia en el sentido del derecho estatal; en efecto, soberano en la Iglesia no es el pueblo sino Cristo que con la llamada a los Doce ha puesto la estructura fundamental del ministerio de la Iglesia, sin negar el desarrollo histórico que éste ha conocido. No se trata de sustituir el ministerio con una estructura sinodal, sino de complementarlo. La Iglesia necesita un ministerio fuerte para la conservación de la unidad, pero en la comprensión cristiana éste no significa ni un aparato autoritario, ni un centralismo. Significa más bien una relación equilibrada entre el carisma del gobierno y los otros carismas, entre el centro y las Iglesias locales, entre mujeres y hombres. Significa escucha común del Espíritu y diálogo asiduo de unos con otros cuando se trata del camino que la Iglesia está llamada a recorrer en una situación cambiada”²⁹.

Sobre estos temas ha tomado posición Karl Lehmann, en su calidad de presidente de la Conferencia episcopal alemana. En la relación mantenida en la asamblea de obispos alemanes en septiembre de 1994³⁰ el obispo de Mainz reclama el hecho de que el diálogo ha sido un concepto central en el momento en que se ha realizado la apertura conciliar; pero el optimismo que ha acompañado esta apertura frente al mundo ha entrado en crisis en los años sucesivos y, con él, ha entrado en crisis también el diálogo. La apertura al mundo ha tenido como consecuencia una pérdida por parte de la Iglesia católica de su carácter compacto tradicional y ha comportado el riesgo de una pulverización de la comunidad eclesial en una miríada de grupos y de individuos, cada uno de los cuales establece de modo autónomo los criterios del creer y del actuar. A pesar de las dificultades que surgen de esta situación, no es probable un retorno al pasado. De hecho el recurso a la estrategia de la toma de distancia del mundo, que en épocas precedentes ha contribuido a fortalecer el catolicismo, comporta el riesgo de encerrarlo en un gueto.

29 *Ivi*, 28.

30 Cfr. K. Lehmann, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda* (19 sept. 1994), Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana, Bonn 1994.

El profundo cambio en el estilo con el que la Iglesia se ha enfrentado con la modernidad producto del Vaticano II tiene, pues, que ser considerado como un dato irreversible. Al mismo tiempo, la rapidísima evolución del contexto social y cultural en los años sucesivos ha modificado profundamente el cuadro con el que el Concilio se había enfrentado y ha creado problemas a una Iglesia que estaba en muchos aspectos desarmada frente a estos retos. "Puesto que la confrontación con la modernidad en el Concilio se realizó sobre todo de un modo implícito, a pesar de un impresionante trabajo de comentario de los resultados del Concilio, no ha sido fácil reconocer orientaciones e indicaciones operativas con validez general para la necesaria transformación"³¹. El concepto de "diálogo" sigue no obstante siendo decisivo en la definición de las relaciones con la modernidad que no quiere recorrer el camino de regreso al gueto y representa una cuestión vital para la Iglesia y para la sociedad³².

El discurso de K. Lehmann reconoce la pertinencia del concepto de diálogo como instrumento para traducir a la praxis la eclesiología de comunión. Refiriéndose al diálogo como estilo de relaciones, subraya que tiene su derecho también en el interior de la Iglesia: "diálogo indica un estilo abierto en las relaciones interpersonales que está libre del miedo y da a todos los que están implicados en él la posibilidad de expresarse como sujetos en una comunidad y de insertarse en ella. La participación de todos los miembros del pueblo de Dios en el proceso de decisión no niega por ello necesariamente la responsabilidad del ministerio eclesial y la potestad de gobierno. La *communio* representa un espacio eclesial de diálogo con el fin de que en él puedan ejercerse también papeles diversos"³³.

31 *Ivi*, 12.

32 Con referencia al método dialógico indicado en el documento del comité de los católicos alemanes, Lehmann afirma que sólo se puede estar de acuerdo. "Justamente en las condiciones de una elevada pluralización e individualización en la sociedad, que influye también a las Iglesias, el diálogo es el único método con el que se puede entrar en relación con esta multiplicidad bastante concreta y con las inevitables pluralidades. De este diálogo forma parte sin duda también la subsidiariedad y la delegación, la transferencia de competencias y el reconocimiento de la competencia de los especialistas" (*Ivi*, 15).

33 *Ivi*, 13-14.

Pero el presidente de la Conferencia episcopal alemana procede de otro modo en su análisis y parece querer definir el diálogo de un modo todavía más riguroso que lo que aparece en el documento de los católicos alemanes. El diálogo aparece así como camino para una búsqueda común de la verdad.

“El diálogo no es nunca una forma inocua de apertura hacia el mundo o una variante sin más de adaptación irreflexiva a éste. A diferencia del término “conversación”, un diálogo tiene como objetivo la búsqueda y el reconocimiento común de la verdad. Un diálogo está por tanto decisivamente orientado al objetivo de un consenso que hay que construir. Tiende a un acuerdo que ponga fin al menos de modo provisional a un malentendido o a un conflicto que existía previamente. Busca un acuerdo en una materia controvertida en la que está en juego la solidez del consenso logrado de tal modo que el conflicto no surja de nuevo en la primera ocasión”³⁴.

El intento de Lehmann en esta definición del diálogo es subrayar la prioridad de la verdad respecto al consenso.

Aplicado a las relaciones eclesiales, el vínculo entre el diálogo y la búsqueda y el descubrimiento de la verdad significa no tanto que los miembros de la comunidad cristiana se encuentren todos en una idéntica condición de falta de verdad, cuanto que el diálogo en la Iglesia, para todos los que toman parte en él, está bajo el criterio de la verdad atestiguada por la Palabra de Dios. Esto presupone pues, por un lado, la existencia de un mínimo de comunión y de solidaridad fundamental: la fe viva del interior de la Iglesia como terreno sobre el que es posible el intercambio dialógico. Por otro, es necesaria en todos los interlocutores la apertura a la verdad, sin excluir de partida la seriedad de lo que el interlocutor propone, también cuando parece difícil de comprender.

“La disponibilidad dialógica a la acogida tiene como consecuencia que los interlocutores se dejan reorientar o trans-

34 *Ivi*, 13. La idea está ya desarrollada en K. Rahner, “Piccolo frammento ‘Sullo scoprimento collettivo della verità’”, en: *Nuovi Saggi* I, Paoline, Roma 1968, 153-161.

formar por la verdad reconocida juntos o al menos crecen en el conocimiento de la verdad. Sin esta disponibilidad al cambio todo diálogo se acartonada. El verdadero diálogo acrecienta la percepción del carácter fragmentario del conocimiento finito de la verdad, de la mayor riqueza del conocimiento de la verdad de una verdadera comunidad y en el carácter misterioso de la fe. Precisamente de este modo el diálogo promueve la comunicación de muchos en la única verdad”³⁵.

La insistencia sobre esta dimensión del diálogo representa una toma de distancia implícita de actitudes que revelan una voluntad de contraposición a los pastores y de métodos que recurren a la presión ejercida por parte de la opinión pública. K. Lehmann subraya que el diálogo es siempre un espacio intermedio (*Zwischenreich*) al que pertenecen todos y que no pertenece a ninguno. La relación dialógica entra en crisis cuando este espacio es ocupado de modo unilateral. Esto sucede en el ámbito eclesial cuando falta la disponibilidad a dejarse interpelar por la argumentación del interlocutor, o bien cuando una discusión es entregada a la opinión pública demasiado pronto con la consecuencia de que su dinámica corre el riesgo de quedar interrumpida por la prevalencia de motivos “políticos”. Finalmente, no se debe olvidar que, en algunos momentos, es necesario que quien tiene la responsabilidad de hacerlo tome una decisión. En este momento desde el punto de vista práctico termina la igualdad de los interlocutores. Y esto sucede en nombre de la fidelidad de la Iglesia al evangelio³⁶.

35 K. Lehmann, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung*, cit., 17. Acerca de las cuestiones suscitadas por el diálogo sobre convicciones religiosas que se presentan como absolutas, cfr. A. Kreiner, “Das Verhältnis von Dialog und Wahrheit in der Kirche”, en: G. Fürst (ed.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, cit., 138-159; O. Fuchs, “Dialog und Pluralismus in der Kirche. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezeugter Geltungsansprüche”, *ivi*, 190-229.

36 K. Lehmann, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung*, cit., 16-19. Cfr. también K. Lehmann, “Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt”, en: W. Panzenberg-Th. Schneider (ed.), *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption*, Herder-Vandenoek & Ruprecht, Freiburg i. Br - Göttingen 1995, 157-174.

A la luz de los textos examinados se puede afirmar que en la raíz de la importancia asumida por el tema del diálogo en la descripción de la vida eclesial y de las relaciones entre los miembros de la Iglesia está un singular lazo entre un dato cultural, característico de la modernidad, y un dato eclesiológico atestiguado por la tradición cristiana desde su origen, pero puesto de nuevo en vigor por el Vaticano II. La búsqueda del diálogo en el interior de la Iglesia refleja por una parte la conciencia típica de la época moderna del ser humano como sujeto y la autocomprensión de la persona como protagonista de la propia historia, capaz de dar forma original a las relaciones sociales y a las instituciones. La percepción cada vez más neta de la propia cualidad de sujeto autónomo hace que tampoco el creyente acepte una pertenencia a la Iglesia entendida como inserción en un mundo completamente diverso respecto a aquello en lo que le es reconocida la dignidad de sujeto. Por otra parte, este proceso cultural se ha enlazado con el acento puesto por el Vaticano II sobre la dignidad fundamental de todos los miembros del pueblo de Dios, sobre su participación en la misión de la Iglesia mediante el ejercicio de la tarea sacerdotal y profética. La traducción práctica de estas convicciones teológicas está pues en sintonía con una concepción cultural que enfatizaba el sujeto y su libertad³⁷. Esto explica también la evolución de la reflexión sobre el diálogo, que deriva de las indicaciones contenidas en los documentos conciliares. El diálogo con el mundo moderno que el Vaticano II ha alentado se ha revelado bien pronto no sólo como un problema de relaciones “externas”, sino una cuestión planteada por la impronta de la modernidad sobre la conciencia de los creyentes y sobre el modo de entender su pertenencia a la Iglesia.

37 H. J. Pottmeyer, “Auf dem Weg zu einer dialogischen Kirche. Wie Kirche sich ihrer selbst bewusst wird”, en: G. Fürst (ed.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* cit., 122-124. Pero P. Zulehner señala también un fenómeno de signo opuesto que se puede resumir en la fórmula “debilidad del yo”; en esta situación se encuentra una parte considerable de los miembros de la sociedad contemporánea, quienes para liberarse del peso de la libertad y de la necesidad de realizar elecciones en un contexto cuyos contornos son cada vez más difíciles de dominar, aceptan de buen grado una guía autoritaria; cfr. P. Zulehner, *Mozart und die Philharmoniker*, ivi, 231.

En realidad, la Iglesia católica se había enfrentado ya antes con el problema moderno de la subjetividad y había elaborado una respuesta definiendo la propia capacidad de actuar del sujeto. A este respecto la esquemática contraproposición entre Vaticano II y Vaticano I corre el riesgo de desviar el problema. El Vaticano I, de hecho, con su afirmación del primado de jurisdicción y sobre todo con la definición de la infalibilidad del magisterio del papa, había dado una respuesta precisa a las cuestiones planteadas por la modernidad.

“En la discusión sobre la cuestión de la infalibilidad aparecían como problemas las relaciones de la Iglesia con un mundo que afirmaba la propia autonomía, la inseguridad de la certeza de la fe provocada por este desarrollo, la cuestión de la verdad frente a la desaparición de las convicciones comunes fundamentales, la comprensión de la revelación, de la tradición y de la fe y de su examen según las condiciones de la modernidad, y la tarea de la mediación social de la verdad cristiana en una estructura social cambiada que llevaba a nuevas formas de la formación del consenso y de la decisión”³⁸.

La permanencia de la Iglesia en la verdad, en esta situación, debe expresarse en la capacidad de decir de modo infaliblemente verdadero lo que pertenece a la revelación y en las indicaciones del sujeto que está en condiciones de hacerlo. Como la respuesta a estas cuestiones madura en el marco de una eclesiología en la que el elemento jerárquico es dominante, la certeza de la revelación está vinculada de un modo tan estrecho a la autoridad del magisterio que este último se convierte en el garante último de esta certeza.

Los estudios de H. J. Pottmeyer han sacado a la luz la importancia del concepto político de *soberanía* para la elaboración de esta teología del magisterio eclesial. Con el concepto de soberanía se entiende a partir del siglo XVI “el poder estatal de dominio y de decisión supremo, absoluto, indivisible e independiente de cualquier consenso”³⁹. Sujeto

38 H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19 Jahrhunderts*, Grünewald, Mainz 1975, 346.

39 H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums in Dritten Jahrtausend*, Herder, Freiburg i. Br. 1999, 36.

de la soberanía en la monarquía absoluta es el monarca, en las constituciones republicanas es el pueblo. La idea de soberanía implica la absoluta independencia interna y externa, es decir, el respeto a los otros poderes. En eclesiología este concepto es aplicado a la jerarquía eclesiástica y a su vértice representado por el papa. “La aplicación del concepto de *soberanía al primado* tenía una doble ventaja. Con la soberanía *externa* el papa reivindicaba su independencia y la independencia de la Iglesia de los príncipes y los estados, con la soberanía *interna* su posición absoluta es independiente frente a los concilios y los obispos en el interior de la Iglesia”⁴⁰.

Esto lleva a poner en un segundo plano en la definición de la infalibilidad papal los criterios relativos al contenido de la tradición, mientras que los criterios formales se convierten en decisivos porque se debe asegurar la eficiencia de la decisión y eliminar toda posible inseguridad. La cuestión fundamental es pues: ¿quién en la Iglesia tiene autoridad para reclamar la obediencia y poner así fin a la incertidumbre y a la discusión? “La formulación de la infalibilidad papal en el siglo XIX está inequívocamente al servicio de la solución de la cuestión ‘quis iudicabit?’”⁴¹.

La respuesta dada por el Vaticano I a la pregunta acerca del modo de alcanzar la certeza de la verdad es al mismo tiempo antimoderna y moderna. De hecho comporta, por un lado una contestación radical del principio moderno de la subjetividad, porque indica en el magisterio y no en la conciencia subjetiva el criterio último del conocimiento de la verdad revelada. Por otra parte, es innegable un desplazamiento del centro de gravedad de los criterios de contenido, ofrecidos por los múltiples testimonios de la revelación, a la autoridad del magisterio considerada en su aspecto formal y en su capacidad de pronunciar un juicio definitivo. Este segundo aspecto revela una asimilación a la problemática moderna del sujeto; la atención por tanto no se dirige ya en primer lugar al contenido de la afirmación, sino a los criterios que permiten estar seguros de este contenido⁴².

40 *Ivi*, 37.

41 H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, 401.

42 El dogma de la infalibilidad pontificia definido por el Vaticano I no es simplemente un elemento ulterior que se añade a las definiciones

El elemento nuevo introducido por la reflexión del Vaticano II es la superación de la concentración sobre un único sujeto, el papa, en el que se resume la capacidad de actuar de la Iglesia. El Vaticano II ha devuelto la importancia a una multiplicidad de sujetos en la Iglesia, cada uno de los cuales, según su propia vocación y el propio ministerio, da testimonio del evangelio, edifica la Iglesia y contribuye a la realización de su misión. Si se afirma una pluralidad de sujetos, es evidente que deberá precisarse qué relaciones deben establecerse entre ellos. Las consideraciones precedentes muestran que en el período posconciliar el concepto de diálogo les ha parecido a muchos el instrumento más adecuado para describir una relación deseable y eclesiológicamente correcta entre los diferentes sujetos presentes en la Iglesia.

Este dato teológico, como hemos subrayado ya, se superpone a y enlaza con la evolución cultural que ha hecho nacer también en los fieles la convicción de ser sujetos, dando forma a una identidad en la que se entrelazan un componente cultural y un componente teológico. Precisamente en el modo de entender las relaciones entre estos dos componentes está una de las raíces de la diversidad de valoración del diálogo. Los que invocan una Iglesia más dialógica interpretan como un fenómeno relevante desde el punto de vista teológico, y no solo como dato sociológico y cultural, esta reivindicación de subjetividad, lo cual se contrapone a una indebida reivindicación de exclusividad por parte de la jerarquía. Por el contrario, los que miran con sospechas la reivindicación del diálogo, ven en él el riesgo de una afirmación de dinamismos sociológicos extraños a la naturaleza de comunión de la Iglesia.

Se vuelve, pues, a proponer la cuestión fundamental de la legitimidad de una traducción del principio eclesiológico de la *communio* en clave de relaciones dialógicas entre los sujetos en el interior de la Iglesia. Para fundamentar esta perspectiva se ha recurrido a menudo al modelo eclesiológico de la Iglesia antigua y se han estudiado las formas en que se producían los intercambios entre Iglesias locales y entre

dogmáticas de los concilios precedentes, sino que habla del modo en que se producen los dogmas.

pastores y fieles⁴³. La apelación a la tradición de la Iglesia antigua y a la eclesiología de la *communio* es ciertamente pertinente cuando se quiere dar un fundamento teológico del diálogo. La noción de *communio* permite superar la aplicación a las relaciones eclesiales de un concepto puramente formal de diálogo y sugiere el criterio de la escucha debida al testimonio del sentido de la fe de los creyentes y a la tradición de las Iglesias locales antes de tomar una decisión. Sin embargo, es evidente que no se puede pensar simplemente en una transposición inmediata de la praxis de la Iglesia antigua al momento actual, sólo por el hecho de que, desde el punto de vista sociológico, la situación de la Iglesia ha cambiado profundamente. Sería por tanto ingenuo pretender traducir en términos de democracia de base los principios que guiaban la vida de la Iglesia antigua⁴⁴.

La cuestión de la legitimidad de la aplicación del principio democrático en la Iglesia se plantea inevitablemente en el momento en que la perspectiva dialógica en la definición de las relaciones eclesiales es llevada a sus últimas consecuencias. Sobre esta cuestión hay que evitar tanto una actitud prejuiciosa negativa, que a partir de la originalidad de la naturaleza de la Iglesia hace descender una extrañeza total a cada elemento democrático, cuanto un entusiasmo irracional frente a una presunta capacidad de la democracia de renovar radicalmente la vida eclesial y resolver todos sus problemas. Como en el pasado la Iglesia ha tomado de las formas de organización social elementos que son considerados compatibles con la propia identidad y útil para la propia vida y misión, así esto puede suceder hoy en diálogo con las formas contemporáneas de la vida social. Está completamente fuera de lugar una exaltación de la democracia como el sistema ideal, que constituiría la meta final e insuperable del desarrollo de los ordenamientos sociales. En realidad la democracia es una estructura compleja que, además de existir en numerosas variantes, presenta también numerosos elementos entre los cuales se trata de elegir aquellos que presentan analogías con la estructura fundamental de la Iglesia y per-

43 Cfr. p. e. W. Geerlings, "Dialogische Strukturen in der Alten Kirche", en: G. Fürst (ed.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, cit., 71-92.

44 Cfr. H.J. Pottmeyer, *Auf dem Weg zu einer dialogischen Kirche*, cit., 119-122.

miten expresar la corresponsabilidad de todos los fieles. En esta línea se mueve la reflexión contemporánea sobre la dimensión sinodal de la Iglesia⁴⁵.

3. EL DIÁLOGO ENTRE LAS IGLESIAS

Un segundo ámbito en el que el método dialógico ha tenido gran importancia para la vida eclesial está representado por las relaciones ecuménicas⁴⁶. También en este campo el impulso inicial para la Iglesia católica vino del Vaticano II. La participación en el Concilio de observadores en representación de las principales confesiones cristianas y de las organizaciones ecuménicas ha permitido establecer los contactos e iniciar una confrontación de la que han nacido a continuación numerosos "diálogos bilaterales". El decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* ha subrayado el significado del diálogo para el desarrollo de la tarea ecuménica a la luz de los principios derivados de la concepción católica de la unidad de la Iglesia. El decreto conciliar afirma en particular que a través del diálogo es posible adquirir "un conocimiento más verdadero y una más justa valoración de la doctrina y de la vida de ambas comuniones", el diálogo contribuye además "al bien de la justicia y de la verdad, de la concordia y la colaboración, del espíritu fraterno y de la unión" (UR 4). El intercambio dialógico con las demás Iglesias y comunidades eclesiales deberá ser promovido con la finalidad de aclarar y superar los disensos en la fe y exige para tal fin sobre todo una exposición adecuada de la posición católica sin reducciones pero también sin crear obstáculos inútiles al esfuerzo de reconciliación: "la fe católica debe ser explicada con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender rectamente. Ade-

45 Cfr. R. Puza, "Das synodale Prinzip in historischer, rechtstheologischer und kanonistischer Bedeutung.", en: G. Fürst (ed.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, cit., 263-269; M. Kehl, *La chiesa. Trattato sistematico di ecclesologia cattolica*, san Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 98-106.

46 Cfr. G. R. Evans, *Method in Ecumenical Theology. The Lesson so far*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; A. Maffei, *Il dialogo ecumenico*, Queriniana, Brescia 2000.

más, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, deben seguir adelante en el diálogo ecuménico con amor a la verdad, caridad y humildad, investigando juntamente con los hermanos separados sobre los misterios divinos. Al comparar las doctrinas han de recordar que existe un orden o 'jerarquía' de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11). Por estas razones, a juicio del decreto conciliar sobre el ecumenismo, el diálogo representa un medio eficaz para eliminar los prejuicios y los malentendidos acumulados en el curso de la historia, para alcanzar un mejor conocimiento recíproco y para superar los disensos existentes entre las Iglesias cristianas,

Aunque en los documentos conciliares se manifiesta la convicción de que el diálogo constituye un método ecuménico válido porque permite tender hacia la unidad en la fe de un modo respetuoso con la dignidad y las posiciones de los interlocutores, no se encuentra sin embargo una justificación explícita eclesiológica del diálogo con las otras Iglesias⁴⁷. Incluso el principio enunciado en el decreto sobre el ecumenismo (UR 9) según el cual el diálogo debe realizarse en un plano de igualdad (*par cum pari*) entre los que participan en él⁴⁸ no dice todavía nada sobre el *status* eclesial del interlocutor con el que la Iglesia católica entra cada cierto tiempo en relación y, mucho menos, significa que todas las confesiones cristianas con las que la Iglesia católica pretende dialogar posean del mismo modo la cualidad de ser realizaciones auténticas y plenas de la Iglesia⁴⁹.

47 "El diálogo no se discute a la luz de sus posibles principios eclesiológicos, sino que es aceptado como metodología ecuménica comprobada" J. E. Vercryisse, "Is Dialogue acceptable form an Ecclesiological Point of View", en: *Les Dialogues Oecuméniques Hier et Aujourd'hui*, Centro Ortodoxo, Chambésy 1985, 358.

48 "Ayudan mucho a conseguir este conocimiento las reuniones de ambas partes, para principalmente discutir cuestiones teológicas, en un nivel de igualdad, siempre que los que participan en ellas, bajo la vigilancia de los prelados, sean verdaderamente expertos" (UR 9).

49 Esto ha sido señalado de modo preciso también por parte protestante: "Cuando el decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II habló de los futuros diálogos "en un plano de igualdad" (*par cum pari*) algunos protestantes saludaron esta afirmación como un reconocimiento histórico de una igualdad eclesial de las Iglesias separadas, sin darse cuenta de

La ausencia de una justificación eclesiológica explícita de la elección del diálogo como una modalidad de relaciones entre las Iglesias cristianas, no significa sin embargo que la eclesiología del Vaticano II sea irrelevante en la elección del diálogo como vía para promover la unidad eclesial. Al contrario, es evidente que las indicaciones prácticas sobre la actitud a asumir y sobre el modo de entrar en relación con las otras Iglesias y comunidades eclesiales deben ser leídas dentro del marco eclesiológico general propuesto por el Vaticano II. Y en este ámbito el elemento decisivo que ha permitido la aceptación del movimiento ecuménico ha sido la superación de la identificación pura y simple entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica: si fuera del organismo visible de la Iglesia católica se encuentran no sólo "elementos de santificación y de verdad" (LG 8) que pertenecen a la Iglesia de Cristo, sino que estos elementos están vinculados entre ellos hasta formar "Iglesias y comunidades eclesiales", con estos sujetos que derivan de la propia identidad del mismo misterio del que vive la Iglesia católica ésta debe establecer un diálogo orientado al restablecimiento de la comunión plena. Los "elementos eclesiales" en virtud de los cuales se da una comunión real entre la Iglesia católica y las otras Iglesias cristianas no sólo hacen posible el diálogo, sino que lo imponen porque sólo recorriendo esta vía es posible poner fin a la situación contradictoria en la que las Iglesias se encuentran a causa de la falta de comunión plena.

La justificación eclesiológica de la elección del diálogo permanece en general implícita también en los documentos posconciliares que han seguido a las indicaciones conciliares y han acompañado el desarrollo de los diálogos con los diversos interlocutores⁵⁰. Algún elemento ulterior acerca del alcance de la implicación de la Iglesia católica en el diálogo

que el principio al que se hacía referencia aquí era en primer lugar una regla fundamental de la ética y de la etiqueta ecuménica sin las cuales no podría tener éxito ningún diálogo. La regla fundamental es indispensable precisamente por la diversidad de los *interlocutores*" N. Ehrenström - G. Gassmann, *Confessions in Dialogue. A survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974*, WWC, Ginebra 1975³, 246.

50 Cfr. p. e., el Directorio ecuménico, publicado por el Secretariado para la unidad de los cristianos en dos partes en 1967 y en 1970; *Enchiridion Vaticanum* 2, nn. 1194-1292.

se encuentra en el documento publicado en 1970 por el Secretariado para la unidad de los cristianos y dedicado expresamente al tema del diálogo ecuménico⁵¹. En él se establece un vínculo explícito entre el empeño de la Iglesia católica en el diálogo con las otras Iglesias y comunidades eclesiales y la concepción eclesiológica del Vaticano II, sobre la base de la que es posible afirmar ya ahora la existencia de una cierta comunión con ellas⁵². Se alude además al hecho de que en el diálogo cada uno de los interlocutores tiende a una comprensión más plena de la verdad y la reciprocidad es reconocida como elemento constitutivo del intercambio al que las Iglesias están llamadas⁵³. Pero en general, el interés de los docu-

51 Cfr. *Riflessioni e suggerimenti circa il dialogo ecumenico* (15 agosto 1970), en *Enchiridion Vaticanum* 3, nn. 2686-2756. El texto ha sido elaborado en el proceso de preparación del Directorio ecuménico, pero se decidió finalmente publicarlo en forma separada porque no tiene el mismo carácter jurídicamente vinculante del Directorio.

52 "El diálogo ecuménico ahonda sus raíces en algunas realidades doctrinales y pastorales. Ante todo, como 'los que creen en Cristo son discípulos de Cristo, regenerados por el bautismo, copartícipes de numerosos bienes del pueblo de Dios' (AG 15) y como estos bienes como 'la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, como los otros dones interiores del Espíritu santo y otros elementos visibles' (UR 3) son accesibles a todos los bautizados, los cristianos están en condiciones de comunicarse mutuamente las riquezas que el Espíritu Santo desarrolla en ellos. Esta comunión de bienes espirituales es la primera base sobre la que se apoya el diálogo ecuménico. A pesar de ello en sus Iglesias y comunidades eclesiales los cristianos viven de estos bienes espirituales; las Iglesias y las comunidades separadas de la Iglesia católica tienen 'un significado y un valor en el misterio de la salvación [...] Muchas acciones sagradas que se cumplen se deben reconocer como 'aptas para abrir el ingreso a la comunión de la salvación' (UR 3). Entre ellas y la Iglesia católica pues existe ya una cierta comunión, partiendo de la cual se debe establecer el diálogo: esto tenderá después a una participación más perfecta de cada Iglesia y comunidad eclesial en el misterio mismo de Cristo y de su Iglesia, misterio que es el fundamento de su comunión" *Riflessione e suggerimenti circa il dialogo ecumenico*, III, 1-2, en *Enchiridion Vaticanum* 3, nn. 2708-2709. Los temas desarrollados por el documento son retomados en la sección dedicada al diálogo por la segunda edición del Directorio ecuménico, publicado por el Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos en 1993; cfr. *Enchiridion Vaticanum* 13, nn. 2455-1469.

53 "Cada uno de los interlocutores está siempre dispuesto a actualizar sus ideas, sus modos de ser y de actuar, si le parece que la verdad lo

mentos posconciliares va dirigido principalmente a las formas en las que el diálogo debe desarrollarse, a las estructuras que deben llevarlo a cabo y a los temas que debe tratar. También el balance trazado por Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint*, publicada en 1995, dirige la atención de modo casi exclusivo a las cuestiones de las que se ha ocupado el diálogo, subrayando los resultados logrados y las ulteriores profundizaciones que son necesarias⁵⁴.

Lo que ha reclamado la explicitación del significado eclesiológico del diálogo ha sido sobre todo la experiencia efectiva del diálogo ecuménico conducido por la Iglesia católica en los decenios siguientes al Vaticano II. Realmente éste ha conocido un desarrollo que ha ido más allá de lo que el Concilio había podido prever: mientras el decreto sobre el ecumenismo pensaba sobre todo en diálogos entre teólogos privados, que se desarrollaría bajo la vigilancia de los pastores, en el período posconciliar la Iglesia católica ha estado empeñada directamente en numerosos diálogos oficiales con las principales comuniones cristianas. El trabajo realizado por las diversas comisiones encargadas de conducir el diálogo ha ido acompañado por una intensa reflexión teológica. Pero la atención se ha dirigido sobre todo, si no exclusivamente, a las cuestiones que cada vez han sido materia de diálogo, mientras que se ha prestado una menor atención a los sujetos que entraban en diálogo y a las implicaciones que la aceptación de estas relaciones recíprocas conllevaba.

lleva ahí. Así la reciprocidad y el empeño común son elementos esenciales del diálogo" *Riflessioni e suggerimenti circa il dialogo ecumenico*, III, 1-2, en *Enchiridion Vaticanum* 3, nn. 2701.

54 "El diálogo ha sido y es fecundo, rico de promesas. Los temas propuestos por el Decreto conciliar como materia de diálogo han sido ya afrontados, o lo serán pronto. La reflexión de los diversos diálogos bilaterales, realizados con una entrega que merece el elogio de toda la comunidad ecuménica, se ha centrado sobre muchas cuestiones controvertidas como el Bautismo, la Eucaristía, el Ministerio ordenado, la sacramentalidad y la autoridad de la Iglesia, la sucesión apostólica. Se han delineado así perspectivas de solución inesperadas y al mismo tiempo se ha comprendido la necesidad de examinar más profundamente algunos argumentos" Juan Pablo II, encíclica *Ut unum sint* sobre la actividad ecuménica, n.69, en *Enchiridion Vaticanum* 14, n. 2808.

El procedimiento de los diálogos con los diversos interlocutores, la acumulación de los textos de consenso y el requerimiento dirigido a las Iglesias de pronunciar un juicio sobre cuanto afirman imponen de un modo cada vez más acuciante el profundizar en las cuestiones vinculadas a los sujetos eclesiales del diálogo, el reconocimiento recíproco que el impulso de la confrontación conlleva y el reconocimiento de las implicaciones de la eventual recepción de los resultados logrados. De esto se ha tenido una evidente confirmación en un pasaje del proceso que ha llevado a católicos y luteranos a suscribir la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*. La respuesta católica de junio de 1998, tras haber expresado su aprecio del esfuerzo realizado por la Federación luterana mundial por alcanzar una posición compartida por medio de la consulta de los sínodos, observaba que queda sin resolver "la cuestión de la autoridad real de este consenso sinodal, hoy y también mañana, en la vida y en la doctrina de la comunidad luterana"⁵⁵. La observación contenida en el documento vaticano suscitó reacciones de desacuerdo por parte luterana y estuvo a punto de comprometer el éxito positivo del proceso, porque hizo nacer la sospecha de que por parte católica se ponía en tela de juicio la fiabilidad de las Iglesias luteranas y de la actuación de éstas pronunciándose de modo oficial sobre el consenso logrado. La parte católica precisó a continuación el sentido de su afirmación y reforzó el respeto por los procedimientos de decisión seguidos por la Federación Luterana Mundial⁵⁶. Queda aún la cuestión sustancial, que no

55 *Respuesta de la Iglesia católica a la declaración conjunta entre la Iglesia católica y la Federación luterana mundial acerca de la doctrina de la justificación*, n. 6, en: A. Maffei (ed.), *Dossier sobre la justificación*, cit., 73. Sobre la Declaración conjunta cfr. A. Maffei, "La declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación", en: *Humanitas* 54 (1999) 1065-1082; Id., "¿Qué perspectivas para el diálogo ecuménico? El caso de la justificación", en: *Teología* 24 (1999) 145-153.

56 El sentido de cuanto se ha afirmado en la respuesta católica queda aclarado en un alegato a la declaración conjunta: "la *Respuesta de la Iglesia católica* no pretende poner en duda la autoridad de los sínodos luteranos o de la Federación luterana mundial. La Iglesia católica y la Federación luterana mundial han iniciado el diálogo y lo han llevado adelante como interlocutores con iguales derechos (*par cum pari*). A pesar de las diversas concepciones de la autoridad de la Iglesia, cada uno de los dos interlocutores respeta el proceso establecido por el otro para llegar a

puede ser reducida a un incidente debido a una formulación desgraciada: ¿qué significado atribuye la Iglesia católica al acto con el que las Iglesias luteranas han reconocido la validez de consenso sobre la justificación logrado mediante el diálogo bilateral? El disenso que sigue existiendo entre católicos y luteranos acerca del modo de entender la autoridad magisterial en la Iglesia es demasiado evidente para poder negarlo. Pero este disenso no ha impedido a la Iglesia católica realizar un acto de confirmación oficial del resultado del diálogo ecuménico precisamente sobre la base del testimonio autorizado y vinculante dado por las Iglesias luteranas por medio de sus organismos eclesiales y siguiendo los propios procedimientos de decisión.

Más allá del episodio recordado, el proceso que ha llevado a la aprobación de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* suscita cuestiones de carácter más general y constituye un estímulo para precisar las implicaciones eclesiológicas del diálogo. Esto requiere precisar la relación entre el diálogo que ha llevado al acuerdo sobre un capítulo específico de la antropología cristiana y de la doctrina de la gracia que, a partir del siglo XVI, ha estado en el centro de la controversia, y la evolución de las relaciones entre Iglesia católica e Iglesias luteranas que han podido constatar oficialmente la existencia de un acuerdo fundamental sobre la comprensión de la salvación dada en Jesucristo. ¿Se ha dado un paso adelante sólo respecto al objeto del que se ha ocupado el diálogo o el resultado logrado contiene consecuencias también para los sujetos implicados? ¿El acuerdo logrado cambia algo en la valoración católica de la eclesialidad de las Iglesias luteranas? La cuestión se ha planteado de modo agudo sobre todo en referencia a la posibilidad de dar algún paso hacia adelante en la admisión recíproca a la eucaristía sobre la base del acuerdo logrado.

La argumentación propuesta por parte luterana para sostener una praxis menos rígida en la admisión recíproca a la eucaristía se puede resumir en estos términos: como el criterio fundamental para la unidad de la Iglesia es, según el artículo 7 de la *Confessio augustana*, el *consensus de doctrina*

decisiones doctrinales" *Allegato alla dichiarazione ufficiale comune*, n. 4, en: A. Maffei (ed), *Dossier sulla giustificazione*, cit., 89.

evangelii y como este consenso ha sido logrado con respecto a la justificación que constituye el centro del mensaje evangélico, si tal consenso es real, tiene que tener consecuencias en el campo eclesiológico. En particular, debe determinar los criterios para la participación en la eucaristía, desde el momento en que el acuerdo sobre el centro del mensaje cristiano representa la única condición que puede ser legítimamente establecida para la admisión de los fieles al sacramento. La argumentación ha encontrado una expresión bastante neta –y al mismo tiempo simplificadora– en el documento crítico sobre la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* publicado en 1998, suscrito por más de 200 profesores de teología evangélica en el que se afirma:

“En la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* no se trata sólo de un aspecto individual de la teología, sino del fundamento y del todo, del artículo por el cual la Iglesia permanece y cae. Un consenso en la doctrina de la justificación debe por ello hacer valer sin reducciones la verdad de la justificación mediante la sola fe y encontrar confirmación en la relación recíproca de las Iglesias que expresan el consenso, en su recíproco reconocimiento como Iglesia de Jesucristo y en el reconocimiento de su ministerio que anuncia públicamente la justificación”⁵⁷.

57 *Documento de los docentes de teología evangélica acerca de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, en: A. Maffei (ed.), *Dossier sobre la justificación*, cit., 147-148. El mismo documento declara a propósito de la participación en la eucaristía: “el consenso reivindicado por la *declaración conjunta* no implica ninguna consecuencia eclesiológica y práctica. No conlleva ni el reconocimiento de las Iglesias luteranas como Iglesia de Jesucristo ni de su ministerio; por consiguiente, no hay ningún progreso ni siquiera para la comunión en la Cena del Señor. En esto se manifiesta por una parte lo que significa el hecho de que la Iglesia católica romana, junto a la doctrina de la justificación, reconoce también otros criterios para la vida y la doctrina de la Iglesia. Por otra parte, es un indicio del hecho de que la *declaración conjunta* representa un ladrillo en el interior de un determinado proyecto ecuménico de conjunto cuya realización sólo llevará al pleno reconocimiento de la cristianidad evangélica por parte de la Iglesia romana y la plena comunión: es el programa que a través de una serie de consensos doctrinales tiende hacia la integración incluso de los ministerios evangélicos en la estructura de la jerarquía católica romana. Sólo así la cristiandad evangélica será reconocida por parte católica romana y a continuación será posible también la comunión en la Cena del Señor” (*ivi*, 149-150).

Pero desde el momento en que la parte católica no está dispuesta a este reconocimiento del pleno carácter eclesial de los interlocutores y de su ministerio y no admite a los fieles luteranos a la propia eucaristía, el acuerdo propuesto debe ser rechazado.

La petición de no aprobar la *Declaración conjunta* dirigida a las Iglesias luteranas por los firmantes del documento no ha tenido seguimiento, y el acuerdo pudo ser suscrito. Pero sobre la base de la ratificación del consenso teológico logrado mediante el diálogo la Federación luterana mundial ha vuelto a proponer con fuerza la cuestión de la posibilidad de una admisión recíproca a la Cena del Señor como consecuencia y expresión de la comunión en la fe que ha sido posible constatar.

Por parte católica, por el contrario, la posibilidad de una participación común en la eucaristía está vinculada a la existencia de un consenso acerca de la eucaristía y la validez del ministerio ordenado que preside su celebración y debe ser considerada como expresión de una comunión eclesial ya dada plenamente. Esta posición, formulada por el Vaticano II⁵⁸, ha sido reafirmada también recientemente por Roma en respuesta a algunas interpretaciones del significado de la firma de la *Declaración conjunta* y de las consecuencias que de ellas deriven⁵⁹.

58 El decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II afirma que "no es lícito considerar la comunión en las cosas sagradas como un medio que puede usarse indiscriminadamente para restaurar la unidad de los cristianos. Esta comunicación depende principalmente de dos principios: de la significación obligada de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de gracia. La significación de la unidad prohíbe muchas veces la comunicación. La necesidad de procurar la gracia la recomienda a veces" (UR 8). El principio encuentra confirmación en el *Directorio ecuménico* de 1993: "La celebración de un sacramento en una comunidad concreta es el signo de la realidad de su unidad en la fe, en el culto y en la vida comunitaria. En cuanto signos, los sacramentos y de modo particularísimo la eucaristía, son fuente de unidad de la comunidad cristiana y de vida espiritual y medios para incrementarlos. Por consiguiente, la comunión eucarística está inseparablemente ligada a la plena comunión eclesial y a su expresión visible" *Enchiridion Vaticanum* 13, n. 2408.

59 A propósito de algunas interpretaciones del significado del acuerdo logrado sobre la justificación, la Santa Sede declara que de la

No es éste el lugar para profundizar en las razones específicas, relativas a la doctrina de la eucaristía y a las relaciones entre la celebración del sacramento y el ministerio eclesial, que están en la base de la determinación diferente por parte católica y luterana de las condiciones que permiten una común participación en la eucaristía. En el marco de nuestra reflexión, el disenso existente a este respecto es interesante sobre todo porque refleja una valoración no coincidente de las implicaciones eclesiológicas de un diálogo que ha sido conducido y llevado a término con éxito respecto a un punto específico de la profesión de fe. El caso del diálogo católico-luterano y la ratificación oficial del acuerdo sobre la justificación puede por tanto ser considerado ejemplar por recoger

firma de la *Declaración conjunta* no se puede hacer derivar una relativización de la enseñanza de Trento y del Vaticano II. "Se comprende por qué las mencionadas formas de comunión eucarística, en esta fase del camino ecuménico, constituirán una renuncia a verdades de fe, que pertenecen a la confesión de la fe católica. Según la doctrina católica de hecho la recepción de la santa comunión presupone la plena comunión con la Iglesia. Ciertamente es Cristo el que invita a la Cena, en la medida en que él en la persona del sacerdote consagrado administra los sacramentos. Sin embargo, Cristo actúa en los sacramentos, cuando los apóstoles y, en su legítima sucesión, los Obispos y los Presbíteros cumplen el mandato de Jesús ('haced esto en memoria mía') de hacer presente su sacrificio de la cruz y la realidad de su resurrección [...] Si entre los cristianos surgen divisiones con motivo de cuestiones esenciales de fe, deben en primer lugar reconciliarse en la fe. Sólo después podrán celebrar en la verdad la eucaristía como expresión de la unidad con Cristo y entre ellos. El enfrentamiento doctrinal en importantísimos contenidos de la confesión de la fe, de la liturgia, y de la constitución apostólica de la Iglesia no permite una celebración en común de la eucaristía". "Riflessioni in merito alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione", en: *L'Osservatore romano* (25 marzo 2001) 4. La intervención puede probablemente ser considerada, entre otras cosas, como una primera respuesta oficiosa a las cuestiones propuestas por el presidente de la Federación Luterana mundial Christian Krause en una carta enviada al Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos en el verano de 2000, acompañada por un documento preparado por Friedrich-Otto Scharbau en el que se ilustra la posición luterana acerca de la hospitalidad eucarística. Una situación similar se encuentra también en las relaciones con la Iglesia anglicana; cfr. Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales, Irlanda y Escocia, "Un solo pane, un solo corpo", en: *Il Regno documenti* 44 (1999) 122-136; Iglesia de Inglaterra, "L'eucaristia, sacramento d'unità", en: *Il Regno documenti* 46 (2001) 319-328.

algunas cuestiones que la participación en el diálogo ecuménico plantea a la Iglesia católica.

En primer lugar se trata de establecer qué reconocimiento del carácter eclesial está implícito en la elección de establecer el diálogo con las Iglesias luteranas. Esta decisión comporta para la parte católica no sólo el reconocimiento del interlocutor como una comunidad eclesial en la que están operativos elementos auténticos de la Iglesia de Cristo, sino también el reconocimiento de su capacidad de hablar de modo autorizado y oficial a través de los organismos que la representan y que actúan en su nombre. La praxis que se ha afirmado en éste y en otros diálogos no debe ser indebidamente sobrecargada de significado teológico. No se puede, pues, deducir del uso en los textos de consenso del término "Iglesia" en referencia a las comunidades luteranas el reconocimiento de su plena eclesialidad⁶⁰, ni de las relaciones establecidas con los responsables de estas comunidades es posible hacer derivar un reconocimiento de hecho de su ministerio. Pero tampoco se podrá reducir todo simplemente a buenas maneras que no impliquen nada en el plano del reconocimiento del carácter eclesial del interlocutor. El diálogo ecuménico no es comparable a las relaciones diplomáticas que la Santa Sede mantiene con algunos estados. Representa, en cambio, un proceso a través del cual se pretende lograr una expresión común de la fe tal que permita el restablecimiento de la plena comunión eclesial. Esto presupone que ya desde el punto de partida existe al menos un cierto grado de homogeneidad desde el punto de vista eclesiológico entre los interlocutores y que éstos consideran atendible el testimonio de fe dado por la otra parte. Sería realmente contradictorio buscar un consenso en la fe con un interlocutor que no se considera digno de confianza en el momento en que da testimonio de ésta. Y tampoco se puede mantener que sean simplemente creyentes individuales 'de buena fe', si bien en posiciones erróneas, aquellos con los que la Iglesia católica

60 A este propósito, en la nota 9 de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* se lee: "En esta declaración el término 'Iglesia' es utilizado en el sentido según el cual es comprendido por cada una de las dos Iglesias implicadas en el diálogo, sin ninguna pretensión de resolver las cuestiones eclesiológicas que están vinculadas a dicho término". A. Maffei (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, cit., 25.

ha establecido un diálogo. Esto significaría, de hecho, volver a posiciones precedentes respecto a la del Vaticano II según el cual “las Iglesias y comunidades eclesiales” separadas de la Iglesia católica “en el misterio de la salvación no han sido despojadas de significado y de peso” (UR 3).

Si la cuestión del significado eclesiológico del diálogo se plantea ya en la decisión de llevarlo adelante, ésta se repro- pone de forma nueva cuando el diálogo alcanza algún resul- tado, aunque parcial. El caso de la *Declaración conjunta* sus- cita el problema de valorar el acto que católicos y luteranos han llevado a cabo ratificando el consenso logrado. ¿Se trata de un acto común, realizado juntos por católicos y luteranos, o de la simple coincidencia temporal de dos actos realizados por sujetos diversos y que permanecen distintos? ¿Qué nor- matividad se puede atribuir a esta forma inédita de ejercicio de la autoridad doctrinal en la Iglesia? No se trata, en efecto, simplemente de proponer una tesis teológica que pueda con- ciliar las exigencias opuestas que las dos tradiciones han vin- culado a las respectivas comprensiones de la justificación. La *Declaración conjunta* afirma que los anatemas pronunciados por el Concilio de Trento y por los escritos confesionales lute- ranos no afectan a la doctrina expuesta en el documento y presentada como correspondiente a cuanto las dos Iglesias creen actualmente. La revisión del juicio sobre el disenso doc- trinal que en el pasado había llevado a pronunciar anatemas recíprocos, implica sin duda también un juicio diferente sobre la autenticidad de la fe y, por consiguiente, sobre la eclesiali- dad del interlocutor. El acto con el que la Iglesia da testimonio de la verdad revelada y la fórmula de modo vinculante atesti- gua la verdad de cuanto es propuesto y, junto con ello, la correcta relación de la comunidad que da testimonio de la propia fe con la verdad a la que está obligada a obedecer.

La dificultad de dar respuesta a las cuestiones formula- das refleja la situación paradójica en la que el diálogo ecumé- nico ha sido conducido y en la que todavía se desenvuelve. Por una parte, el diálogo es posible sólo sobre la base del reconocimiento de una igualdad entre los interlocutores y de la común pertenencia a la Iglesia⁶¹. Por otra, el disenso que a

61 “Una regla fundamental de la teología ecuménica parece indi- car que debe darse aceptación recíproca entre las Iglesias que se impli-

través del diálogo se pretende superar, precisamente porque no tiene en cuenta aspectos secundarios, sino esenciales de la fe, se refleja en el juicio que los interlocutores emiten acerca de la cualidad eclesial del otro y tiene como consecuencia la constatación de carencias con respecto a la plena realización de la Iglesia. A veces se atribuye esta dificultad estructural en la que se debate el diálogo a la "arrogancia" católica o, expresándose en términos menos emotivos, se indica en el carácter demasiado exigente de los requerimientos presentados por parte católica la causa del desequilibrio presente en el diálogo. En efecto, no se puede negar la existencia de una especificidad de la autoconciencia de la tradición católica –incluyendo también la ortodoxa– que lleva a atribuir a las cuestiones eclesiológicas una importancia mayor respecto a la que les es reconocida en otras tradiciones eclesiales. Pero esta asimetría no puede explicar por sí sola la situación paradójica en la que se desarrolla el diálogo. La historia del movimiento ecuménico muestra que, mucho antes del ingreso de la Iglesia católica el diálogo pudo ser llevado adelante sólo con la condición de que se les asegurase a las Iglesias el derecho a mantener sus propias convicciones y no se les pidiese que modificaran el juicio sobre los interlocutores⁶².

can en el diálogo, reconocimiento de que cada una de ellas es verdaderamente cuerpo de Cristo y que al mismo tiempo cada una de ellas tiene imperfecciones y culpas por las que es necesario el arrepentimiento. Sin esto no puede existir diálogo entre iguales. [...] Ciertamente cualquier realidad que esté por debajo de un diálogo entre iguales no es un diálogo real" G. R. Evans, *Method in Ecumenical Theology*, cit., 50.

62 Este dato es evidente, p. e. en la llamada "neutralidad eclesiológica" que describe la posición del Consejo Ecuménico de las Iglesias en relación con las Iglesias que forman parte de él. "La pertenencia al Consejo Ecuménico de las Iglesias no implica que una Iglesia considere la propia concepción de la Iglesia como relativa [...] Las Iglesias que forman parte del Consejo Ecuménico consideran la relación de las otras Iglesias con la Iglesia santa y católica profesada en el credo como objeto de reflexión común. Sin embargo, la pertenencia al CEI no implica que cada Iglesia deba considerar a las otras Iglesias que forman parte de él como Iglesias en el sentido verdadero y pleno de la palabra". "The Church, the churches and the World Council of Churches" (1950), en: W.A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the CEI, CEI*, Ginebra 1987², 115. 117.

En otros términos, el diálogo exige una recíproca seguridad previa por parte de los interlocutores de que las posiciones de cada uno serán respetadas y que no serán inducidos a modificarlas de modo que limiten o impidan la libertad de los sujetos implicados. Ciertamente, el fin al que tiende el diálogo no es de ningún modo la fijación de las diferencias de forma definitiva, sino la superación de esta situación inicial de modo que converjan los interlocutores y hagan posible un acuerdo. Este objetivo no puede sin embargo ser perseguido en formas y con los medios que sean contrarios a la lógica del diálogo. Cuando se cree constatar que en las relaciones entre las Iglesias la práctica del diálogo encubre el inmovilismo y disimula la falta de voluntad de llevar a cabo la conversión necesaria para alcanzar la unidad, puede ser comprensible la tentación de forzar la relación para inducir al interlocutor a modificar su propia posición. Aunque este modo de actuar pueda servir en algunos casos para eliminar los equívocos, los "progresos" obtenidos de este modo raramente son sólidos y duraderos. Falta en efecto el presupuesto fundamental de su solidez, es decir, la libre maduración de las convicciones. Y, a la primera ocasión, los interlocutores vuelven a las posiciones de partida.

La situación paradójica en la que se desarrolla el diálogo ecuménico está condicionada por numerosos límites, ligados a la falta de una voluntad efectiva de reconciliación que produce una justificación ideológica de las posiciones y una actitud defensiva motivada por el miedo a perder la propia identidad. Pero el dato originario es la tensión entre la convicción de la que es portadora cada Iglesia de ser custodia de elementos esenciales del mensaje evangélico y de la estructura de la Iglesia y la voluntad de buscar la plena manifestación de la unidad con las otras Iglesias y comunidades eclesiales. La validez propia de la vía del diálogo está vinculada al hecho de que permite permanecer fieles a la propia identidad eclesial y, al mismo tiempo, favorece la búsqueda de vías a través de las cuales esta fidelidad no sea ya vista como alternativa a otros modos de comprender el mensaje evangélico y la naturaleza de la Iglesia, sino que se arriesga a acogerlos como posibilidades legítimas de expresión y de realización del común patrimonio cristiano.

CONCLUSIÓN

La exploración sumaria de los dos ámbitos considerados ha sacado a la luz cómo en la Iglesia católica ha habido a partir del Vaticano II un interés creciente en torno a la praxis del diálogo tanto en el interior de la Iglesia como en las relaciones con las otras Iglesias. A este respecto se puede observar cómo un tema que en los textos conciliares se proponía con una cierta timidez y del que probablemente todavía no se podía apreciar totalmente las consecuencias, ha asumido en los decenios sucesivos una importancia cada vez mayor. Se puede afirmar que ha sido el "espíritu" del Vaticano II más que la "letra" de los documentos publicados el que ha promovido una dinámica que, en muchos casos, ha superado las premisas enunciadas de modo explícito por el Concilio. Al desarrollo de este proceso ha contribuido de modo determinante el impulso de la cultura y la plausibilidad que ha atribuido al diálogo como modalidad de relación entre los sujetos y la comunidad. Respecto a la visión delineada por el Vaticano II, en los decenios sucesivos se puede observar también cómo el acento se ha desplazado del diálogo con el mundo al diálogo interno en la Iglesia católica. Aunque el interés por el diálogo con el mundo no haya de hecho desaparecido, la actitud frente a movimientos históricos se ha hecho más crítica y más consciente de los límites que ellos reflejan. Una vez recuperado el retraso ante la evolución de la cultura moderna, se ha afirmado una conciencia más clara de los aspectos problemáticos que ella conlleva. A esto se añade el descubrimiento de una modernidad que no es simplemente exterior a la Iglesia, sino que ha marcado de modo más o menos profundo según los contextos, la conciencia de los creyentes.

El dato nuevo que se impone a la atención en el período posconciliar es la exigencia de un diálogo en el interior de la Iglesia católica, invocado como vía para traducir de modo coherente en praxis e instituciones la eclesiología del Vaticano II. Tal exigencia revela la percepción de una insuficiente traducción práctica de la enseñanza conciliar sobre la responsabilidad originaria de los fieles para la misión de la Iglesia y sobre el significado del sentido de la fe que ellos testimonian. La apelación al diálogo esconde a menudo una profunda insatisfacción por la calidad de las relaciones en el interior de la Iglesia. En particular, esto denuncia la insuficiencia de la

retórica de la igual dignidad de todos los fieles y de la común participación en la misión de la Iglesia, cuando a las declaraciones de principio no siguen praxis que efectivamente impliquen a los fieles en la vida eclesial y en las elecciones que hay que llevar a cabo. Bajo este perfil permanece abierta la cuestión de las instituciones que permiten una participación efectiva de los fieles, desde el momento en que las instituciones determinantes en la vida de la Iglesia representan la herencia de una historia en la que el elemento jerárquico ha sido preponderante, mientras aquellas en las que es posible la participación de los fieles tienen generalmente sólo un carácter consultivo. Por otra parte, no se puede ignorar la ambigüedad de las peticiones que en algunos casos revelan la tendencia a modelar la vida de la Iglesia sobre la base del funcionamiento de la sociedad contemporánea. No es un remedio adecuado frente al énfasis puesto en el elemento jerárquico poner una concepción en la que la presión de la opinión pública y los criterios de la mayoría resulten finalmente decisivos. Nunca como hoy la sociedad ha tenido a su disposición instrumentos tan eficaces para la manipulación de la opinión pública. Y la transferencia de estos modos de proceder en la Iglesia constituiría simplemente la sustitución de una unilateralidad con una unilateralidad de signo opuesto. La alternativa puede verse en la creación de espacios de diálogo, definidos también institucionalmente y con reglas precisas que aseguren su funcionamiento, en los que la comunión eclesial se realice mediante la escucha recíproca de los diversos sujetos eclesiales y el discernimiento comunitario pueda practicarse de modo no ocasional. Es de hecho esencial que se les reconozca a todos los miembros de la Iglesia el derecho de palabra y, al mismo tiempo, que el diálogo se realice de modo que no niegue la estructura esencial de la Iglesia. A este respecto, la interpretación en clave dialógica del modelo eclesiológico propuesto por el Vaticano II ha dado valor a la presencia en la Iglesia de una pluralidad de sujetos y ha señalado el diálogo como modalidad apropiada por medio de la cual ellos pueden entrar en relación, pero revela también una tendencia implícita a minusvalorar las diferencias que existen entre estos sujetos. Lo que los documentos conciliares afirman a propósito de la colegialidad episcopal tiende por ello, en algunos casos, a extenderse a todos los fieles. En realidad, en la Iglesia existe una autoridad que puede

decidir sustraer algunos temas al diálogo o excluir algunas posiciones porque son incompatibles con la continuidad de la fe testimoniada por la tradición. Pero también en el ejercicio de tal autoridad debería quedar claro el grado de normatividad de la intervención en relación con la relevancia objetiva de la cuestión para la integridad de la fe y la unidad de la Iglesia.

Los desarrollos del diálogo ecuménico y los resultados logrados suscitan la cuestión de la posibilidad de una revisión del juicio sobre la eclesialidad de los interlocutores de la Iglesia católica, a la luz de los progresos hechos en la búsqueda del consenso acerca de la profesión de fe. A este respecto, es necesario precisar qué consecuencias se pueden extraer del esquema eclesiológico conciliar fijado sobre el concepto de *plenitud* según el cual es posible una realización de la Iglesia y de la comunión entre las Iglesias que, incluso no llegando a la plenitud, no es sin embargo inexistente. En la discusión sobre las consecuencias eclesiológicas que se pueden extraer del consenso en la fe logrado a través del diálogo ecuménico, y en particular, sobre la posibilidad de modificar la disciplina relativa a la admisión a la eucaristía están en juego presupuestos eclesiológicos diferentes. Por parte evangélica se utiliza un esquema eclesiológico que concede carácter decisivo al *centro* de la vida de la comunidad eclesial, es decir, a la acogida creyente de la Palabra de salvación, de la que deben derivar también los criterios para la admisión a la eucaristía. Por parte católica, sin negar la legitimidad de esta concentración sobre el elemento esencial, se mantiene como importante también la *totalidad* de los elementos que estructuran la comunión eclesial vivida a nivel local, pero también en su extensión universal en el tiempo y en el espacio. La participación común en la eucaristía es vista, por consiguiente, como manifestación de una unidad ya dada en plenitud y en la totalidad de sus dimensiones. El esquema del Vaticano II no es, pues, leído poniendo el acento sobre el hecho de que también por debajo de la plenitud está presente una comunión real, si bien imperfecta, que podría traducirse ocasionalmente también en términos sacramentales, sino en el sentido de que sólo cuando exista un consenso sobre todos los elementos relativos a la fe, a las celebraciones sacramentales y a la estructura jerárquica de la Iglesia, será posible una común participación en la eucaristía.

Las cuestiones relativas al diálogo en el interior de la Iglesia católica y al significado del diálogo ecuménico del que nos hemos ocupado representan un caso limitado, pero en muchos aspectos ejemplar, de recepción del Vaticano II, con los problemas que la interpretación de la enseñanza conciliar suscita y con las opciones que hay que llevar a cabo para traducirlo en la praxis y en instituciones eclesiales. El marco trazado muestra con claridad que no es simplemente cuestión de "aplicación" del dictado conciliar, sino que la Iglesia debe afrontar los problemas nuevos que surgen y debe darles respuestas que incidan profundamente en la forma histórica. En esta situación la enseñanza conciliar no debe ser ignorada, ni deformada ideológicamente, sino que constituye una referencia normativa y, al mismo tiempo, un estímulo para seguir pensando, para dar respuestas más adecuadas a los retos de la Iglesia en el tiempo presente⁶³.

Prof. Dr. Angelo Maffei
Brescia (Italia)

SUMMARY

Today dialogue has become one of the most evident features of Church life. At the same time, dialogue is often called for by Church members or local Churches who feel that the existing ecclesial relationships are not dialogical enough. Taking into consideration two main fields, the dialogue within the Roman Catholic Church and the ecumenical dialogue between the Christian Churches, the article tries to single out the ecclesiological implications of the dialogical praxis and to show the conflicting models of the Church lying behind the different interpretations of the dialogue within the Church and between the Churches.

63 Cfr. las interesantes perspectivas de carácter metodológico contenidas en el artículo de W. Kasper, "Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem", en: *Kerigma und Dogma* 44 (1998) 207-218

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX

ARTÍCULOS

- Dr. SANTIAGO MADRIGAL, *A propósito del binomio Iglesia Universal-Iglesias particulares: status quaestionis*..... 7-29
- Dr. JAUME FONTBINA I MISSÉ, *La Iglesia una comunión de Iglesias locales, la perspectiva del metropolitano Juan de Pérgamo* 31-44
- Dr. LUKAS VISCHER, *Comuniones mundiales, El Consejo Ecuménico de las Iglesias y el movimiento ecuménico*..... 45-79
- Dr. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *Presentación al número homenaje: 40 años de "Unitatis Redintegratio"* 239-242
- Lic. JUAN CRUZ ARNAZ CUESTA, *Historia de la redacción del Decreto* 243-272

Prof. Dr. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ, <i>“No hay ressourcement sin diálogo ecuménico”: el Diario conciliar de Yves Congar</i>	273-314
Prof. Dr. PEDRO LANGA, OSA, <i>Participación de los teólogos en la elaboración de “Unitatis Redintegratio”</i>	315-356
Prof. Dr. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, <i>Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo “Unitatis Redintegratio”, Capítulo I: Principios católicos sobre ecumenismo</i>	357-383
Prof. Dr. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, <i>Capítulo II: Práctica del ecumenismo</i>	384-415
Prof. Dr. SANTIAGO DEL CURA ELENA, <i>Capítulo III: Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica</i>	416-474
Dr. D. RICCARDO BURIGANA, <i>El primer día de escuela. Primeras reflexiones sobre los obispos italianos y el ecumenismo en el Concilio Vaticano II</i>	475-506
Dr. DIMITRIOS SALACHAS, <i>Las Iglesias Orientales y Ortodoxas en los decretos conciliares Unitatis Redintegratio y Orientalium Ecclesiarum</i>	507-536
Prof. Dr. PEDRO RODRÍGUEZ, Prof. Dr. JOSÉ R. VILLAR, <i>Las “Iglesias y Comunidades eclesiales” separadas de la Sede Apostólica Romana</i>	537-624
Prof. Dr. ANGELO MAFFEIS, <i>Iglesia en diálogo. Implicaciones eclesiológicas del diálogo en la Iglesia y entre las Iglesias</i>	625-670

CRÓNICA

Dr. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, <i>Presentación del Cardenal Walter Kasper</i>	81-86
Dr. WALTER CARDENAL KASPER, <i>La Teología Ecu- ménica: situación actual</i>	87-107
"Rodeados por una gran nube de testigos" Memorandum	109-117

DOCUMENTACIÓN

<i>Diálogo católico-mennonita: Llamados juntos a construir la paz. Relación del diálogo internacional entre la Iglesia católica y la Conferencia menonita mundial 1998-2003</i>	119-224
---	---------

NOTA BIBLIOGRÁFICA

JORGE JUAN FERNÁNDEZ SANGRADOR, Dr. V. PERI, <i>Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d' Oriente-Storia e Diritto canonico</i>	225-226
--	---------