



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Villar, José Ramón
La Iglesia, el ecumenismo y las religiones no cristianas
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 10, 2001, pp. 225-238
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La Iglesia, el ecumenismo y las religiones no cristianas

José Ramón VILLAR

Introducción

Se ha hecho tópica la constatación de Karl Rahner sobre el Concilio Vaticano II, «un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia y un concilio de la eclesiología, en una concentración de temas como no se ha dado hasta ahora en ningún otro concilio»¹. La eclesiología fue objeto central de la enseñanza conciliar, particularmente en la Const. dogm. *Lumen gentium*. De los demás documentos, muchos son explicitación de aspectos del «misterio» de la Iglesia expuesto en la Const. dogm. *Lumen gentium*: su vida litúrgica (Const. *Sacrosanctum Concilium*), su misión (Decr. *Ad gentes*, Decl. *Nostra aetate*; Decl. *Dignitatis humanae*, Const. past. *Gaudium et Spes*), su unidad y diversidad (Decr. *Unitatis redintegratio*), su articulación ministerial y carismática (Decr. *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Apostolicam actuositatem*, *Perfectae caritatis*), etc.

El magisterio del Vaticano II constituye no sólo un momento de testificación ortodoxa de la fe, sino también un potente programa de misión y evangelización. Aquí estriba el «carácter pastoral» de su magisterio, que debía incidir —y así lo ha hecho— en la manera de comprender la Iglesia en el mundo como despliegue de la economía salvífica de Dios Trino, es decir, como «sacramentum salutis». Conviene detenerse en este punto.

Una, entre otras, de las ideas maestras del Concilio es, precisamente, la de «sacramentalidad» de la Iglesia, formulada en el n. 8 de la Const. dogm. *Lumen gentium*, a la luz de la analogía con el misterio del Verbo encarnado². Es la manera

1. *Das neue Bild der Kirche*, en «Geist und Leben» 39 (1966) 4.

2. Cfr. sobre el tema P. RODRÍGUEZ, *Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesia*, en «Scripta Theologica» 14 (1982) 807-830.

conciliar de abordar el significado y función de la Iglesia en la historia, en cuanto signo visible y «órgano» del *Spiritus Christi*. Esta «sacramentalidad» significa, para la Iglesia, reconocer paradójicamente su limitación: la Iglesia es puro instrumento al servicio de un «don» gratuito de Dios —gracia invisible— del que ella no es dueña sino administradora. Ella es totalmente «relativa» al designio de salvación que Dios lleva a cabo en el mundo. Pero esto, que podría parecer su límite, constituye justamente su relevancia y grandeza en virtud de la realidad a la que sirve. La realidad (*res*) que «significa y realiza» el sacramento que es la Iglesia es la comunión salvífica con el Padre, por Jesucristo en el Espíritu Santo, la incoación en el tiempo del Reino de Dios escatológico. Carecería de interés ocuparse de la Iglesia si ella no fuera la forma histórica portadora del «misterio» o dispensación visible de la gracia misericordiosa de Dios con los hombres. Ahora bien, si se accede *en* la Iglesia y *por* la Iglesia al misterio revelado del Padre, si ella es la estructura histórica de la economía salvífica, entonces es decisivo saber *cómo Dios ha querido* disponer este «sacramento universal de salvación», sus modos constitutivos de ser y actuar mientras peregrina en la historia.

El Concilio se ocupó, en consecuencia, extensamente de la Iglesia, no por caer en un «eclesiocentrismo» que desplazara el centro de la fe —el Dios Trinitario revelado en Jesucristo— hacia la Iglesia, sino para comprender mejor su «estructura y misión» *indisponibles* por los hombres, tal como el Señor ha querido. En este sentido, el Concilio Vaticano II no es sólo un momento en el que «el Espíritu de Dios habla a las Iglesias» (lo que puede decirse de todo Concilio), sino también la «memoria» siempre vigente del *ser y misión permanente de la Iglesia* al servicio del Evangelio.

No se entendería la enseñanza conciliar sin el empeño conciliar por la unidad de los cristianos. El ecumenismo, que pocos años antes era mirado con cautela, apareció situado en el centro de las motivaciones del Concilio. En efecto, si la Iglesia ha sido querida por Jesucristo como instrumento salvífico en el mundo, surge de manera inmediata la necesidad de comprender teológicamente las rupturas de la unidad entre los cristianos. La doctrina de los «grados de comunión» y de los *elementa Ecclesiae* presentes en las Iglesias y Comunidades separadas de la Iglesia Católica, «en la que subsiste» la única Iglesia de Jesucristo (cfr. LG 8); el principio de «jerarquía de verdades» en la exposición de la fe (cfr. UR 11); la referencia histórica a la unidad de la Iglesia durante primer milenio; el reconocimiento de una legítima variedad en la exposición teológica de la fe, etc., todo esto fue consecuencia —no hay que perderlo de vista— de indagar el designio salvífico de Dios sobre la mediación salvífica de la Iglesia.

Vuelve a aparecer esta preocupación —iluminar el sentido de la Iglesia en el plan divino de salvación— respecto de los no cristianos y sus religiones, cuestión teológicamente diversa, por lo demás, del problema ecuménico intercristiano. El

carácter absoluto de Cristo y la función de la Iglesia en la salvación; su articulación con la voluntad salvífica universal de Dios, llevó al Concilio a reconocer «semina Verbi» en las religiones no cristianas, e indirectamente a precisar la vigencia de la «necesidad de la Iglesia para la salvación».

No se trata de exponer aquí la enseñanza conciliar —bien conocida— sobre la eclesiología, el ecumenismo o las religiones no cristianas. Simplemente quere-mos subrayar esta perspectiva —entre otras— desde la que el Concilio ha contemplado la Iglesia: su condición de *sacramento* de la acción salvífica de Cristo por su Espíritu en el mundo, esto es, su carácter de «signo e instrumento» de la *comunidad* salvífica con Dios Trino, cuya «estructura y misión» está suspendida del designio de Dios. Volveremos sobre este punto más adelante. Ahora solo aludiremos a algunas cuestiones —no todas, obviamente— que han ocupado la reflexión teológica sobre esos ámbitos.

I. Eclesiología

El Concilio puso de relieve la naturaleza y estructura de la Iglesia en su peregrinar histórico como comunidad litúrgica que vive de la actualización sacramental del Misterio Pascual. Superó una visión externa de la Iglesia que desconociera la presencia y acción trinitaria, como Pueblo del Padre, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Recordó la llamada universal a la santidad y al apostolado y la dignidad de todos los bautizados. Promovió la vocación y misión de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo. Confirmó la vocación de la vida religiosa. Integró el ministerio petrino en la colegialidad del episcopado. Relanzó el ministerio presbiteral y diaconal. Acogió la diversidad de las Iglesias locales en la única Iglesia universal; la variedad de tradiciones y disciplinas; la pluralidad de vocaciones, carismas y ministerios al servicio corresponsable de la única misión. Subrayó la dimensión escatológica de la Iglesia y la comunión existente entre quienes peregrinan, se purifican y gozan de la visión. Presentó la figura de María en su relación con Cristo y la Iglesia.

La aplicación de estas orientaciones conciliares —aludidas a *vuela pluma*³— ha dado abundantes frutos durante estos cuarenta años. Basta pensar en la consolidación institucional de instrumentos de «sinodalidad» y de comunión eclesial, en el

3. Para una profundización en la enseñanza eclesiológica del Concilio, sigue siendo indispensable el trabajo de quien fue secretario de la Comisión redactora de la Const. dogm. *Lumen gentium*: G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, 2 vols. Cfr. también G. BARAÚNA, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 2 vols., Flors, Barcelona 1968. Interesante es la valoración de J. RATZINGER, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, en IDEM, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, BAC, Madrid 1987, 5-33.

nivel universal (Sínodo de los Obispos⁴), regional (Conferencias episcopales⁵), y local (sínodos diocesanos⁶). Es también significativo el desarrollo de la corresponsabilidad y participación de los fieles en la vida de la Iglesia (en «consejos» pastorales diversos, servicios litúrgicos y eclesiales, etc.); el nuevo estilo de relación entre obispos, presbíteros y fieles; el desarrollo de instrumentos pastorales adecuados hoy a la misión; y, en fin, la conciencia de la Iglesia local, y la Iglesia en cuanto «comunidad de Iglesias» suscita una atención teológica detenida. Muchos de estos aspectos han recibido su marco jurídico en el Código de Derecho Canónico de 1983, o han sido objeto de consideraciones pastorales autorizadas. Otras cuestiones restan casi por inaugurar. Por citar alguna, la conciencia de la vocación universal a la santidad cristiana, y la acción de los fieles laicos en el mundo resultan, en general, temas pendientes. Tiene que ver aquí el impacto de la secularización en la vida de los cristianos, que ha amortiguado la potencialidad que el Concilio quiso imprimir.

Estos procesos han sido complejos, con crisis y perplejidades, discernimientos del magisterio, teologías inciertas y desconcierto de muchos. No es de extrañar que la práctica totalidad de la enseñanza conciliar haya sido, de una manera u otra, «revisitada» en la época postconciliar con intencionalidad clarificadora al hilo de su aplicación. De ello dan fe los temas tratados durante estos años por los Sínodos de los Obispos (evangelización; colegialidad episcopal y primado; aplicación del Concilio; sacerdocio; laicos; religiosos, etc.), por el magisterio pontificio, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, o por los Obispos en general. La naturaleza de la misión de la Iglesia⁷; la Iglesia como comunión de Iglesias⁸; la comunión efectiva en la fe y el llamado «disenso» del magisterio auténtico⁹; la identidad del minis-

4. Vid. M.C. BRAVI, *Il sinodo dei vescovi: Istituzione, fini e natura. Indagine teologico-giuridica*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1995.

5. Cfr. JUAN PABLO II, Carta apost. en forma de «motu proprio» *Apostolos suos*, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias episcopales, 21 de mayo de 1998; cfr. J.R. VILLAR, *La naturaleza de las Conferencias episcopales y la Carta «Apostolos suos»*, en «Scripta Theologica» 31 (1999) 115-137.

6. Vid. S. PIE, *La sinodalitat eclesial*, Fac. de Teologia de Catalunya, Barcelona 1993.

7. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio* (1990); CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, 2 de marzo de 1986.

8. Cfr. C. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio in notio*, sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión (1992); cfr. P. RODRÍGUEZ, *La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, en «Scripta Theologica» 24 (1992) 559-568.

9. Tema tratado por la Decl. *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe con el trasfondo de la polémica provocada por H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Benziger, Köln 1970. Aparte de ese contexto concreto, la Declaración ha sido importante para la comprensión y hermenéutica de las fórmulas magisteriales en general (cfr. A. HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración Mysterium Ecclesiae*, EUNSA, Pamplona 1998). Vuelve a resurgir el tema con la Instr. *El don de la Verdad* (1990) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la vocación del

terio sacerdotal y del sacerdocio común¹⁰; etc. Podría prolongarse la enumeración de los temas que han sido objeto de discernimiento. La Comisión Teológica Internacional abordó, desde su propia perspectiva, algunas «cuestiones selectas» de eclesiología de gran calado¹¹. La teología académica también ha querido ofrecer reflexiones globales¹².

Durante el tiempo posconciliar la palabra «fidelidad» ha sido invocada para afirmar el sentido de la renovación frente a un «tradicionalismo» estrecho que condujo finalmente a la separación cismática. En las últimas décadas la palabra sigue invocándose con otra preocupación: la de recordar la *indisponibilidad* para los hombres de los elementos constitutivos de la «naturaleza, estructura y misión» de la Iglesia. La Iglesia vive en dependencia de una voluntad que le precede. Pero justamente esta afirmación es la que ha resultado problemática, y es quizá el tema que más radicalmente ha condicionado algunas ideas del postconcilio.

En efecto, no se entenderían los problemas recientes sin mencionar las tendencias que han hecho vacilar en algunos la convicción católica de una estructura originaria y permanente en la Iglesia. Se han sucedido o convivido diversos «modelos» de Iglesia, en oposiciones reductivas (Iglesia ministerial *versus* carismática; Iglesia-Cuerpo de Cristo frente a Iglesia-Pueblo de Dios, etc.), o «modelos» de unidad eclesial y de ministerio pastoral, legítimos aun en su contraposición ya dentro del Nuevo Testamento¹³. Cabría dudar, según esto, de una voluntad de Jesucristo sobre una determinada forma de la Iglesia. La cuestión clásica «Jesús y la Iglesia» se hace conflictiva. Es fácil adivinar las implicaciones cristológicas de estas ideas en relación con la «conciencia de Jesús» y su misión mesiánica en el Israel históri-

teólogo en la Iglesia. Por último, la Carta apost. *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II (1994) —sobre la ordenación sacerdotal reservada a varones— y la Carta apost. «motu proprio», *Ad tuendam fidem* (1998) constituyen nuevas intervenciones sobre el estatuto propio del magisterio eclesial. Cfr. F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial: el servicio de la palabra*, San Pablo, Madrid 1999, F.A. SULLIVAN, *Il magistero della Chiesa*, Cittadella, Assisi 1993; IDEM, *Capire e interpretare il magistero: una fedeltà creativa*, EDB, Bologna 1997, R. GAILLARDETZ, *Teaching With Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1997, J.-F. CHIRON, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église lorsqu'il se prononce sur des vérités non révélées*, Cerf, Paris 1999.

10. La Instrucción *Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio sacerdotal* (1997), publicada por varias Congregaciones romanas.

11. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998: *Temas selectos de Eclesiología* (1984), en 327-375.

12. ASSOCIAZIONE TEOLÓGICA ITALIANA, D. VALENTINI (a cura di), *L'Ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1992; P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología treinta años después de «Lumen gentium»*, Rialp, Madrid 1994.

13. Una buena exposición en L. BOUYER, *Ministère ecclésiastique et succession apostolique*, en «Nouvelle Revue Theologique» 95 (1973) 241-252.

co¹⁴. Las consecuencias de estas posiciones reductivas son también evidentes para la comprensión de la estructura eclesial —de sólo origen apostólico, postpascual, ¿mudable?—, así como para fundamentar una precipitada reconciliación de los ministerios entre las Iglesias cristianas, o para admitir cualquier posibilidad de «organizar» la Iglesia (¿ordenación de mujeres al ministerio sacerdotal?; el ministerio, ¿«leadership» sin contaminación «sacralizante»?)¹⁵.

Estas mismas posiciones vacilantes están en relación con investigaciones realizadas al hilo del problema ecuménico. Un cierto escepticismo ante la posibilidad de alcanzar la plena unidad visible, ha propuesto buscarla no tanto en el plano de la eclesiología, e incluso en una cristología común, sino reconocerla ya dada en el Espíritu Santo. Hay que aludir aquí a una exégesis neotestamentaria, que encontraría esta unidad pneumatológica, necesaria y suficiente, como la originaria de la comunidad cristiana (E. Käsemann). La unidad está ya dada —se dice— y sólo habría que pensar el modo de convivencia de las diversas «tradiciones» y «estructuras eclesiales» legítimas (protestantes, católicos, ortodoxos, etc.) en la única Iglesia. Se trataría de realizar incluso la unidad *por medio* de la diversidad (O. Cullman). Estas ideas llevan ciertamente a superar el problema, pero por medio de su negación: en realidad, la unidad visible en la estructura eclesial no sería necesaria¹⁶. Otras propuestas no han encontrado tampoco el acuerdo general¹⁷.

Este clima de incerteza teológica en cuestiones fundantes de la eclesiología ha provocado —al menos, en parte— la ausencia de obras sistemáticas, en favor de monografías, ensayos y comentarios, de valor desigual¹⁸. Desde hace unos años

14. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 377-391: *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985).

15. En esa línea se pronuncian L. BOFF, *Igreja: carisma e poder*, Atica, Petropolis 1981 (2. ed.); E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Eglise*, Cerf, Paris 1981: vid. al respecto la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 13 de junio de 1984 en AAS 77 (1985) 994-997. Para estas cuestiones y la bibliografía correspondiente, puede leerse con provecho, J.A. DOMÍNGUEZ, *Las interpretaciones posconciliares*, en P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología. 30 años después de «Lumen gentium»*, Rialp, Madrid 1994, 39-87.

16. Para estas cuestiones vid. P. RODRÍGUEZ, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 799-805, esp. 802-803.

17. H. FRIES-K. RAHNER, *La unión de las Iglesias: una posibilidad real*, Herder, Barcelona 1987.

18. Hay que subrayar la vigencia de algunas obras como las de L. BOUYER, *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu*, Studium, Madrid 1973; J.G. PAGÉ, *Qui est l'Eglise?*, Bellarmín, Montréal 1979/1982, 3 vols. Siguen prestando buen servicio P. FAYNEL, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1974, 2 vols., y J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, BAC, Madrid 1972. Importante es la recopilación de escritos de J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, y en otro orden, la obra de H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado trinitario, Salamanca 1998. Naturalmente hay que tener en cuenta el trabajo postconciliar de los PP. Yves Congar y Henri de Lubac.

existen propuestas integradoras de las mejores aportaciones del posconcilio¹⁹. Afortunadamente este trabajo ya está fraguando en la redacción de manuales y panorámicas de la Eclesiología²⁰.

Otros debates eclesiológicos concretos —algunos necesitados aún de puntualización—, son los relativos a la comprensión de las vocaciones y ministerios en una Iglesia toda ella carismática y ministerial (el binomio «comunidad-ministerios»); aquí enlaza la cuestión de la «secularidad» de la Iglesia, de los cristianos laicos, y el sentido de la diversidad de vocaciones y carismas en la vida de la Iglesia (laicos, religiosos, ministros). En fin, hay que aludir al asentamiento paulatino de una teología de la Iglesia como comunión de Iglesias, la noción de Iglesia particular y «catolicidad», las relaciones de la Iglesia universal con las Iglesias particulares²¹, cuestiones de gran relieve a su vez para los diálogos ecuménicos en curso entre la Iglesia Católica y las demás Iglesias (especialmente las Ortodoxas y la Comunión anglicana).

II. *Ecumenismo*

La novedad que implicó el Concilio Vaticano II en su aproximación al problema ecuménico fue impresionante. No es posible desglosarla aquí en todas sus consecuencias²². Desde el punto de vista teológico, algo hemos dicho sobre las diversas maneras de plantear una «teología de la unidad». Baste añadir ahora el otro punto neurálgico que sigue ocupando la reflexión teológica: la interpretación de la expresión «subsistit in» de la Const. dogm. *Lumen gentium* n. 8, verdadero «Grundaxiom» del problema ecuménico²³. Otras grandes cuestiones son las relativas a la

19. P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, en Id. (dir.), *Eclesiología. 30 años después de «Lumen gentium»*, Rialp, Madrid 1994, 175-210.

20. S. PIÉ I NINOT, *Introducción a la ecclesiología*, Verbo Divino, Estella 1998; E. BUENO, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998; U. CASALE, *Il mistero della chiesa: saggio di ecclesiologia*, Elle Di Ci, Torino 1998; M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione: manuale di ecclesiologia*, Bologna 1998; J. WERBICK, *La Chiesa: un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998; SEUJEOLE, B.-D. DE LA, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Cerf, Paris 1998.

21. Cfr. H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales y catolicidad*, Serv. de Publ. de la Univ. Pont. de Salamanca, Salamanca 1992; P. RODRÍGUEZ (dir.), *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989.

22. Para ulterior información sobre la enseñanza conciliar, vid. el comentario de G. THILS, *El Decreto sobre Ecumenismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1968; P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, capítulo 1.

23. F.A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no «que ella es», sino que ella «subsiste en» la Iglesia católica romana*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, 607-616.

comprensión teológica de los sacramentos, especialmente la Eucaristía, el ministerio ordenado y su articulación en las tres formas episcopal, presbiteral y diaconal, la salvación y la Iglesia, la justificación por la fe, etc. El llamado Documento de Lima: «Bautismo, Eucaristía y Ministerio» constituye un momento álgido en el que las diversas confesiones cristianas se han planteado sus coincidencias y divergencias sobre esas tres cuestiones vitales.

Uno de los frutos principales del Concilio ha sido la apertura de los diálogos teológicos entre las Iglesias. En la actualidad son numerosas las Comisiones mixtas de diálogo en que participa la Iglesia Católica. Numerosos también los documentos redactados sobre diversos temas —impresiona su volumen²⁴— y presentados a la valoración de las autoridades eclesiales. Es cierto que tan sólo algunos de entre ellos han sido oficialmente asumidos. Se escriben estas líneas cuando ha pasado un año desde la firma, el 31 de octubre de 1999, de la «Declaración común sobre la doctrina de la justificación por la fe» entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial²⁵. Constituye el primer documento que han hecho propio las autoridades eclesiales respectivas, junto con algunas declaraciones cristológicas de los Papas Pablo VI y Juan Pablo II con las máximas autoridades de algunas Iglesias ortodoxas orientales (antioquenos, coptos y armenios).

Las expectativas iniciales tras el Concilio, quizá excesivamente optimistas sobre las reales diferencias entre las confesiones cristianas, han dejado paso a un cierto pesimismo, que algunos han caracterizado como «invierno ecuménico». No es casual, por tanto, la importancia concedida por la Enc. *Ut unum sint* (1995) a tales diálogos y documentos que, aun con sus imperfecciones, prestan un gran servicio para la reflexión teológica y las relaciones entre las Iglesias. Por lo demás, la Encíclica «sobre el “compromiso ecuménico” de Juan Pablo II ha corroborado, una vez más, el compromiso irreversible de la Iglesia Católica»²⁶.

Los diálogos bilaterales en los que participa la Iglesia Católica, tomados en particular, avanzan según ritmos diversos. La Comisión bilateral católico-anglicana (ARCIC) ha tratado diversas cuestiones (la salvación y la Iglesia, el ministerio, la eucaristía, etc.), pero de manera particular ha sido objeto de atención la autoridad

24. En castellano están recogidos hasta 1993 en A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986/1993, 2 vols. El editor antepone una útil introducción descriptiva de cada diálogo bilateral a la recopilación de los documentos.

25. Vid. J. BURGGRAF, *La Declaración conjunta católico-luterana de 1999 acerca de la justificación*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 9 (2000) 511-520; J.R. VILLAR, *La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación*, en «Scripta Theologica» 32 (2000) 101-129.

26. Vid. *Relevancia eclesiológica de la Encíclica «Ut unum sint»*, en J.R. VILLAR *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999, 225-240.

en la Iglesia. Está reciente el tercer documento de la ARCIC II sobre esta cuestión, titulado «El don de la autoridad» (1999)²⁷. El tema del primado papal aparece en la primera línea de las preocupaciones y constituye una aportación inestimable a la llamada realizada por Juan Pablo II en la Enc. *Ut unum sint*, nn. 95-96 para dialogar conjuntamente todos los cristianos sobre las posibles formas históricas de ejercicio del primado papal aceptables para todos, manteniendo la esencia de su ministerio petrino. Una invitación valiente y sin precedentes, que ha suscitado, de parte católica, varias reflexiones, estudios y encuentros científicos²⁸.

El diálogo teológico con las comunidades cristianas procedentes de la Reforma tiene su fisonomía propia²⁹. Es esperanzador el acuerdo con los luteranos —antes mencionado— sobre el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, la «justificación por la fe». Se ha avanzado en la comprensión de la función de la Iglesia en la salvación («Iglesia y justificación», 1996)³⁰, y hay acercamientos sobre la eucaristía y el ministerio. La eclesiología diferencia las posiciones protestantes de las católicas, particularmente la dimensión salvífica de la Iglesia en los sacramentos y en el ministerio³¹.

El Decr. *Unitatis redintegratio* presentó con simpatía la Ortodoxia oriental. Su tradición espiritual y litúrgica han sido acercadas a los fieles latinos por la Carta apost. *Orientale lumen* (1995), y numerosos escritos y gestos de Juan Pablo II son

27. Vid. F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *Católicos y anglicanos ¿de acuerdo sobre la autoridad en la Iglesia?*, en «*Ecclesia una*». Homenaje a Mons. A. González Montes, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2000, 189-241. Para los anteriores documentos vid. un análisis en P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, cap. V.

28. La Congregación para la doctrina de la Fe ha promovido dos simposios *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991; y *Il primato del successore di Pietro*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998. Es importante el «Apéndice» que contiene el último citado. Otros materiales para la discusión: J.M.R. TILLARD, *El Obispo de Roma*, Sal terrae, Santander 1986; K. SCHATZ, *El primado del Papa: su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal terrae, Santander 1996; *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*. (a cura di A. ACERBI), *Atti del Colloquio (Milano, 16-18 aprile 1998)*, Vita e Pensiero, Milano 1999. Cfr. J.R. VILLAR, *El ministerio petrino. Perspectivas abiertas por la trayectoria ecuménica de Juan Pablo II*, en «*Communio*» 2 (1999) 354-370.

29. Vid. R. BERTALOT, *Per dialogare con la Riforma*, LIEF, Vicenza 1989; M. RUSSOTTO (ed.), *Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

30. Vid. P. RODRÍGUEZ, *Eclesiología y doctrina de la justificación*, en «*Ecclesia una*». Homenaje a Mons. A. González Montes, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2000, 417-425.

31. Vid. A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Cuestiones de Eclesiología y Teología de Martín Lutero*, Serv. de Publ. de la Univ. Pont. de Salamanca, Salamanca 1984; EHRlich, R.J., *Teología protestante e Teología cattolica*, Paideia, Brescia 1969; B. SESBOÜÉ, *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

inequívocos de su aprecio por la riqueza del «otro pulmón» con que debe respirar la Iglesia, el Oriente cristiano. Teológicamente, se han dado pasos importantes con la Ortodoxia bizantina, como el documento del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos sobre la procesión del Espíritu Santo³². El diálogo ha versado sobre la comprensión común del patrimonio de fe que ya une ambas Iglesias, y ha llegado hasta el tema de la Iglesia como comunión de Iglesias y el primado papal³³. Pero queda por restablecer el diálogo oficial, temporalmente suspendido por motivos extra-teológicos. Existe cercanía teológica entre ambos interlocutores; en cambio, las distancias prácticas son evidentes. El escaso aprecio ortodoxo por las Iglesias Católicas Orientales y las suspicacias (especialmente del Patriarcado ruso) hacia la Iglesia Católica (y en general hacia el movimiento ecuménico), son bien reales. El Consejo Ecuménico de las Iglesias lo ha sentido también en los últimos tiempos³⁴. Es cierto que las actitudes entre las Iglesias Ortodoxas no son homogéneas. El clamor rumano por la unidad durante la primera visita de un Papa a tierra ortodoxa tras la separación de 1054, no encuentra una idéntica resonancia en la ortodoxia rusa o griega.

Respecto de la Ortodoxia no bizantina (las llamadas Iglesias ortodoxas orientales, o no calcedonianas: coptos, antioquenos, armenios, etc.) ha habido acuerdos cristológicos. También con la Iglesia Asiria del Oriente (caldeos). Las relaciones prosiguen³⁵.

Junto con los diálogos teológicos, hay que mencionar el testimonio fraterno entre cristianos, que tiene enorme trascendencia práctica, y muestra la incidencia que ha tenido la enseñanza conciliar. El ecumenismo ha dejado de verse como una actividad para iniciados, y comienza a impregnar la teología y la acción de la Iglesia. La Iglesia ha asumido paulatinamente esta dimensión ecuménica de su vida y misión³⁶.

32. El interés por el Oriente cristiano se ha manifestado en España en recientes publicaciones: C. DE FRANCISCO VEGA, *Las Iglesias Orientales Católicas. Identidad y patrimonio*, San Pablo, Madrid 1997; J. NADAL, *Las Iglesias Apostólicas. Historia y características*, Ciudad Nueva, Madrid 2000; A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000.

33. P. RODRÍGUEZ, *El diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa: I. De los inicios a la Relación de Bari (1962-1987)*, y A. GONZÁLEZ MONTES, *El diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa: II. De la Relación de Bari a la Relación de Balamand (1986/87-1993/95)*, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, 347-458 y 459-564 respectivamente.

34. La última Asamblea General en Harare (Zimbabwe) del CEI ha visto aflorar las dificultades, en ocasiones bien comprensibles, de algunas Iglesias ortodoxas ante los rumbos llevados por el CEI. Se decidió establecer una Comisión especial entre el CEI y los representantes ortodoxos para clarificar estos problemas.

35. Vid. J.R. VILLAR, *El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos orientales*, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 645-717.

36. Junto con la versión revisada en 1993 del «Directorio para la aplicación de los principios y las normas sobre el ecumenismo», hay que señalar la importancia del reciente documento «La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral» (1995).

III. Las religiones no cristianas

El diálogo interreligioso ha cobrado una actualidad insospechada. Se han multiplicado los encuentros interreligiosos entre cristianos, musulmanes y judíos, y también con otras grandes religiones mundiales. Se ha convertido en objeto frecuente de la preocupación pastoral de la Iglesia y de la teología³⁷. Juan Pablo II afirmaba en la Carta ap. *Tertio millennio adveniente* que «la vigilia del dos mil será una gran ocasión, también a la luz de los sucesos de estos últimos años, para el *diálogo interreligioso* según las claras indicaciones dadas por el concilio Vaticano II en la declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» (n. 53). Una buena información sobre la «teología de las religiones» se contiene en el documento de la Comisión Teológica Internacional «El Cristianismo y las religiones» (1997)³⁸. Recientemente, el 6 de agosto del año 2000, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha publicado la Declaración *Dominus Iesus* «sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia», que recuerda los principios católicos fundamentales para la comprensión de las religiones no cristianas.

El diálogo interreligioso se distingue formalmente de la cuestión de la salvación de los no cristianos, que tiene su historia doctrinal propia, y a la que la Iglesia ha respondido positivamente (cfr. *Lumen gentium*, n. 16)³⁹. La teología de las religiones aborda directamente otros interrogantes: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus seguidores? ¿Son, y en qué medida, «caminos de salvación»? ¿hay «salvación» a pesar de ellas, en ellas, o mediante ellas? Se trata, pues, de discernir desde la fe el *valor salvífico de las religiones en sí mismas*, en cuanto instituciones socio-religiosas con una doctrina, formas culturales, etc. Estas preguntas tienen enor-

37. La atención reciente ha recaído sobre J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997; M. FARRUGIA (a cura di), *Universalità del cristianesimo: in dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; J. BASSET, *El diálogo interreligioso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. El Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos publicaron el documento «Diálogo y Anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo Interreligioso y el Anuncio del Evangelio de Jesucristo» (1991); y la Comisión Teológica Internacional una importante reflexión titulada: «El Cristianismo y las religiones» (1997), que resume el *status quaestionis* y los aspectos teológicos abiertos.

38. Una excelente presentación del documento en J. MORALES, *Cristianismo y religiones*, en «Scripta Theologica» 30 (1998) 405-438. Vid. también F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera»*, en «Scripta Theologica» 30 (1998) 39-85; J.M. ODERO, *El Espíritu santificador y la santidad de las instituciones religiosas no cristianas*, en P. RODRÍGUEZ (dir.), *El Espíritu Santo y la Iglesia*, en *XIX Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 569-582.

39. Introducciones al tema en F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; M. FEDOU, *Las religiones según la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

me relieves para la Iglesia: ¿qué objeto tiene la evangelización? ¿la conversión de los individuos? ¿la misión cristiana «lleva a cumplimiento» a las religiones, o son radicalmente insanables? ¿qué sentido puede tener el diálogo interreligioso?

En la actualidad algunas propuestas extremas reclaman la renuncia de la pretensión cristiana —sentido salvífico absoluto de Cristo—, ya que todas las religiones serían expresiones relativas e imperfectas del hecho religioso. Estas propuestas consideran el valor salvífico de las religiones al margen de la cuestión de la «verdad» religiosa. También las «ciencias de las religiones» suelen evitar la cuestión de la verdad, ya que buscan la peculiaridad, afinidades y diferencias de las religiones entre sí, y se atienen habitualmente a explicaciones funcionalistas y fenomenológicas de la religión.

La teología *cristiana*, en cambio, no ve posible hablar de las religiones desde criterios neutros, porque «si la teología es *fides quaerens intellectum* no se ve cómo se pueda abandonar el “principio dogmático”, o llevar adelante una reflexión teológica adecuada prescindiendo de las propias fuentes» («Cristianismo y Religiones», n. 6). Estos criterios cristianos son la unicidad e infalibilidad de la Palabra de Dios y, por tanto, de la verdad religiosa; la universalidad mediadora absoluta de Jesucristo, y su insuperabilidad como revelación definitiva. La teología cristiana de las religiones, en consecuencia, se ocupará de: comprender el Cristianismo en el marco religioso pluralista, a la luz de su pretensión de verdad y universalidad; pensar la función y valor de las religiones en la historia de la salvación; estudiar los contenidos concretos de las religiones a la luz de la fe⁴⁰.

40. Dentro de la teología cristiana de las religiones, el protagonismo lo ha llevado la teología católica. La teología protestante no ha ofrecido hasta el momento una teología de las religiones aceptada y abaricante (aparte de las posiciones individuales de Karl Barth, P. Althaus o E. Brunner). Antes del Concilio Vaticano II hay dos corrientes principales, que por comodidad suelen identificarse con sus representantes paradigmáticos. La línea «J. Danielou-H. de Lubac» considera las religiones a la luz de la historia de la salvación, y de la misión de la Iglesia: ¿qué es, en qué consiste, la misión? Hay posibles respuestas. Las religiones, para unos, serían diabólicas y la misión sería su destrucción. Para otros son una pretensión orgullosa, y la misión es conversión de ese orgullo y la desaparición de esas religiones. Se consideran también una manifestación de la necesidad humana de salvación, o residuos de la revelación primitiva: la misión sería respuesta y plenitud de ese anhelo, y la reintegración y plenitud de lo ya dado. O finalmente las religiones serían ya fruto de la iniciativa salvífica de Dios, y la misión es desplegar, con el Evangelio, su intrínseca virtualidad salvífica. La «línea K. Rahner» llega a las religiones desde el sentido religioso del hombre. Parte de la concepción del hombre como «capax Dei», la potencia obediencial que es constitutiva del hombre: es lo que él llama el «existencial sobrenatural». La «capacidad natural» de ver a Dios está ya situada, según esto, en el orden de la gracia, superando la idea de «naturaleza pura». Es una capacidad estructural por la que el hombre se relaciona con Dios desde su existencia abierta a la trascendencia. La experiencia de la gracia puede verificarse, dirá, incluso antes de su aceptación explícita. Y la decisión de mantenerse abierto a Dios es ya un esbozo de fe y necesariamente tiene que ver con la gracia. Puede llamarse, por tanto, «fe implícita», que impregna toda la vida personal en conexión con su opción moral.

El Concilio Vaticano II no dio respuesta a la pregunta sobre el valor salvífico de las religiones *en cuanto tales*. En general, suele referirse al hombre, al individuo, a los pueblos. Hablará más de las personas que de las religiones en sí, aunque el Decr. *Nostra aetate* da una mayor entrada a las religiones como sujetos de diálogo. En síntesis, el núcleo básico desde el que elabora su enseñanza es el siguiente: fuera de Cristo y la Iglesia no hay salvación, pero Dios quiere que todos los hombres se salven, por lo cual la acción de la gracia no puede ser independiente de Cristo y la Iglesia.

En la actualidad, la teología de las religiones ofrece diversas aproximaciones, que se pueden exponer según varias tipologías, más o menos discutibles. Dejamos aparte la que interpreta literalmente el principio *extra Ecclesiam nulla salus*, y por tanto niega la salvación de quien no pertenece visiblemente a la Iglesia. Es una idea heterodoxa, y prácticamente no la sostiene nadie. Suele denominarse, no muy afortunadamente, posición eclesiológica-exclusivista. Las más extendidas, con riesgo de simplificar, son las siguientes.

1. Puede haber salvación en las religiones, pero no al margen de Jesucristo. Esta posición trata de conciliar la voluntad salvífica universal de Dios, la mediación única y universal del Salvador y el hecho de la pertenencia de gran parte de la humanidad a diversas religiones. Se le suele llamar posición cristocéntrica-inclusivista. Es la más común entre los teólogos católicos.

2. Otros consideran que Jesucristo no es «constitutivo» para la salvación, pero sí es «normativo» para alcanzarla, ya que tiene la función de paradigma religioso más logrado. Algunos no le reconocen siquiera el carácter de normativo, sino la condición de un «mediador» entre los muchos que ha conocido la Humanidad. Como es obvio, no es posible mantener estas ideas sin antes desmontar la identidad del cristianismo, asunto que algunos reclaman de la teología como condición de posibilidad para el diálogo interreligioso. Se les suele llamar posiciones teocéntricas-pluralistas.

Conclusión

Este rápido repaso por las principales cuestiones de los años posconciliares ilustra sobre las urgencias de la Iglesia en el nuevo milenio. Sin duda, habrá que proseguir la aplicación de la enseñanza conciliar en aquellos aspectos relativos a la vida interna eclesial a los que aludimos como frutos del Concilio. Con todo, resultará necesario que la potencialidad del Concilio Vaticano II siga desplegándose en sentido evangelizador.

Aludimos al inicio a esa asignatura pendiente que es la acción evangelizadora de los cristianos, especialmente los laicos, en el contexto occidental de patente

José Ramón Villar

secularización. Para esto resultará oportuno ofrecer un equipamiento intelectual y espiritual que sostenga una identidad cristiana, situada cómodamente y sin complejos en una sociedad pluralista. En este sentido, el magisterio conciliar rendirá todavía un valioso servicio, si viene canalizado por una mediación pastoral lúcida e ilusionada.

La evangelización convoca a todas las Iglesias y comunidades cristianas en una convicción común: hay que anunciar la salvación en Cristo. Y esta tarea, al menos en el continente europeo, requiere la convergencia ecuménica de los discípulos de Cristo. La llamada «Charta Oecumenica» que ha sido propuesta por la Conferencia de Iglesias Europeas y las Conferencias Episcopales Católicas de Europa, y que será aprobada —tras su actual fase de reflexión y enmiendas— durante el Encuentro Ecuménico Europeo que se celebrará en Estrasburgo del 17 al 23 de abril de 2001, servirá ciertamente a este objetivo.

En fin, el diálogo interreligioso deberá propiciar un entendimiento común sobre cuestiones tan vitales como la tolerancia, la paz, el respeto de la vida, y otros valores universales radicalmente anclados en la dimensión religiosa del hombre. Ciertamente, esto no suprime la «misión» cristiana, pero sí que la dota de matices a la hora de proponer la fe en Cristo. No se trata de producir extraños sincretismos, sino de ofrecer pacíficamente las propias convicciones religiosas, aportando a la edificación de la sociedad humana toda la fuerza religiosa de la creencia en Dios.

La evangelización nos remite a la operatividad salvífica de la Iglesia. La Iglesia vive para la misión y se realiza en ella. En definitiva, se trata de sostener la viva conciencia «sacramental» de la Iglesia, signo e instrumento de la comunión salvadora con el Dios Trino en la historia.

José R. Villar
Departamento de Teología Dogmática
Edificio de Facultades Eclesiásticas
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
jrvillar@unav.es