

## EL SIGNIFICADO ECUMENICO DEL VATICANO II \*

El significado ecuménico del Vaticano II no consiste, tal como se supuso equivocadamente durante algún tiempo, en haber sido un concilio «ecuménico» en el sentido de un concilio de todas las iglesias cristianas. De hecho fue «ecuménico» según el derecho canónico de la Iglesia católica (también según el nuevo CIC, c. 337/8).

Su importancia ecuménica reside más bien en haberse abierto al *movimiento ecuménico*, frente al cual la Iglesia católica se había mostrado hasta entonces escéptica o desconfiada; en haberse puesto a su disposición y en haber considerado como una de las tareas principales del concilio «restaurar la unidad de todos los cristianos» (UR 1). El movimiento ecuménico, según las palabras del concilio, se halla sostenido por «personas que invocan al Dios trinitario y reconocen a Jesús como Señor y Salvador» —aquí resuena la fórmula básica del Consejo Ecuménico de las Iglesias— «y esto no sólo para ellos individualmente, sino también en sus comunidades en las que han escuchado la buena nueva y a las que ellos llaman iglesia suya e iglesia de Dios» (ibid.). La división en el interior de la cristiandad —resultado de distintos derroteros— se halla en contra-

(\*) Trad. por el Prof. S. del Cura Elena (Burgos y Salamanca) del original alemán 'Die Ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums', en *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner* (Friburgo-Basilea-Viena: Herder 1984) pp. 328-355. Ed. por E. Klinger y K. Wittstadt.

Los textos del Concilio son citados, en principio, según la traducción española *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones* (Madrid: BAC 1968, 2 ed.).

posición manifiesta con la voluntad de Cristo, «es un escándalo para el mundo y un perjuicio para la sagrada tarea de anunciar el Evangelio» (ibid.). Por este motivo se ha de recibir con aprobación el movimiento ecuménico. Sus características son un serio arrepentimiento de la división en la cristiandad y el anhelo por la unidad. Ambos motivos son caracterizados como gracia de Dios y como «efecto de la gracia del Espíritu Santo» (ibid.).

Aquí nos encontramos con una apreciación del movimiento ecuménico, surgido fuera de la Iglesia católica, totalmente distinta de la que se hallaba en la encíclica *Mortalium animos* de Pío XII (1928), en la que las aspiraciones ecuménicas eran descritas como un asunto reprochable y pernicioso de quienes eran calificados despreciativamente como «pancristianos». En consecuencia, «no había otro camino para conseguir la unificación de todos los cristianos que el de la exigencia del retorno de todos los hermanos separados a la única verdadera Iglesia de Cristo, de la cual ellos en un tiempo se habían separado desgraciadamente»<sup>1</sup>.

Según las declaraciones del Concilio es evidente que no hay un ecumenismo católico en contraposición a un ecumenismo protestante u ortodoxo; solamente se da el ecumenismo como un fenómeno cristiano global del pasado y del presente inmediato. De ahí que tampoco existan los principios del ecumenismo católico —la propuesta fue hecha durante las deliberaciones conciliares—, sino solamente los principios católicos del ecumenismo (UR, cap. I). Lo cual significa que la Iglesia católica encuentra el movimiento ecuménico ya en marcha e intenta hacer una apreciación justa del mismo a partir de sus propios principios, e. d., «según las condiciones exigidas por la fe católica para cooperar con el movimiento ecuménico»<sup>2</sup>.

## I. LOS PRINCIPIOS CATOLICOS DEL ECUMENISMO

1. Como primero se ha de mencionar la determinación y *comprensión de la Iglesia*, tal como fue propuesta

1 En *Die Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, ed. por A. Rohrbasser (Friburgo de B. 1953) 408.

2 J. Fener, en *LThK — Das Zweite Vatikanische Konzil II* (Friburgo-Basilea-Viena 1967) 44.

en la constitución dogmática *Lumen Gentium*: la Iglesia es «en Cristo al mismo tiempo sacramento, e. d., signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano» (LG 1). En ella están convocados los que creen en Cristo. Los orígenes de la Iglesia se retrotraen hasta el comienzo del mundo, en la historia del pueblo de Israel se halla ya su preparación, en la nueva alianza fue instituida, mediante la efusión del Espíritu Santo fue revelada y al final de los tiempos alcanzará su plenitud en la gloria. Así aparece la Iglesia entera como «el pueblo unificado por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 2).

Esta *comprensión histórico-salvífica* y universal de la Iglesia es un principio de su unidad y constituye el fundamento de la comunión y de la compenetración de todos aquellos cuya fe y vida están determinadas por la profesión de fe en el Dios trinitario, el cual se ha revelado definitivamente en Jesucristo para que los hombres sean libres y liberados y para que tengan vida eterna y comunión de vida con Dios (DV 1 y 4).

Estas determinaciones son desarrolladas con más detalle mediante las afirmaciones del Concilio sobre el Espíritu Santo (UR 8): «El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de la unidad de la Iglesia. El es el que obra las distintas gracias y ministerios (cf. 1 Cor 12, 4-11), enriqueciendo a la Iglesia de Jesucristo con variedad de dones 'para la perfección consumada de los santos en orden a la obra del ministerio y a la edificación del Cuerpo de Cristo' (Ef 4, 12)» (UR 2).

Esta afirmación se corresponde con lo que indica la *Lumen Gentium*: como condición primera para la incorporación en la comunidad de la Iglesia se menciona la «posesión del Espíritu de Cristo».

De todo lo cual se desprende lo siguiente: en la determinación de lo que es la Iglesia corresponde a la comunión de los creyentes en el Espíritu Santo la importancia primera. Así se logra «expresar la primacía del Espíritu sobre el ministerio y la preeminencia de la comunidad de gracia sobre la dimensión social en la Iglesia»<sup>3</sup>.

3 Ibid., 47.

Donde éstas faltan no es posible hablar ni de iglesias ni de comunión eclesial. «El ministerio es un medio del que se sirve el Espíritu y lo social-visible se halla al servicio de la comunión sobrenatural de gracia»<sup>4</sup>.

Con ello se han establecido presupuestos decisivos para el tema del ecumenismo. Si el Espíritu Santo es el creador de la comunión eclesial de fe, esperanza y amor, entonces se desprende de aquí una perspectiva positiva, fundamentalmente nueva, para las iglesias y para las comunidades eclesiales que están apartadas de la Iglesia católica romana. Al hacer estas afirmaciones el decreto sobre el ecumenismo se halla en concordancia con las afirmaciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias en sus reuniones plenarios de Evanston (1954) y de Nueva Delhi (1961). Así es como resulta también posible hablar de la eclesialidad presente en ellas. La cual se halla nuevamente realzada mediante la descripción del arquetipo y modelo originario del misterio de la unidad de la Iglesia. «Ejemplo supremo y modelo originario de este misterio es la unidad del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu, en la trinidad de personas» (UR 2).

2. Otro importante principio católico del ecumenismo es el conocido y discutido «*subsistit*» en la comprensión de la Iglesia. La constitución dogmática habla de «la única Iglesia de Cristo, que nosotros confesamos en la profesión de fe como la Iglesia una, santa, católica y apostólica». De ella se dice: «Esta Iglesia, concebida y ordenada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica, que es conducida por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (LG 8).

Es sabido que la formulación «*subsistit in*» se introdujo en lugar de la formulación «*est*» que se había pensado primeramente. Con ello debería evitarse una identificación exclusiva y absoluta de la Iglesia de Jesucristo con la Iglesia católica romana, identificación hasta entonces vigente como doctrina de la eclesiología católica según la encíclica *Mystici Corporis* (1943). El «*est*» excluía por completo a las demás «iglesias» del concepto de iglesia y no permitía usar válidamente dicho concepto en relación

4 Ibid.

con ellas ni siquiera en un sentido análogo<sup>5</sup>. El «subsistit in» une la fidelidad a la propia iglesia con la apertura hacia las iglesias y comunidades eclesiales no católicas. Así se afirma expresamente en este párrafo: «Aunque se encuentren fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica» (LG 8).

Estas afirmaciones se han de leer y comprender en el contexto de la constitución dogmática sobre la Iglesia y de la pregunta por la pertenencia e incorporación a la comunidad eclesial (LG 14).

La *incorporación completa*, la pertenencia total a la comunidad de la Iglesia, se atribuye a aquellos «que en posesión del Espíritu de Cristo aceptan todo su ordenamiento y todos los medios salvíficos en ella establecidos y se hallan unidos visiblemente con Cristo, que conduce a su Iglesia por medio del Papa y de los obispos, mediante los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos y la comunión». Lo cual significa: «La pertenencia total se realiza a un doble nivel: un nivel interior espiritual y un nivel visible. La posesión del Espíritu de Cristo, que se caracteriza y transmite mediante la pertenencia al Espíritu, ocupa el primer lugar»<sup>6</sup>. Pero también en el plano de los «plene incorporati» la pertenencia a la Iglesia puede verse disminuida o profundizada. Y esto afecta especialmente a los pecadores dentro de la Iglesia, los cuales exteriormente pueden pertenecer por completo a la misma, pero interiormente su pertenencia total se halla resquebrajada y privada de su sentido más profundo. Lo cual tiene esta consecuencia: «No será salvado aquel que, a pesar de su incorporación a la Iglesia, no permanece en el amor y se encuentra en el seno de la iglesia ciertamente según el cuerpo, pero no según el corazón».

A partir de estos principios se determina la situación y la realidad fáctica de las iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Iglesia católica. En primer lugar se las contempla y aprecia como una totalidad: «Con aquellos que por el bautismo participan del honor del nombre

5 H. Mühlen, según A. Grillmeier, en LThK — Das Zweite Vatikanische Konzil I (198) 174.

6 A. Grillmeier, l. c., 199.

de Cristo, pero no profesan la fe completa o no reconocen la unidad de la comunión bajo el sucesor de Pedro, la Iglesia se considera unida por múltiples motivos» (LG 15). Subsiste, por tanto, una relación de ligazón, de «*coniunctum esse*»; he aquí la nueva categoría en el interior de los principios católicos del ecumenismo.

Con esta apreciación se superan tanto la antigua clasificación en herejes y cismáticos —en el texto conciliar no aparecen estos conceptos ni tampoco un solo anatema—, como el intento precedente de describir la pertenencia a la Iglesia católica mediante la doctrina del «*votum*», bien en un sentido explícito o bien implícito, tal como hacia aún la encíclica *Mystici Corporis* (art. 101); la doctrina del «*votum*» sigue siendo válida únicamente para los catecúmenos. Tampoco fue aceptado el intento de determinar esta relación mediante el concepto de una pertenencia escalonada, una constitucional y otra activa (K. Mörsdorf). En su lugar se introduce el «*coniunctum esse*», e. d., una determinación positiva, afirmativa, apreciativa, no simplemente delimitativa. Esto constituye una diferencia decisiva respecto a lo anterior y pone de relieve lo que se puede denominar como el significado ecuménico del concilio.

En el siguiente texto se indican los *contenidos concretos* que fundamentan el «*coniunctum esse*»: «Pues son muchos los que conservan con honor la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida, y manifiestan sincero celo religioso, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en Cristo, Hijo de Dios Salvador, están marcados con el bautismo, con el que se une a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias iglesias o comunidades eclesiales otros sacramentos. Muchos de ellos tienen episcopado, celebran la sagrada Eucaristía y fomentan la piedad hacia la Virgen Madre de Dios. Hay que contar también la comunión de oraciones y de otros beneficios espirituales; más aún, cierta unión en el Espíritu Santo, puesto que también éste obra en ellos con su virtud santificante por medio de dones y de gracias, y a algunos de ellos les dio fortaleza hasta la efusión de sangre. De esta forma el Espíritu promueve en todos los discípulos de Cristo el deseo y la colaboración para que todos se unan en paz, en un solo rebaño y bajo un solo pastor, como Cristo determinó» (LG 15).

La enumeración aquí presente no es sistemática. Tan pronto se habla de elementos exteriores de pertenencia, como de elementos internos. Se resaltan los «vincula fidei», articulados en la profesión de fe común, trinitaria y cristológica; también los «vincula sacramenti», entre los que se mencionan sobre todo el bautismo y la Eucaristía, atribuyéndose al bautismo una importancia fundamental para la unidad; a ello se añade el «vinculum regiminis» mediante el episcopado y el Papa. También se indica más adelante la comunión en el Espíritu Santo y en la vida espiritual que lleva a cabo en los dones otorgados por él.

El texto intenta describir todas las comunidades separadas de la Iglesia católica romana y pone de manifiesto cómo el estar unidos, el «coniunctum esse», supera con mucho la diversidad en la separación, el «seiunctum esse», y cómo al mismo tiempo se halla sustentado en lo más profundo por elementos comunes superiores.

Así no se está lejos de aquella formulación que aparece como por casualidad en el texto citado, *iglesias y comunidades eclesiales*, como determinación del «coniunctum esse» y de la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo incluida en el mismo. En el texto no se precisa mejor qué iglesias no católicas son designadas como iglesias y cuáles como comunidades eclesiales. La división usual y simplificadora, que designa con el término «iglesia» a las iglesias de Oriente y con el término «comunidades eclesiales» a las de Occidente, no es aquí exacta por la simple razón de que en el decreto sobre el ecumenismo se habla asimismo de «iglesias y comunidades eclesiales en Occidente» (UR 19). La distinta designación se deriva de la distinta autocomprensión que en cada caso tienen estas iglesias y comunidades eclesiales.

Bajo estos presupuestos se ha de decir que «la Iglesia católica, no en un aspecto constitutivo, pero sí en la realización de su ser, toma ejemplo de otras iglesias y comunidades en la medida en que éstas realizan y viven ejemplarmente un aspecto parcial»<sup>7</sup>.

Estas ideas de la *Lumen Gentium* son recogidas de nuevo en el *Decreto sobre el ecumenismo* al describir las

7 Grillmeier, l. c., 203.

escisiones que tuvieron lugar en la historia. Aquí se dice: a la separación de la plena comunión con la Iglesia católica se llegó por parte de grandes comunidades «frecuentemente no sin culpa por ambos lados». La formulación «plena communio» se corresponde con el «plene incorporati» de *Lumen Gentium*. Por otra parte puede indicarse que la expresión «seijunctae sunt» en lugar de la expresión más fuerte «separatae sunt» pretende poner de manifiesto que la separación no es total ni radical. Además se ha de tener en cuenta que en lugar de una propuesta precedente que decía «separación de la comunión de la Iglesia católica» se dice «separación de la comunión plena con la Iglesia católica»<sup>8</sup>. Con ello se está indicando que hay un más y un menos en la comunión eclesial. Y esta graduación se da también en aquellos que reconocen ciertamente todos los elementos constitucionales de la Iglesia, pero no poseen el Espíritu de Cristo.

«Quien cree en Cristo y ha recibido correctamente el bautismo se halla por ello mismo en una cierta, si bien no completa, comunión con la Iglesia católica» (UR 3); comunión que puede designarse como algo fundamental. La idea se desarrolla ulteriormente mediante las palabras siguientes: a pesar de las «discrepancias de todo tipo» aún persistentes en la doctrina, en la disciplina y en la estructura de la Iglesia, «por la fe ellos han sido justificados en el bautismo y se han incorporado al cuerpo de Cristo, por lo que les corresponde el nombre de cristianos y con derecho son reconocidos como hermanos en el Señor por parte de los hijos de la Iglesia católica».

Esta afirmación se completa todavía con la referencia a las realidades, «elementos o aspectos positivos», mediante los que la Iglesia en conjunto se construye o mantiene su vitalidad y que pueden existir también fuera de los límites visibles de la Iglesia católica: la mencionada palabra de Dios, la vida de gracia, la fe, esperanza, amor y otros dones interiores del Espíritu Santo, así como algunos elementos visibles. Todo esto «que proviene de Cristo y conduce a él, pertenece con todo derecho a la única Iglesia de Cristo». No se dice simplemente a la Iglesia católica; más bien se piensa en la Iglesia que subsiste en

<sup>8</sup> J. Feiner, l. c., 51.



la Iglesia católica ,pero que no niega la realidad eclesial o el ser iglesia de las iglesias y comunidades no católicas, sino que las incluye fundamentalmente en razón de todo lo dicho.

«Los hermanos separados de nosotros practican no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada iglesia o comunidad, pueden sin duda producir la vida de la gracia y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de salvación».

Con ello se han establecido los presupuestos para la iglesia y la eclesialidad de las iglesias y comunidades separadas en relación con su significado en cuanto *medios de salvación*: «no carecen de importancia y peso en el misterio de la salvación. Pues el Espíritu de Dios se ha dignado servirse de ellas como medio de salvación, cuya eficacia se deriva de la plenitud de gracia y de verdad confiada a la Iglesia católica».

En estas palabras se expresa quizás de la manera más vehemente la aceptación y apreciación positiva de las iglesias y comunidades no católicas: ellas son en virtud de la fuerza del Espíritu Santo medios de salvación.

Esta frase es tanto más impresionante cuanto que constituye un antagonismo respecto a la afirmación de la *Mystici Corporis*, según la cual los que viven separados en la fe o en la autoridad no pueden vivir en un mismo cuerpo místico ni en un mismo Espíritu divino (DS 3802). O la otra afirmación en la que se dice que el Espíritu Santo reusa «habitar por la gracia santificante en los miembros totalmente separados del cuerpo»<sup>9</sup>.

También, y precisamente en este contexto, tiene su importancia el término «plenitudo», de la que no participan, tal como se dice, las iglesias no católicas. Esta «plenitudo» se refiere, con todo, no a la salvación, sino a los medios de salvación, por tanto, a la realidad institucional y sacramental de la Iglesia. Respecto a esta realidad no existe aún unidad total ni comunión completa.

«En estas afirmaciones llama la atención nuevamente la idea de una pertenencia gradual y escalonada al Pueblo

<sup>9</sup> En Rohrbasser (n. 1) 496.

de Dios y de una incorporación al Cuerpo de Cristo. La pertenencia total se realiza a un doble nivel: a un nivel interior espiritual y a un nivel exterior visible. Y, aunque el ámbito visible e institucional se halla ordenado en cuanto signo y causa instrumental al ámbito interior y espiritual, en modo alguno se da, sin embargo, una correspondencia mecánica y automática entre ambos ámbitos. Por una parte, el signo visible, la pertenencia exterior a la Iglesia, puede convertirse en un «sacramentum validum, sed informe» para el sujeto individual a causa de su propia culpa. Por otra parte, la pertenencia a la Iglesia y la incorporación al Cuerpo de Cristo en el ámbito interior pueden realizarse por completo en cuanto algo significado, aunque el signo sacramental institucional y la pertenencia a la Iglesia en el ámbito visible sean incompletas. Si, por tanto, el decreto acepta un «non plene incorporantur» para los cristianos no católicos en razón de una deficiencia en el ámbito de lo sacramental e institucional, se ha de tener también en cuenta que el concilio conoce un «non plene incorporantur» más grávido de consecuencias para creyentes católicos. La constitución sobre la Iglesia, cuya ecle-siología hace suya el decreto sobre el ecumenismo, menciona, como ya se ha dicho, como primera condición para la pertenencia total la «posesión del Espíritu de Cristo» y añade en consecuencia: «No se salvará el que, aún perteneciendo a la Iglesia, no persevera en el amor y permanece en el seno de la Iglesia según el cuerpo, pero no según el corazón» (LG 14). La pertenencia al Cuerpo de Cristo no es una realidad indivisible, tampoco en el interior de la Iglesia católica. Por otra parte, tampoco es una magnitud estática, ya que a ambos niveles, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia católica, puede crecer, pero también disminuir<sup>10</sup>.

3. Para los principios católicos del ecumenismo son también de importancia las siguientes afirmaciones conciliares. El concilio habla del carácter escatológico de la Iglesia peregrinante (LG 7), por tanto, de la *provisionalidad de la Iglesia*. Esto significa que la Iglesia camina hacia un fin que supone su plenitud. Y este fin significa la integración-superación (Aufhebung) de la Iglesia en el Reino

10 J. Feiner, l. c., 57 s.

de Dios, e impregna al mismo tiempo la existencia peregrinante de la Iglesia: «Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tiene su morada la santidad (cf. 2 Pet 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y ella misma vive entre las creaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 19-22)» (LG 48).

Lo cual se esclarece aún más mediante la siguiente afirmación: «Pues aunque la Iglesia católica se halle enriquecida con toda la verdad revelada por Dios y todos los medios de la gracia, sin embargo, sus miembros no viven con todo el fervor que tales riquezas exigen; por ello, el rostro de la Iglesia resplandece menos ante nuestros hermanos separados y el universo mundo y se retrasa el crecimiento del Reino de Dios. Por tal motivo, todos los católicos deben tender a la perfección cristiana (cf. Sant 1, 4; Rom 12, 1-2) y, según la condición de cada cual, esforzarse para que la Iglesia, que lleva en su cuerpo la humildad y la mortificación de Jesús (cf. 2 Cor 4, 10; Fil 2, 5-8), se purifique y se renueve cada día, hasta que Cristo se la presente a sí mismo gloriosa, sin mancha ni arruga (cf. Ef 5, 27)» (UR 4).

Estas palabras son una renuncia a todo triunfalismo eclesial, y al mismo tiempo una indicación de que también la comunión y la unidad de la Iglesia terrena no serán nunca definitivas, sino provisorias en espera de su plenitud escatológica.

El hecho de la Iglesia peregrinante incluye también la realidad de la «ecclesia semper reformanda», e. d., el pensamiento de una Iglesia que siempre está necesitada, y que siempre es capaz, de una *renovación permanente*. Esta idea se profundiza aún más al acentuar que la Iglesia es una Iglesia de pecadores. La Iglesia es, por tanto, a la vez «santa y siempre necesitada de purificación, siempre se halla en el camino de la penitencia y de la renovación» (LG 8).

La renovación de la Iglesia «consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación; por eso, sin duda, es la renovación la que explica por qué el mo-

vimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne renovación, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita constantemente» (UR 6).

A esta renovación y a la dinamicidad interna que en sí encierra corresponde un especial significado ecuménico. Presenta tanto de un narcisismo eclesiológico, como de un inmovilismo, como de una falsa autocomplacencia; constituye un elemento eminentemente dinámico, a cuya esencia pertenece la apertura hacia las demás iglesias y comunidades eclesiales. La renovación de la Iglesia y de las iglesias en relación con el crecimiento de la fidelidad a su propia vocación, de lo que forman parte su origen en Jesucristo y la responsabilidad ante la propia misión, constituyen el presupuesto y el camino hacia la unidad por medio de la unificación.

De ahí que el Concilio Vaticano II, que no fue un concilio de unión, sino de reforma, tenga una importancia ecuménica eminente. Cree los presupuestos para un posible concilio de unión, pensado como un concilio de las iglesias y de las comunidades eclesiales que suponga y realice la unión de la Iglesia en el sentido de una comunión conciliar.

A este contexto pertenecen las afirmaciones conciliares sobre el *ecumenismo espiritual*: «Recuerden todos los fieles que tanto mejor promoverán e incluso practicarán la unión de los cristianos cuanto mayor sea su esfuerzo por vivir una vida más pura según el Evangelio. Cuanto más estrecha sea la unión con el Padre, el Verbo y el Espíritu, más íntimamente y más fácilmente podrán aumentar la mutua hermandad. Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como alma de todo el movimiento ecuménico y con toda verdad pueden llamarse ecumenismo espiritual» (UR 7 y 8).

4. A todo esto se han de añadir todavía algunas anotaciones que son significativas para los principios católicos del ecumenismo.

Al describir la meta ecuménica dice el decreto sobre el ecumenismo: «Casi todos, aunque de manera distinta, aspiran por una única Iglesia visible de Dios, que sea

verdaderamente universal y enviada a todo el mundo, a fin de que el mundo se convierta al Evangelio y de esta manera se salve para gloria de Dios» (UR 1).

En el texto originario se halla una expresión de relevancia ecuménica: en cuanto meta del ecumenismo se habla de la Iglesia una y visible, «que sit vere universalis», de una Iglesia, por tanto, que no es simplemente la Iglesia universal ya existente, sino de una iglesia que deberá ser verdaderamente universal. No se describe algo simplemente ya dado o existente, se describe una meta todavía no conseguida: «En este contexto no se trata de acentuar la universalidad de la Iglesia católica ni de afirmar que las iglesias no católicas se esfuerzan por una Iglesia que sea de hecho universal y católica; aquí se describe el movimiento ecuménico según la comprensión de la cristiandad no católica que considera la catolicidad y la universalidad de la Iglesia no como algo simplemente existente, sino como el objetivo de un desarrollo»<sup>11</sup>.

Una tensión ecuménica semejante se halla en la frase de que «según nuestra fe» la unidad de la Iglesia «subsiste en la Iglesia católica» de modo inadmisibles. Aquí aparece de nuevo el término más abierto de «subsistir», el cual manifiestamente quiere decir que también en otras iglesias y comunidades eclesiales se dan realidades de la unidad de la Iglesia. Nuevamente se relacionan aquí la fidelidad hacia lo propio con la apertura a lo otro. Esta dinámica interna se halla además subrayada por la anotación de que la unidad que subsiste en la Iglesia católica «crezca cada vez más hasta que llegue la plenitud de los tiempos» —ésta es la esperanza del concilio—. Esta unidad que subsiste no es todavía la unidad plena, es la unidad que camina hacia su configuración definitiva.

Dicho *crecimiento* se favorece y enriquece, según las palabras del concilio, en la medida en que «los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran en nuestros hermanos separados». A lo cual se añade que «todo lo que la gracia del Espíritu Santo obra en los hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación. Todo lo que es verdaderamente cris-

11 J. Feiner, o. c., 43.

tiano jamás se opone a los genuinos bienes de la fe; por el contrario, siempre puede conseguir que se conozca con mayor perfección el misterio de Cristo y de la Iglesia» (UR 4). Lo católico no vive del desprecio, sino del reconocimiento agradecido de los demás.

De lo cual se desprende también la afirmación inversa: «Las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia realice la plenitud de catolicidad que le es propia en aquellos hijos que, incorporados a ella ciertamente por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión. Incluso le resulta bastante más difícil a la Iglesia expresar la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos en la misma realidad de la vida» (UR 4).

De todo esto se deduce también lo siguiente: a los principios católicos del ecumenismo no pertenece la *conversión* de personas individuales, pues el trabajo ecuménico no es un método de conversión —aunque la decisión individual basada en la propia conciencia esté justificada tanto antes como ahora y no suponga ninguna contradicción respecto al ecumenismo. En el trabajo ecuménico no se trata de incorporar personas individuales a la comunidad de fe católica, sino de conseguir el acercamiento y la unificación de las comunidades de fe cristiana. Se trata de demostrar y manifestar aún mejor el ya existente «coniunctum esse» y de esforzarse por realizarlo de una manera más amplia y más creíble.

No corresponde, por tanto, tampoco a los principios católicos del ecumenismo el simple retorno a la Iglesia romana, la cual estaría esperando inmutable, sin preocupación y sin cambio interior alguno, poder celebrar con alegría el simple retorno. Más bien deberán todas las iglesias, en penitencia y arrepentimiento y animadas por una voluntad creíble de renovación, encaminarse hacia una meta aún no conseguida, pero anhelada con toda intensidad.

5. Como método del ecumenismo se establece el *diálogo*, un diálogo que sea «par cum pari». Tal método sustituye tanto el monólogo como la polémica. Por parte de las más altas autoridades eclesiásticas es recomendado como el camino adecuado de encuentro y de búsqueda de la unidad total. El diálogo no es un esfuerzo disimulado por

obtener la conversión, sino un medio hermenéutico y con ello también lingüístico y categorial (UR 9). El «par cum pari» no pretende, sin embargo, favorecer el indiferentismo ni ningún punto de vista relativista o minimalista; un diálogo ecuménico solamente tiene pleno sentido cuando cada participante aporta su propio logos, e. d., la comprensión de fe de su propia iglesia. El diálogo perdería todo significado y toda legitimidad si los participantes en el mismo se engañaran mutuamente. Por medio de este diálogo «todos adquieren un conocimiento más auténtico y un aprecio más justo de la doctrina y de la vida de cada comunidad dialogante; además, consiguen también las comunidades una mayor colaboración en aquellas obligaciones en pro del bien común que exige toda conciencia cristiana, y, en cuanto es posible, se reúnen unánimes en la oración» (sería cuestión de preguntarse dónde no debería estar permitida tal oración). «Finalmente todos examinan su fidelidad a la voluntad de Cristo sobre la Iglesia, y, como es debido, emprenden animosamente la tarea de renovación y de reforma» (UR 4).

El diálogo hace posible que también «la fe católica tenga que expresarse de una manera más profunda y más exacta, en un modo y en un lenguaje que puedan ser realmente comprendidos también por los hermanos separados». El doble comparativo implica una tarea y una obligación. El diálogo ecuménico pone de manifiesto cómo «en las distintas confesiones y teologías se han desarrollado distintos lenguajes y terminologías que dificultan la comprensión mutua. Se emplean conceptos que no son familiares al otro, se usan los mismos términos para decir cosas distintas o se emplean distintos conceptos cuando en realidad se quiere decir lo mismo. Para una comprensión mutua se necesita una traducción del propio lenguaje en el lenguaje del otro»<sup>12</sup>.

A los teólogos católicos se les dice que en el diálogo ecuménico deben «ir delante con el deseo de la verdad, con amor y con humildad, si juntamente con los hermanos separados pretenden profundizar en los misterios divinos manteniendo la fidelidad para con la doctrina de la Iglesia» (UR 11). Los «hermanos separados» no son ya, por

12 Ibid., 87.

tanto, enemigos como antaño, sino cooperadores de la verdad.

En este contexto se advierte del peligro de un falso *irenismo*, el cual consiste en que «la nitidez de la doctrina católica se vea ensombrecida y se oscurezca su sentido seguro y originario» (ibid.). Lo cual no excluye que se dé un irenismo correcto, que va unido con las condiciones del diálogo.

El fruto del diálogo ecuménico no es solamente una comprensión mejor del otro, de las otras iglesias y comunidades eclesiales, sino también una comprensión más profunda de la propia causa y de la propia fe. El diálogo puede, por tanto, conducir por ejemplo a que los participantes católicos se hagan conscientes, o al menos más conscientes, de que el modo habitual de presentar la doctrina católica es unilateral en este o en aquel aspecto y de que ha de ser completado mediante aquellos aspectos que están vigentes de un modo más claro en otra iglesia; de que este o aquel elemento institucional de la Iglesia católica se halla condicionado por la historia, no responde suficientemente a las exigencias del Evangelio y en consecuencia ha de experimentar un cambio, etc... Para tales resultados del diálogo ecuménico, útiles para la autocomprensión católica, se podrían aducir numerosos ejemplos concretos. Aquí puede por lo demás anotarse que el directorio ecuménico en su segunda parte trata el diálogo ecuménico de una manera más detallada y más fundamental que el decreto sobre el ecumenismo<sup>13</sup>.

## II. LAS CONCRECIONES

Después de la presentación de los principios católicos del decreto sobre el ecumenismo hablemos de algunas concreciones, en las que estos principios son efectivos, se ponen en práctica y demuestran su capacidad de sustentación del ecumenismo.

6. En primer lugar se ha de mencionar el realce especial de la *Sagrada Escritura* en cuanto documento nor-

<sup>13</sup> Ibid., 83.



mativo para la fe y para la vida de la Iglesia. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que para el acontecimiento conciliar en su conjunto y para los textos conciliares lo más determinante no fue un sistema teológico apriorístico, sino la orientación a la Sagrada Escritura y a la realidad testimoniada por ella.

El concilio dedicó una especial atención a la Sagrada Escritura en la constitución dogmática sobre la divina revelación. Ya al comienzo de la constitución *Dei Verbum* puede percibirse cómo la revelación de Dios en cuanto palabra de Dios no es comprendida de una manera doctrinaria, didáctica, teórico-informativa, sino en el sentido más amplio de la autocomunicación histórica y personal llevada a cabo definitivamente en Jesucristo, cuya meta no es la información, sino la comunión de vida (DV 1). La fe en cuanto respuesta a este acontecimiento es descrita como entrega libre de todo el hombre a Dios (DV 5). La Iglesia misma valora así su existencia como un estar remitida a algo que está por encima de ella, «todo su ser está concentrado en el gesto de la escucha, de donde únicamente puede venir su hablar»<sup>14</sup>.

La transmisión de la revelación significa la preservación viva del «Evangelio», la transmisión de la predicación y de la proclamación apostólica que han encontrado su sedimentación y su expresión manifiesta en la Sagrada Escritura en cuanto Palabra de Dios (DV 9). Con ello se ha abordado la relación entre *Escritura y Tradición*. Más allá de la Escritura no hay ningún avance de tipo cuantitativo, sino cualitativo: «por medio de la instrucción, del estudio, de la experiencia espiritual» y de la proclamación viva. A la Tradición atribuye el concilio la función de haber aportado el conocimiento del canon de la Escritura y una comprensión más profunda de la misma. «La Iglesia se esfuerza a lo largo de los siglos por dirigirse constantemente hacia la plenitud de la verdad divina hasta que se cumplan en ellas las palabras de Dios» (DV 8).

La pregunta de si la tradición se ha de entender como un complemento material de la Sagrada Escritura, cuestión que tampoco fue decidida en el concilio de Trento, en el que la formulación «partim... partim» fue sustituida por

14 J. Ratzinger, en LThK — Das Zweite Vatikanische Konzil II, 504.

«et» («in libris scriptis et sine scripto traditionibus», 1501), sigue abierta en el Concilio Vaticano II. De ahí que sea legítimo hablar de una suficiencia material de contenido en la Escritura y atribuir a la tradición la tarea —importante— de la interpretación y de la explicación vinculante.

Al concilio le importa sobre todo acentuar la unidad de la transmisión del Evangelio. «La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura se hallan estrechamente unidas y participan la una de la otra. Procedentes de la misma fuente divina ambas confluyen en cierta medida hacia lo mismo y anhelan la misma meta» (DV 9). La sagrada Tradición y la sagrada Escritura constituyen «el único tesoro dejado a la Iglesia». Ambas se hallan «tan estrechamente vinculadas y asociadas la una a la otra que ninguna puede subsistir sin la otra y ambas conjuntamente sirven eficazmente a la salvación de las almas mediante la actuación del único Espíritu Santo».

Con estas afirmaciones se acepta una importante demanda de la Reforma: la orientación de la fe, de la doctrina y de la vida de la Iglesia a la Sagrada Escritura en cuanto testimonio normativo. Ahora bien, la crítica protestante de estas afirmaciones sostiene que la normatividad de la Escritura frente a toda tradición posterior, la Escritura en cuanto *instancia crítica de la Tradición* frente a todas las posibles configuraciones e impregnaciones de la misma, frente a las tradiciones legítimas e ilegítimas, obtiene una mención demasiado reducida a causa de la tendencia a considerarlas conjuntamente. Ratzinger acentúa lo siguiente: «El Vaticano II lamentablemente no ha aportado ningún avance en este punto, sino que ha pasado casi completamente por encima de la dimensión crítica de la tradición. Con ello ha renunciado a una oportunidad importante del diálogo ecuménico. De hecho la elaboración de una posibilidad positiva y de una necesidad intraeclesial de crítica de la tradición hubiera sido ecuménicamente más fructífera que la discusión, totalmente ficticia, en torno a la plenitud cuantitativa de la Escritura»<sup>16</sup>. Para

15 Cf. J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Friburgo de B. - Basilea - Viena 1962).

16 J. Ratzinger, o. c., 520.

un concilio de reforma, como fue el Vaticano II, hubiera sido además importante precisamente esta idea.

Karl Barth ha calificado de «desvanecimiento» conciliar el artículo 2 de la constitución sobre la divina revelación y Oscar Cullmann ha lamentado que en este texto apenas se haya pensado en la función (judicial) crítica de la Escritura y que las palabras «norma y autoridad» hayan desaparecido del texto<sup>18</sup>.

Una cierta acentuación distinta en la constitución puede observarse en el hecho de que cinco de los seis capítulos de la constitución sobre la divina revelación estén dedicados a una presentación detallada de la importancia de la Escritura, mientras que falta un desarrollo correspondiente respecto al magisterio y a la tradición. Allí se dice que el estudio de la Escritura, de la palabra de Dios y de la voz del Espíritu Santo (DV 21) constituye el alma de la teología, a través de lo cual ésta adquiere mayor fuerza y se rejuvenece constantemente (DV 24); que el servicio a la palabra se ha de alimentar y crecer sobre todo a través de la palabra de la Escritura (DV 21); que desconocer la Escritura significa desconocer a Cristo (DV 25); que la Escritura es honrada en la Iglesia como el mismo Cuerpo del Señor (DV 21).

Y todavía puede hacerse referencia a algo más: «La Sagrada Escritura es habla de Dios en cuanto que, por inspiración del Espíritu divino, se consigna por escrito; y la sagrada tradición transmite íntegramente a los sucesos de los apóstoles la palabra de Dios que fue a éstos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo, a fin de que, por la iluminación del Espíritu de verdad, fielmente la guarden, expongan y difundan por su predicación» (DV 9).

La Tradición no es complemento de la Sagrada Escritura, sino su *instrumento mediador*. De la Escritura se dice que es «un hablar que se ha conservado por escrito. La tradición, por el contrario, se describe sólo funcional-

17 *Ad limina Apostolorum* (Zurich 1967) 52.

18 En K. Rahner - O. Cullmann - H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt?* (Munich 1966) 49. 'Die kristliche Rolle der Heiligen Schrift', en J. Ch. Hampe (ed.), *Die Autorität der Freiheit* (Munich 1967) 189-97.

mente, a partir de lo que ella hace: transmite la palabra de Dios, pero no lo es. Y si es cierto que de esta manera aparece ya claramente de manifiesto la precedencia de la Escritura, nuevamente aparece la idea al caracterizar más de cerca el hecho de la Tradición, cuya tarea consiste en conservar, explicar y divulgar; la Tradición no es productiva, sino conservadora, ordenada al servicio de lo ya existente»<sup>19</sup>.

La frase siguiente: «De aquí se deduce que la Iglesia alcanza su certeza sobre lo revelado no solamente de la Escritura» (DV 9), es inofensiva desde un punto de vista ecuménico; no dice nada contra una posible suficiencia material de la Escritura, sino que se refiere al cercioramiento de su contenido; se mueve, por tanto, en un ámbito «formal-gnoseológico». Finalmente la afirmación de que Escritura y Tradición «son aceptadas y veneradas con el mismo amor y respeto» (DV 9) se refiere al hecho de que ambas son normas de la fe eclesial y en este sentido (no en cualquier sentido) se han de aceptar con igual amor y respeto.

La relación de la Escritura y de la Tradición con la Iglesia es vista de la siguiente manera: «La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios encomendada a la Iglesia, al que se adhiere todo el pueblo santo unido a sus pastores, y así persevera constantemente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones (cf. Hech 2, 42); de suerte que, en el mantenimiento de la fe transmitida, en su ejercicio y profesión, se da una conspiración señera de prelados y fieles» (DV 10).

Esta frase que abarca y se refiere a la Iglesia entera supone una modificación clara respecto a las afirmaciones de la encíclica *Humani generis*, en la que se dice que el Salvador divino «no ha confiado la interpretación auténtica de su palabra ni a los creyentes individuales, ni a los teólogos en cuanto tales, sino única y exclusivamente al magisterio eclesiástico» (DS 3886). Si el concilio afirma que compete únicamente al magisterio viviente interpretar vinculadamente la palabra de Dios hablada o escrita, esto

19 J. Ratzinger, o. c., 525.

se ha de leer en el contexto de lo precedente: la función de interpretación auténtica atribuida al magisterio constituye un ministerio específico al servicio de una globalidad de presencia de la palabra y de la comunidad entera de los creyentes. Además la interpretación auténtica del magisterio no se refiere a un texto bíblico aislado, sino al conjunto global de la Palabra de Dios tal como aparece en la Escritura y en la Tradición.

A esta afirmación se añade expresamente lo siguiente: la interpretación auténtica no significa en modo alguno poder de disposición sobre la palabra de Dios —la palabra de Dios permanece como magnitud determinante, orientadora y normativa—, el magisterio eclesiástico, se dice claramente, «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, no enseñando sino lo que ha sido transmitido, en cuanto que, por divino mandato y con asistencia del Espíritu Santo, piadosamente lo oye, santamente lo guarda y fielmente lo expone» (DV 10).

También esta afirmación supone una diferencia respecto a la encíclica *Humani generis* (DS 3886), en la que se dice que es manifiestamente falso querer esclarecer lo claro a partir de lo oscuro; lo cual significa en el contexto que no es lícito esclarecer el magisterio a partir de la Escritura, sino únicamente lo contrario, la Escritura a partir del magisterio. Aquí se cierne una amenaza de «inhabilitación de las fuentes, que finalmente debería llevar a la supresión del carácter de servicio del magisterio eclesiástico»<sup>20</sup>.

En estas frases la constitución sobre la divina revelación retorna al comienzo, en el que la Iglesia es descrita primariamente como una Iglesia a la escucha de la palabra de Dios. En última instancia la Iglesia entera es una Iglesia oyente y, viceversa, la Iglesia entera participa de la permanencia en la doctrina verdadera.

No cabe duda de que las precisiones del Vaticano II sobre la Sagrada Escritura y sobre su relación con la tradición y con la iglesia pertenecen a las concreciones de los principios católicos del ecumenismo. Y, aunque en esta cuestión no existe aún en modo alguno un acuerdo total, pues el problema se agudiza precisamente en la relación

20 Ibid., 527.

entre Escritura, Tradición, Magisterio e Iglesia, sin embargo, considerando globalmente esta constitución, se ha recorrido juntos un camino considerable, postura ésta que no se dio antes nunca en esta cuestión. Incluso se puede estar de acuerdo con el deseo de no pocos, como Oscar Cullmann, los cuales sostienen que la constitución sobre la divina revelación, sobre todo teniendo en cuenta el camino recorrido desde los primeros proyectos hasta su texto definitivo, pertenece a los textos más importantes y más llenos de consecuencias desde una perspectiva ecuménica. Abre nuevas perspectivas en relación con el principio formal de la Reforma, la «sola scriptura». Oscar Cullmann propone completar el «sola scriptura» del siguiente modo: «scriptura, traditio, magisterium, sed scriptura sola norma superior»<sup>21</sup>.

Con ello pudo estar de acuerdo también la teología católica. En cualquier caso, después del Vaticano II y sus afirmaciones sobre la revelación y la palabra de Dios, no se puede seguir manteniendo la caracterización del Vaticano I hecha por Karl Barth en sus primeros años, el cual hablaba de «atentado vaticano», de identificación panteísta entre la autoridad de la Escritura y la autoridad de la Iglesia, de preeminencia de la Iglesia por encima de la Escritura y con ello por encima de la revelación y de la palabra de Dios, de un comportamiento eclesial como Iglesia de la soberbia, del autogobierno y de la desobediencia<sup>22</sup>. El mismo Karl Barth en su valoración del Vaticano II no ha mantenido ya esta caracterización, sino que de hecho se ha retractado de ella.

7. Una aportación ecuménica sumamente importante para el diálogo ecuménico lo constituye el principio de la «*hierarchy veritatum*» establecido por el concilio, un «*modus*» propuesto por el arzobispo Pangrazio y aceptado únicamente en la redacción final del texto: «Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

21 En J. Ch. Hampe (n. 18) 197.

22 Cf. H. Fries, en J. Ch. Hampe (n. 18) 165.

Esta manera de pensar supone un complemento importante de la concepción sobre la plenitud material y formal, según la cual todas las verdades reveladas habrían de ser mantenidas con el mismo acto de fe. Este principio formal podría despertar fácilmente la impresión de que para la Iglesia católica todas las doctrinas y las realidades transmitidas por ellas estuvieran en el mismo plano. Aquí amenaza el peligro de que el centro nuclear de la revelación se vea oscurecido por trazos de segunda o tercera importancia. Lo cual sucede, por ejemplo, cuando la oración a los santos llega a sofocar la invocación de Dios en Jesucristo o cuando a la mariología o a la doctrina sobre las indulgencias se le atribuye la misma importancia que a la cristología. Las mismas profesiones de fe de la Iglesia no contienen todas las verdades, sino solamente las centrales.

El criterio que rige en la jerarquía de verdades se apoya en la distinta relación de cada una de ellas con el fundamento de la fe cristiana, el cual tiene una determinación cristológica y trinitaria. La importancia de una doctrina, por tanto, no está determinada por su grado de vinculación teológica, de tal manera que una doctrina definida, por el simple hecho de su definición, pertenecería a las verdades de primer orden, mientras que una verdad revelada, pero no definida, sería *eo ipso* de rango inferior. El criterio lo constituye más bien su cercanía con el misterio de Cristo, que incluye en sí el misterio trinitario. A las afirmaciones de fe que se refieren de modo directo a este fundamento de la fe cristiana, podría hablarse igualmente de manera gráfica de centro de la fe cristiana, a estas afirmaciones les corresponde en cualquier caso el primer puesto en la «jerarquía» de verdades. El decreto no pretende lógicamente exhortar a una minusvaloración o a un descuido de las verdades de fe de segundo o tercer rango. Si exhorta, sin embargo, a tener en cuenta que no a todas las verdades de fe les corresponde la misma importancia y valor en el conjunto de la fe, exhorta a concretar la atención primeramente en el fundamento y en el centro de la fe cristiana y a ver y valorar todas las de-

23 Cf. U. Valeske, *Hierarchia veritatum* (Munich 1968).

más verdades a la luz de la verdad de fe fundamental y central<sup>24</sup>.

Una tal orientación, e. d., el cambio de lo formal a lo material, de lo cuantitativo a lo cualitativo, da a la fe cristiana y a la vida cristiana perfil, coherencia, contenido y profundidad. Y aquí será necesario preguntarse si «la medida para determinar el compromiso personal en la realización de la fe, que es ciertamente una relación de persona a persona, no se podrá determinar según el peso de la verdad de fe, que en cada caso constituye el contenido de la realización personal de fe»<sup>25</sup>.

Karl Rahner habla de una *jerarquía existencial de verdades* a diferencia de la jerarquía objetiva. Lo cual significa: «Constituye algo totalmente legítimo, puesto que es absolutamente inevitable, el hecho de que las distintas verdades individuales de la fe no se hallen presentes en la convivencia cristiana de la misma manera en los distintos sujetos creyentes, que pasen a un primer plano o retrocedan en importancia. En la conciencia religiosa concreta las verdades de fe son muy distintas también en relación con su capacidad de impregnar la vida de cada uno»<sup>26</sup>.

Para la problemática ecuménica es importante reconocer que en el fundamento de la fe cristiana se halla ya presente una unidad grande y profunda de los cristianos y de la Iglesia, una unidad que debería manifestarse todavía más vital y convincente frente a un mundo secularizado, ateo y no cristiano. Pero al mismo tiempo está indicando que la renovación de la Iglesia y de las iglesias debe derivarse del fundamento y del centro de la fe cristiana.

Y esta idea nos plantea la cuestión importante para el ecumenismo de si debería exigirse de todos los cristianos, como condición de posibilidad de la unificación de las iglesias, una conformidad expresa con aquellas verdades que van más allá de este fundamento de la fe cristiana, incluso aunque estas verdades hayan sido defini-

24 J. Reiner, o. c., 88.

25 H. Mühlen, 'Die Lehre des Vaticanum II über die «hierarchia veritatum» und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog', en ThG 56 (1966) 303-35.

26 K. Rahner, 'Hierarchia veritatum', en *Schriften* XV, 166 s.



das, como los dogmas de 1854, 1870-71, 1950. El hecho de que ya hoy sea posible, bajo ciertas condiciones, una comunión eucarística con la Iglesia ortodoxa, aunque esta iglesia no haya aceptado ni aceptará seguramente los nuevos dogmas, constituye una indicación para la solución de este problema.

A lo largo de su quehacer teológico Karl Rahner se ha ocupado siempre de manera intensa con el fundamento de la fe cristiana. El lo formula como concentración del pensamiento teológico en la sencilla incomprendibilidad y en la incomprensible sencillez de todo el mensaje bíblico. El reflexiona sobre el problema de cómo relacionar con los numerosos misterios de fe de la doctrina católica el misterio único, a partir del cual todo lo eclesial, en la pluralidad de sus manifestaciones, se presenta como puro servicio de algo absolutamente sencillo<sup>27</sup>.

8. Una concreción ulterior de los principios católicos del ecumenismo lo constituye *la importancia de las iglesias locales*, acentuada en el Vaticano II. Es cierto que la constitución sobre la Iglesia está totalmente orientada por una concepción de la Iglesia mundial y universal. Pero ésta no es la única perspectiva, ya que está completada por una consideración de la Iglesia como iglesia local, perspectiva que fue introducida como añadidura en el contexto de *Lumen Gentium*, n. 26, que trata de los obispos.

«Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son en cada lugar el acabada plenitud (cf. 1 Tes 1, 5). En ellas se congregan Pueblo nuevo, llamado por Dios, en el Espíritu Santo y acabada plenitud (cf. 1 Tes 1, 5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor «a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la frater-

<sup>27</sup> En *Sind die Erwartungen erfüllt?* (n. 18) 31 s.; 'Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie', en *Schriften* IV, 51-99; *Grundkurs des Glaubens* (Friburgo de B. - Basilea - Viena 1976); H. Fries - K. Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit* (QD 100) (Friburgo de B. - Basilea - Viena 1983) 35-53.

nidad». En toda comunidad que participa del altar, bajo el ministerio sagrado del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y «unidad del cuerpo místico de Cristo sin la cual no puede haber salvación». En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, Cristo está presente, el cual con su poder da unidad a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Porque «la participación del cuerpo y sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos» (LG 26).

En este texto se dice que la iglesia local, la comunidad local y eucarística, no representa solamente un distrito o una filial de una gran organización religiosa, sino que supone la concreción de la Iglesia de Jesucristo, es la Iglesia que se está realizando simultáneamente. En ella acontece cuanto constituye a la Iglesia como iglesia. Lo cual no excluye, sino que incluye, una vinculación múltiple con la iglesia universal. Pero el punto de arranque y de partida lo constituye la iglesia local.

Y, aunque en los textos conciliares, también en LG 26 y ChD II 1, cuando se habla de «ecclesiae locales» se piensa primero en la diócesis guiada por un obispo, sin embargo se incluye también la iglesia local en cuanto comunidad local. Así lo demuestran no en último lugar las referencias a las iglesias locales del NT. Y la constitución sobre la liturgia llama además la atención sobre lo siguiente: «Como no le es posible al obispo, siempre y en todas partes, presidir personalmente en su iglesia a toda la grey, debe por necesidad erigir diversas comunidades de fieles. Entre ellas sobresalen las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo, ya que de alguna manera representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe» (SC 42).

La orientación eclesiológica hacia las iglesias locales —lo específicamente nuevo aportado por el concilio, tanto que se habla de un giro copernicano<sup>29</sup>— es ecuménicamente de una gran importancia porque tanto las iglesias

28 K. Rahner, 'Das neue Bild der Kirche', en *Schriften* VIII, 334.

29 E. Lanne, en *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, ed. por G. Alberigo y Congar - H. J. Pottmeyer (Dusseldorf 1982) 117.

ortodoxas como las iglesias de la Reforma parten de la Iglesia como iglesia local y hacen de ella el punto central de referencia. Con lo cual se ha establecido una base común de diálogo.

9. Una aportación ulterior del Vaticano II en relación con el ecumenismo consiste en haber creado, mediante el reconocimiento de una *unidad en la diversidad*, importantes presupuestos para una configuración posible de la Iglesia una. Esta conciencia fue despertada sobre todo por la reflexión teológica sobre las iglesias orientales. Con ello se corrigieron aquellas representaciones de la unidad que eran corrientes en el pensamiento católico sobre todo desde el Vaticano I, con las consecuencias subsiguientes, y que fueron fortalecidas por el Codex Iuris Canonici: la unidad mejor se concibe como homogeneidad y como uniformidad, como una reglamentación firmemente establecida a partir de un centro.

En el decreto sobre el ecumenismo nos encontramos con representaciones totalmente distintas. Su mejor descripción lo constituye el siguiente texto: «Las iglesias del Oriente, además, desde los primeros tiempos, seguían las disciplinas propias sancionadas por los Santos Padres y por los concilios, incluso ecuménicos. Como a la unidad de la Iglesia no se opone una cierta variedad de ritos y de costumbres, sino que más bien acrecienta su hermosura y contribuye al más exacto cumplimiento de su misión, como antes hemos dicho, el sacrosanto Concilio, para disipar toda duda, declara que las iglesias orientales, recordando la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen el derecho de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que éstas son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión.

Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada para conocer y

confesar lo divino. No hay que admirarse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las diversas fórmulas teológicas, más que opuestas, son complementarias entre sí. En cuanto a las auténticas tradiciones teológicas de los orientales, hay que reconocer que están arraigadas de modo manifiesto en la Sagrada Escritura, se fomentan y se vigorizan con la vida litúrgica, se nutren de la viva tradición apostólica y de las enseñanzas de los Padres orientales y de los autores espirituales hacia una recta ordenación de la vida; más aún, tienden hacia una contemplación cabal de la verdad cristiana.

Este sacrosanto Concilio declara que todo este patrimonio espiritual y litúrgico, disciplinar y teológico, en sus diversas tradiciones, pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia, dando gracias a Dios porque muchos orientales, hijos de la Iglesia católica, que conservan esta herencia y ansían vivirla en su plena pureza e integridad, viven ya en comunión perfecta con los hermanos que practican la tradición occidental» (UR 16 y 17).

El significado del papado se ve aquí en la función de la moderación, cuando «puedan surgir entre ellas discusiones sobre fe o sobre disciplina» (UR 14.) La traducción alemana «Führungsrolle» no da todo el contenido que corresponde al original. Más bien se piensa en una especie de función subsidiaria, que se actualizaría en el caso de que no bastase la intervención de otros órganos eclesiales.

En este contexto vale la pena tener en cuenta un pensamiento de J. Feiner, según el cual «las iglesias ortodoxas, a pesar de su separación de Roma, sin una cabeza suprema jurídica, han sabido conservar sobre todo en razón de su vinculación mutua la misma y única fe, los sacramentos y la estructura jerárquica, y por ello no pueden ver únicamente en el papado la garantía de la unidad de la fe»<sup>30</sup>.

10. Una afirmación ecuménica importante es la que el concilio hace sobre el *puesto de los laicos en la iglesia*.

30 J. Feiner, o. c., 98.

Si se puede citar una razón para ello, ésta se halla en la imagen usual durante mucho tiempo de la Iglesia católica como iglesia del clero. Y esto fue tan lejos que en obras teológicas de consulta bajo el término «laico» se encontraba una referencia a «clero»; por su parte, el derecho canónico era y es casi exclusivamente derecho clerical y el papa Bonifacio VIII pudo decir: «Clericus laicos infestos esse oppido tradit antiquitas»<sup>31</sup>. Por el contrario, los reformadores han acentuado con gran énfasis la idea de un sacerdocio de todos los creyentes. En este punto el Vaticano II ha supuesto también un giro importante para la Iglesia católica. Ya había tenido lugar al hacer del concepto Pueblo de Dios una afirmación fundamental sobre la Iglesia (LG cap. II). Pero además se habla del sacerdocio común de los creyentes en *Lumen Gentium* n. 10 y en el cap. IV sobre los «laicos» prolonga ulteriormente las afirmaciones de los nn. 10-13.

El concilio designa como laicos a los creyentes en Cristo que, sin ser miembros del orden sagrado o del estado religioso, por el bautismo han sido incorporados a Cristo y al pueblo de Dios y participan del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercitando la parte que les corresponde en la misión de todo el pueblo cristiano en la iglesia y en el mundo (LG 31). A lo cual se añade: «El pueblo elegido de Dios es uno: Un Señor, una fe, un bautismo (Ef 4, 5); común dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, gracia común de hijos, común vocación a la perfección, una salvación, una esperanza y una indivisa caridad» (LG 32).

Con ello la actividad de los laicos en la Iglesia no se describe ya como antaño como una participación del apostolado jerárquico, de modo que en el fondo los laicos no serían más que el brazo alargado del clero o los receptores de las órdenes de la jerarquía. La misión de los laicos es «participación en la misión salvífica de la Iglesia misma» (LG 34) en el mundo y para el mundo, en su recta función, configuración y ordenamiento: «A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratan-

31 Cf. al respecto Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums* (Stuttgart 1956); F. Klostermann, en LThK — Das Zweite Vatikanische Konzil I, 280-83.

do y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo manifiesten a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, en la fe, esperanza y caridad» (LG 31).

Expresamente se dice: hay lugares y circunstancias en los que la Iglesia, en cuanto sal de la tierra, solamente puede hallarse presente por medio de los laicos (LG 33). De este modo cada laico, en virtud de los dones que le son otorgados, es al mismo tiempo testigo e instrumento viviente de la Iglesia misma, según la medida del don de Cristo (Ef 4, 7).

La relación entre el clero y los laicos se describe de la siguiente manera: «Los pastores de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Señor, pónganse al servicio los unos de los otros, y al de los demás fieles, y éstos últimos colaboren con entusiasmo con los pastores y doctores» (LG 32). Por ello también se dice que «los sagrados pastores, por su parte, reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia» (LG 37).

Los laicos tienen el derecho de recibir abundantemente de los pastores ordenados los bienes espirituales de la Iglesia, sobre todo la palabra de Dios y los sacramentos (LG 36).

El capítulo sobre los laicos se cierra con estas conmovedoras palabras: «Cada seglar debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida de nuestro Señor Jesucristo y señal del Dios verdadero» (LG 38).

No se está equivocado cuando se dice que las ideas del concilio sobre los laicos son no solamente el fin del clericalismo, que suscita el anticlericalismo, sino también, desde una perspectiva histórica, el fruto de los esfuerzos teológicos en torno a esta cuestión emprendidos sobre todo por la teología de Francia y Alemania.

Un significado especial se atribuye a los laicos, «pueblo santo de Dios», como consecuencia de su participación en el «ministerio profético de Cristo», en la difusión de su «testimonio viviente, sobre todo por medio de un a vida en la fe y en el amor». De donde el concilio deduce una importante consecuencia: «La universalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. Jn 2, 20 y 27) no puede fallar en su creencia, y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando «desde el obispo hasta los últimos fieles seculares» manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres. Con ese sentido de la fe el Espíritu de verdad suscita y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1 Tes 2, 13); se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Jud 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida» (LG 12).

El significado ecuménico de esta afirmación en relación con la infalibilidad de la Iglesia lo pone de manifiesto A. Grillmeier en su comentario.

En la conciencia tanto de los creyentes como de los ministros, el don de la *infalibilidad* se colocaba demasiado unilateralmente en el ministerio, y dentro de éste en un primado del Papa visto aisladamente del conjunto del episcopado. Esto tenía que conducir a una pasividad e indiferencia en relación con la responsabilidad de la palabra de Dios. El lugar propio y la garantía de la realidad revelada y salvífica se encuentra, según la perspectiva del Vaticano II, en el conjunto del pueblo de Cristo, ciertamente en una vocación activa escalonada. El Pueblo de Cristo en su conjunto, incluidos los ministros, es infalible «in credendo», lo que no ha de entenderse de forma pasiva, sino activa, como un conservar activo, como un testimonio vital, como una profundización cada vez más honda en la fe y como una configuración vital y activa. Los ministros son infalibles no simplemente «in credendo» en unión con el conjunto del pueblo, sino también enseñando, «in docendo», en virtud del carisma que les ha sido concedido. El sentido de la fe del pueblo en su conjunto y el ministerio

infalible de la Iglesia se relacionan mutuamente de la misma manera que el sacerdocio universal de todos los creyentes con el sacerdocio ordenado. La participación de todos los creyentes en la conservación de la realidad salvífica y en la fundación de los ministerios con el carisma especial de la infalibilidad se deducen del designio gratuito de Dios, que determinó que su verdad y su salvación permanecieran inadmisiblemente y fueran eficaces en todo el pueblo de la nueva alianza, para salvación de la humanidad entera, y así mantener la fidelidad de este pueblo mismo para con la alianza <sup>32</sup>.

11. El ecumenismo se halla unido de modo especial con la *Cena* y con la *Eucaristía*.

La comunión eclesial se presenta como comunión eucarística: el cuerpo de Cristo (la Iglesia) vive del Cuerpo de Cristo (la Eucaristía). La comunión eclesial rota se pone de manifiesto como comunidad eucarística quebrantada; la comunidad eucarística rota caracteriza y causa la comunidad eclesial quebrantada.

De ahí la siguiente consecuencia: mientras no se dé comunión eucarística no se da comunión eclesial, y mientras no se dé comunión eclesial no se da comunión eucarística. Aquí existe una relación interna insoluble y al mismo tiempo un círculo vital en el que lo importante es integrarse dentro de esta relación <sup>33</sup>.

Este estado de cosas se pone de manifiesto en las dos formulaciones siguientes: la comunión eucarística *postula* y *fomenta* la comunión concreta de fe en la Iglesia, o bien, la comunión eucarística es expresión y signo de la comunión eclesial, Eucaristía y comunión eucarística son también un camino para llegar a la comunión eclesial.

Tampoco en esta cuestión ha dado el concilio ninguna solución definitiva, pero sí ha visto las condiciones para una posibilidad. Expresamente se pone de relieve hasta qué punto la Eucaristía está vinculada con la unidad de la iglesia: «En el sacramento del pan eucarístico se representa y se reproduce la unidad de los fieles, que consti-

32 En LThK — Das Zweite Vatikanische Konzil I, 189.

33 *Gemeinsame römische-katholische und evangelisch-lutherische Kommission*, Das Herrenmahl (Paderborn-Francfort del Meno 1979) n. 72.



tuyen un solo cuerpo en Cristo (cf. 1 Cor 10, 17). Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3).

Según esto, la Eucaristía es representación (repraesentatur) y realidad (efficitur) eficiente de la unidad, e. d., expresión y signo de la comunión eclesial, fomenta y postula la unidad. Lo cual, de todas las maneras, se dice en relación con la unidad que tiene lugar en la Iglesia católica.

La Eucaristía y la Cena se mencionan también en el contexto de la problemática ecuménica: «Por el sacramento del bautismo, debidamente administrado según la institución del Señor y recibido con la requerida disposición de alma, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorioso y se regenera para el consorcio de la vida divina, según las palabras del Apóstol: Con El fuisteis resucitado por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos (Col 2, 12; cf. Rom 6, 4).

El bautismo, por tanto, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que por él se han regenerado. Sin embargo, el bautismo por sí mismo es sólo un principio y un comienzo, porque todo él tiende a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación a la economía de la salvación tal como Cristo en persona la estableció, y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística» (UR 22).

No hay duda alguna de que aquí se pone de manifiesto una unidad fundamental de todos los cristianos como consecuencia de esta ley fundamental: cristianos que están configurados de la misma manera en Cristo, en su persona, en su muerte y resurrección, poseen por ello mismo una comunión entre sí, se hallan unidos por un vínculo sacramental. Esta unidad es fundamental, aunque no sea completa. Lo expresa la referencia a la comunión eucarística, a la que se orienta la comunión fundamental ya en el bautismo.

Esta tensión aquí mencionada entre el «sí» y el «todavía no» se expresa en la reglamentación práctica de las celebraciones litúrgicas comunes, de las que se habla en

el decreto sobre el ecumenismo: «Esta comunicación depende principalmente de dos principios: la significación obligatoria de la unidad de la Iglesia y la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe la mayoría de las veces esta comunicación. La necesidad de procurar la gracia la recomienda a veces» (UR 8).

En este texto no se dice cuáles son «la mayor parte de los casos» y cuáles «algunos casos». La praxis y la concepción presente en esta cuestión consiste por parte de la Iglesia católica en aclarar cómo la comunión eucarística es expresión de la comunión eclesial y de la comunión en la fe y, al mismo tiempo, término y coronación de los caminos ecuménicos. Ahora bien, ya que la unidad en la fe no se da todavía en su medida completa, no es todavía posible, se dice, una comunión eucarística. Constituiría un enmascaramiento de la realidad eclesiológica y una simulación de un hecho que todavía no se ha dado. En aras de la veracidad y de la sinceridad se ha de seguir manteniendo la separación eucarística: la herida que aquí se pone de manifiesto no puede cerrarse antes de tiempo por el deseo de obtener la curación. El escándalo así admitido de la separación de las iglesias precisamente en lo más profundo que debería unir las, e. d., en la comunión del cuerpo sacramental del Señor, se ha de soportar, según se dice, en aras de la verdad. Pues no puede darse ninguna unificación a costa de la verdad. El estímulo que aquí se encierra constituye un motivo siempre nuevo para trabajar por la unidad de la fe y para pedirle en la oración, de modo que la comunión eucarística resulte posible.

El Directorio Ecuménico publicado después del concilio ha reglamentado esta orientación fundamental, estableciendo que en casos especiales de necesidad como «peligro de muerte o grave necesidad (persecución, prisión)» se conceda a cristianos no católicos la participación en la Eucaristía. En la instrucción del Secretariado para la unidad de los cristianos (1.6.1972) se precisa ulteriormente este texto indicando que también puede tratarse de una grave necesidad espiritual, una situación en la que determinados cristianos no tienen posibilidad alguna de dirigirse a sus propias comunidades, p. e., cuando se da una situación de diáspora. En el Directorio Ecuménico se dice expresa-

mente: «Sin una razón auténtica un creyente no debe verse privado del fruto espiritual de los sacramentos».

La participación de un católico en la Cena de la Iglesia reformada, según formulación del Sínodo de Wurtzburgo, no puede ser aprobada por el momento presente<sup>34</sup>. Aquí es importante cada término, ya que fue escogido cuidadosamente.

La fundamentación de esta medida reside en que, a pesar de las muchas realidades que constituyen la Iglesia, aún no se ha dado la unidad completa con la Iglesia reformada. En relación con la Eucaristía se hace valer el hecho de que las comunidades eclesiales separadas de nosotros, a causa de «defectus sacramenti ordinis» (¿ausencia o deficiencia en la totalidad del *ordo*?), no han conservado la realidad originaria y completa del misterio eucarístico (UR 22). No se dice en qué consista esto de modo más preciso. Sin embargo, el concilio habla de manera muy positiva sobre la Cena en las iglesias protestantes: es memoria de la muerte y resurrección del Señor, signo de la comunión viva con Cristo y anhelo ansioso y esperanzado del retorno glorioso.

De estas palabras se deduce que aún no se ha dicho la última palabra en esta cuestión. De ahí la afirmación de que la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre la liturgia y sobre los ministerios eclesiales constituyan objeto obligado de diálogo (UR 22). Lo cual no podría decirse si no se tuviera la esperanza de alcanzar mediante el diálogo un esclarecimiento ulterior en la teoría y en la praxis.

Tal vez la regulación de la comunión eucarística con las iglesias ortodoxas ofrezca aquí una indicación sobre el camino a seguir. Dicha comunión se contempla no sólo como posible, sino también como aconsejable (UR 18). Lo cual significa que la comunión eucarística es posible aunque no se dé una unidad de fe completa. Las definiciones del Vaticano I sobre el primado del Papa y sobre la infalibilidad de su magisterio no son aceptadas por las iglesias ortodoxas. Estas cuestiones desde el Vaticano I no son cues-

<sup>34</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Beschluss: Gottesdienst 5.5., p. 216.

tiones meramente disciplinares, sino cuestiones de fe y ciertamente en un punto muy importante para la comprensión del cristiano católico. La intensa discusión aún no extinguida en torno a la infalibilidad lo ha puesto de manifiesto.

En relación con las iglesias ortodoxas se dice, por tanto, que la comunión eucarística postula y fomenta la unidad, que es expresión y signo eficaz de la unidad. Ante este hecho es necesario preguntarse: ¿qué forma o manera de unidad en la fe es exigida como condición de posibilidad de la comunión eucarística?, ¿qué aporta a todo esto la frase sobre la jerarquía de verdades? El Sínodo de Wurtzburgo se ocupó de este problema y dijo lo siguiente: Una unificación en la fe no es posible «allí donde una iglesia se cree obligada a rechazar como contradictoria con la revelación una doctrina vinculante en la otra iglesia. Por otra parte, la Iglesia católica no exige de sus propios miembros que asientan de la misma manera a todas las impregnaciones y derivaciones históricas de la fe vivida y enseñada. Menos aún espera esto de otros cristianos. Aquí se abre un campo muy amplio de posibilidades ecuménicas, que se ha de explorar en diálogo con las iglesias. Y aquí se ha de examinar hasta qué punto es posible una unificación tal, en la que una iglesia pueda respetar y reconocer la tradición de las otras iglesias como un desarrollo fidedigno, sin que con ello pretenda aceptar para sí tal desarrollo (p. e., determinadas formas de piedad eucarística y de veneración de los santos, los sacramentales, las indulgencias)»<sup>35</sup>.

A lo cual se ha de añadir la siguiente reflexión: la unidad de la Iglesia no ha de concebirse de una manera monolítica, estática, como algo definitivamente cerrado. Se trata de una unidad abierta que, en cuanto unidad existente y viviente, se halla bajo el signo de lo incompleto, de lo que está en camino, de la reserva escatológica. Esta realidad eclesiológica puede comprenderse también de la siguiente manera: la realidad de la Iglesia es don y tarea, su unidad, en cuanto unidad dada y pretendida por Cristo, es una tarea permanente e irrenunciable para la comunión

35 Ibid., Beschluss: Ökumene 3.2.3., p. 780 s.

del que está unido con Cristo. Dicha unidad puede entenderse como una aspiración por conseguir la unidad (cf. Ef 4, 3), como esfuerzo por la unificación y por la reconciliación.

HEINRICH FRIES  
Munich  
(República Federal de Alemania).