

Universidad de Cantabria. Obispado de Santander
 Ciclo II: Vaticano II (1962-1965): la actualidad del Concilio
 Santander, 14 febrero de 2012

<p>De la apertura ecuménica de <i>Unitatis redintegratio</i> al diálogo interreligioso de <i>Nostra aetate</i></p>

I. Introducción: el Concilio como punto de partida

Después de haber tratado en las conferencias anteriores las cuatros Constituciones conciliares, y de haber abordado la compleja problemática de la hermenéutica conciliar, nos corresponde dirigir la mirada hacia los cristianos de otras confesiones y los creyentes de otras religiones y ocuparnos de dos cuestiones a las que el Concilio Vaticano II prestó especial atención y a las que dedicó dos de los dieciséis documentos que se aprobaron en el aula conciliar: el Decreto *Unitatis redintegratio* consagrado al ecumenismo, y la Declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Sin gozar del rango de las Constituciones promulgadas por el Concilio hay, sin embargo, que recordar que estamos ante dos textos que han tenido amplias e importantes repercusiones tanto en el seno de la Iglesia Católica como en los ámbitos ecuménico e interreligioso, y cuya contribución a esa transformación del rostro de la Iglesia Católica ha sido decisiva: superando, por un lado, un pasado de separación y controversias que había caracterizado la relación con las otras Iglesias, mediante el Decreto *Unitatis redintegratio*; y, por otro, abriéndola a una consideración positiva de las religiones no cristianas, en la declaración *Nostra Aetate*, el más breve de los textos conciliares, aprobado el 14 de octubre de 1965 tras una azarosa trayectoria.

El jesuita alemán Karl Rahner dejó escrito que «el Concilio era un comienzo, no el final; la introducción de una tendencia, no su conclusión»¹. Esta frase, referida a la totalidad de la obra conciliar, adquiere una significación especial en aquellos temas cuyo tratamiento o enfoque constituía en sí mismo una novedad, entre los que se contaban el ecumenismo y la apertura de la Iglesia a las otras religiones desde la perspectiva del diálogo. El Vaticano II supuso, en ese sentido, un cambio de rumbo respecto a la doctrina anterior. Por primera vez desde las divisiones de Oriente y Occidente en el siglo XI -a excepción del Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1442) que intentó fallidamente el restablecimiento de la unidad-, la Iglesia Católica deja de considerar a las otras Iglesias y a sus miembros desde la perspectiva del anatema y se refiere a ellos fuera de todo contexto polémico. Se ofrece una nueva visión de los cristianos de otras confesiones que, de ser considerados herejes, pasan a reconocerse como hermanos en Cristo, «hermanos separados» a los que «la Iglesia Católica abraza con respeto y amor fraterno»². Por primera vez también un concilio de la Iglesia estudia propiamente el tema interreligioso, y lo hace desde una visión positiva de las otras religiones. De ambos documentos se puede decir que son más un punto de partida que un punto de llegada, pues ambos inician a la Iglesia Católica en una andadura nueva que ha dado, a pesar de las dificultades y los obstáculos, numerosos frutos. Y de ambos se puede igualmente afirmar que vieron la luz en el contexto de una Iglesia que hace una apuesta decidida

¹ Citado en: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 20.

² Cf. *Unitatis redintegratio* n. 3.

por un diálogo sincero, abierto y confiado con el mundo y gracias a esa profunda actitud de apertura y diálogo que caracterizó al acontecimiento conciliar.

II. La apertura ecuménica: el decreto *Unitatis redintegratio*

Comprender el trascendental cambio que supuso el Concilio respecto a la relación con las otras Iglesias y al ecumenismo exige situarnos en una perspectiva histórica y tomar como punto de partida la postura sostenida hasta entonces por la Iglesia Católica ante ese movimiento ecuménico, fraguado en el seno del protestantismo misionero, que impulsaba el trabajo por la unidad de los cristianos movido por la convicción de que la división de la Iglesia era un gran obstáculo para la misión cristiana, y que cumplía su medio siglo de existencia coincidiendo con el acontecimiento conciliar. La Iglesia Católica había manifestado hacia el mismo muchas reservas y reticencias, temerosa del riesgo de que su apoyo implicase caer en un 'relativismo eclesiológico'. La identificación automática y exclusiva de la Iglesia católico-romana con la única y verdadera Iglesia de Cristo llevaba aparejada una condena del naciente movimiento ecuménico, que encuentra una de sus formulaciones más rotundas en la encíclica *Mortalium animos* de Pío XI (1928):

«Si bien se encuentra un buen número de estos acatólicos que predicán a grandes voces una comunión fraternal con Cristo Jesús, a ninguno de ellos se le ocurre someterse al Vicario de Jesucristo cuando enseña, ni obedecerle cuando ordena. No obstante, afirman que con mucho gusto tratarían con la Iglesia romana, mas en pie de igualdad. En realidad, si llegaran a hacerlo, sin lugar a dudas no concluirían el pacto eventual sino con la intención de no renunciar a aquellas opiniones que les mantienen justamente, todavía hoy, en sus errores y yerros, fuera del único redil de Cristo. Es evidente que, en semejantes condiciones, la Sede Apostólica no puede tomar parte en sus Congresos bajo ningún pretexto y que los católicos no tienen ninguna clase de derecho a apoyarles mediante su consentimiento o su acción; porque, caso de obrar así, atribuirían una autoridad a una religión falsa, extraña por completo a la única Iglesia de Cristo».

Los primeros pasos del ecumenismo no contaron, pues, con la participación de la Iglesia Católica, que declinó amable pero firmemente las invitaciones a asistir a aquellas reuniones y asambleas en las que vieron la luz las principales instituciones ecuménicas internacionales (*Fe y Constitución y Vida y Acción*). La fundación, en 1948, del *Consejo Ecuménico de Iglesias*, fue sintomática de la actitud negativa con respecto al movimiento ecuménico que se expresaba en diversas tomas de postura oficiales de la Iglesia romana. Consciente de las razones que impedían participar en el movimiento ecuménico, el Comité provisional no cursó en esta ocasión invitación a la Iglesia Católica a enviar delegados oficiales a esta primera Asamblea, pero sí invitó a un número restringido de 'observadores oficiosos'. Informado de la invitación, el Santo Oficio negó la autorización a participar, en un gesto que dio lugar a un duro reproche por parte de uno de los principales oradores de la Asamblea, el teólogo calvinista Karl Barth. Las razones de la negativa de Roma a acudir a las Conferencias ecuménicas fueron expuestas, con meridiana claridad, en una Carta Pastoral del episcopado de los Países Bajos en la que afirmaban:

«No se trata de consideraciones técnicas sino de razones dogmáticas. Cristo fundó una Iglesia y le prometió asistencia hasta la consumación de los siglos. Esta Iglesia existe hoy día, y únicamente volviendo a ella es como la cuestión de la unidad debe y puede encontrar una solución cristiana»³.

El retorno era la única vía posible hacia una unidad que hallaba en la parábola del hijo pródigo su mejor imagen. Sin embargo, en medio de ese contexto se fragua en el seno del catolicismo un movimiento de renovación ecuménica, hermanado a los movimientos de renovación litúrgica, al movimiento bíblico y patrístico de vuelta a las fuentes, o al movimiento de despertar del laicado, que constituye el sustrato sobre el que fermentará la doctrina conciliar. Del impulso desarrollado por aquellos pioneros católicos del ecumenismo cabe reseñar algunas destacadas iniciativas: las denominadas «conversaciones de Malinas» que, entre 1921 y 1926, sostuvieron el cardenal Mercier, arzobispo de Malinas, y lord Halifax, impulsadas por aquellas hermosas palabras del Cardenal Mercier: «para unirse, hay que amarse; para amarse, hay que conocerse; para conocerse, hay que encontrarse; para encontrarse, hay que buscarse»; la creación, en 1925, de la abadía benedictina de Chevetogne y su revista *Irenikon*, consagradas ambas a propiciar un mayor conocimiento del mundo de la Ortodoxia; el impulso del sacerdote francés Paul Couturier, creador del Octavario por la unidad -antecedente de la actual Semana de oración por la unidad de los cristianos-; el trabajo de los dominicos franceses en los centros *Istina*, en París, y *San Ireneo*, en Lyon; o la obra de ese gran pionero del ecumenismo que fue el dominico francés Yves Congar, quien ya en 1937, publicó su famosa obra *Cristianos desunidos*. He aquí el fermento ecuménico del mundo católico que fructificará en el Concilio.

El pontificado de Juan XXIII marca el inicio de una nueva etapa en la relación entre la Iglesia Católica y el ecumenismo. Su deseo de impulsar el trabajo ecuménico queda ya patente desde el momento mismo de su convocatoria: la Constitución apostólica *Humanae salutis*, por la que el papa convocaba oficialmente el Concilio, establecía como una de sus prioridades «buscar los caminos de la unidad». De modo que el restablecimiento de la unidad de los cristianos figuraba como uno de los objetivos prioritarios del Concilio. Dos datos son especialmente reveladores en orden a certificar el «empeño ecuménico» del papa Roncalli. En primer lugar, la creación del denominado *Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos*, como organismo preparatorio del Concilio, y cuyo papel será fundamental en la redacción tanto de *Unitatis redintegratio* como de *Nostra aetate*. Juan XXIII designó como presidente del mismo al cardenal alemán Agustín Bea, especialista en Sagrada Escritura, consultor del Santo Oficio y confesor de Pío XII. El nombramiento sorprendía a este casi octogenario jesuita en Nueva York, cuando se disponía a recibir un doctorado *honoris causa* en la universidad de Fordham. La erección de este organismo fue celebrada en los círculos no-católicos como un nuevo y prometedor paso en el camino hacia la unidad. Cuando el Concilio inicia su andadura oficial el 11 de octubre de 1962, todas las Comisiones preconciiliares -concluido su trabajo preparatorio- dejan de existir, con una excepción expresamente querida por Juan XXIII: el Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos. Un hecho que habla de la voluntad decidida del papa para que el clima y la tarea ecuménica se asegurasen en el aula conciliar. En segundo lugar, lo que constituye uno de los elementos más novedosos del Concilio: la invitación a teólogos protestantes y ortodoxos a participar como «observadores» en las sesiones conciliares⁴. El exegeta protestante Oscar

³ Citado en: G. THILS, *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico*, Madrid 1965, 95.

⁴ Sobre la presencia de observadores protestantes en el Concilio, véase: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización*, Santander 2002, 139-175.

Cullmann, que dejó constancia escrita de aquella enriquecedora experiencia, mostró su sorpresa por la deferencia, confianza y tacto con que fueron tratados:

«Y ¡digo tacto, no táctica! Pues ninguno de los que estuvimos allí podrá sostener que se pusiera en juego la más mínima maniobra, la más mínima intención solapada de, por así decirlo “pescarnos”. Se nos introdujo en todos los secretos, incluso en aquellos de los que la Iglesia Católica no siempre obtenía buena fama, y se nos entregaron todos los esquemas no destinados al público, lo mismo que a los padres conciliares. Con gran libertad pudimos todos los martes expresar nuestras opiniones críticas en el Secretariado para la Unidad, y la atención que se nos prestó en las más altas instancias nos resultó sorprendente a nosotros mismos»⁵.

No pudo transmitirnos su impresiones el teólogo Karl Barth, cuyo delicado estado de salud le obligó a declinar la invitación y le impidió, como habría sido su deseo, asistir al aula conciliar quedando, como reza el título en castellano del pequeño libro que escribió posteriormente, «ante las puertas de San Pedro»⁶. Terminado el Concilio y ya recuperado, quiso responder a la invitación y realizó una visita a Roma en el otoño de 1966. Barth, que había sostenido una postura enormemente crítica con la actitud de la Iglesia Católica, descubre en el acontecimiento conciliar un cambio profundo que, como él mismo reconoció, estaba dando un rostro diferente al catolicismo romano. “La Iglesia católico-romana ya no es un edificio sin ventanas” dejó escrito. Con su ironía característica, llegó a afirmar: «es posible que a algunos les cueste creer que continúo -después de mi visita a Roma- tan tercamente evangélico como antes»⁷. La celebración del Concilio, con sus medidas de reforma en la vida eclesial y en la teología, produjo un hondo impacto en el anciano Barth, que no sólo veía en él una manera nueva de ser Iglesia, sino una llamada ejemplar a la revisión y reforma para un protestantismo que se había atribuido históricamente esa dimensión y que ahora se sentía interpelado por el catolicismo en su movimiento de renovación.

En el otoño de 1962 se inicia la primera sesión conciliar. Tres de las comisiones preparatorias del Concilio establecidas por Juan XXIII -la Comisión Teológica, el Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos, y la Comisión para las Iglesias Orientales- han abordado la tarea ecuménica. Los padres tiene a su disposición dos textos, el del Secretariado no llega a presentarse. Durante la segunda sesión del Concilio, que se inicia en el otoño de 1963, los padres trabajan sobre un texto de cinco capítulos: los tres primeros estrictamente ecuménicos, el cuarto hace referencia a los no cristianos y en particular a los judíos, y el quinto está consagrado a la libertad religiosa. Se impone, poco a poco, la opinión de que los dos últimos capítulos constituyan documentos distintos. Así, al final de la segunda sesión el proyecto contiene ya los tres capítulos que, retocados y mejorados, constituirán el futuro Decreto. A partir de ese momento, los peritos del Secretariado hacen una revisión a fondo del proyecto, que es presentado en la tercera sesión, en octubre de 1964. El 20 de noviembre de 1964, el esquema recibe el voto definitivo por parte del Concilio con tan sólo once *non placet* frente a los más de dos mil padres conciliares que mostraban su aprobación al texto. La promulgación del decreto sobre ecumenismo significaba la incorporación oficial del catolicismo romano al movimiento ecuménico.

⁵ Citado en: Ibid., 140.

⁶ K. BARTH, *Ante las puertas de S. Pedro*, Madrid 1971.

⁷ Ibid., 21.

Los presupuestos eclesiológicos de la apertura ecuménica: autoconciencia de la Iglesia católica y eclesialidad de las otras Iglesias y comunidades eclesiales⁸

A la hora de abordar la cuestión ecuménica en el Concilio, conviene recordar un principio clave de la hermenéutica conciliar: que los documentos conciliares reclaman una lectura no aislada, sino insertos en el conjunto de la obra conciliar. Esa interrelación entre los documentos se muestra especialmente relevante en el caso de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) y del Decreto sobre ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Ambos documentos se reclaman mutuamente a la hora de su interpretación. Son, en ese sentido, especialmente significativas las palabras de Pablo VI con motivo de la promulgación del decreto *Unitatis redintegratio*: «Este decreto explica y completa la constitución sobre la Iglesia»⁹. El que fuera Presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, Walter Kasper, interpreta las palabras de Pablo VI en la siguiente dirección: «Si nos ajustamos a esa afirmación, habrá que leer todos los documentos del Concilio desde una perspectiva ecuménica»¹⁰.

Una correcta aproximación al Decreto sobre Ecumenismo reclama pues establecer su conexión con la Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Algo que ya intuyó en el transcurso de los debates conciliares uno de aquellos observadores protestantes cuando sentenció: «El esquema *De Ecclesia* será más importante para el futuro de nuestras relaciones que el esquema *De oecumenismo*»¹¹. La razón última de esa relevancia del esquema *De Ecclesia* estriba en que el decreto sobre ecumenismo es deudor, en buena medida, de los presupuestos eclesiológicos formulados en el esquema sobre la Iglesia. La Constitución *Lumen gentium* estableció los fundamentos teológicos para el desarrollo de la perspectiva ecuménica formulada en *Unitatis redintegratio*. La nueva concepción eclesiológica que posibilita la apertura ecuménica, se encuentra condensada en un breve pasaje que constituye el primer soporte del planteamiento católico del ecumenismo. El famoso pasaje, que ha hecho correr ríos de tinta, afirma lo siguiente:

«(La Iglesia de Cristo) constituida y organizada en el mundo como una sociedad *subsiste en* la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque *fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad* que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica» (LG 8).

El texto, como ha explicado S. Madrigal, condensa dos afirmaciones esenciales: una referida a la autoconciencia de la Iglesia Católica; y la otra referente a la ‘eclesialidad’ de las otras Iglesias y comunidades eclesiales. Tras este pasaje late una pregunta muy concreta: ¿dónde se da la verdadera Iglesia de Cristo? ¿se encuentra la Iglesia del Nuevo Testamento, la Iglesia de nuestra fe, en alguna Iglesia cristiana de la actualidad? A ella responde la eclesiología conciliar con ese pasaje de *Lumen gentium* 8: la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia Católica.

⁸ Tomo la formulación y el desarrollo de este apartado de: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización*, o.c., 341-344.

⁹ Citado en pg 26.

¹⁰ W. KASPER, *Caminos de unidad*, o.c., 26. Con esta afirmación, Kasper salía al paso de una posible infravaloración teológica del decreto *Unitatis redintegratio*, y de la puesta en tela de juicio de su obligatoriedad teológica bajo el argumento de que no estamos ante una ‘constitución dogmática’ sino únicamente de un ‘decreto’ «sin ninguna o, en el mejor de los casos, con muy poca obligatoriedad doctrinal, y con una relevancia meramente pastoral y disciplinaria».

¹¹ La afirmación corresponde a H.A. Oberman. La cita en: S. MADRIGAL, “*Lumen Gentium: eclesiología y ecumenismo*”: *Pastoral ecuménica* 68 (2006) 55.

A la hora de calibrar el cambio, hay que recordar la doctrina heredada, expresada, todavía en 1943, en la encíclica *Mystici corporis*, que establecía que el Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica romana eran la misma y única cosa. La discusión de los padres conciliares les mostraba la necesidad de mantener dos elementos: por una parte, la idea de la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católica; y, por otro, la admisión de que existen ‘elementos eclesiales’ fuera de ella. La solución fue adoptar la fórmula ‘subsiste en’ para no manifestar una identidad excluyente entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica romana. Dicho de otro modo: afirmar que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia Católica (superando la comprensión anterior que establecía una identidad excluyente entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica) permite reconocer la presencia de acción salvífica en otras comunidades. Y ello abre la puerta al trabajo y la cooperación con ellas en orden al restablecimiento de la unidad. La sustitución de la fórmula «la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia Católica» -tal y como aparecía en el borrador inicial- por la fórmula «la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia Católica» abría un amplio campo de posibilidades para el ámbito ecuménico. Dicho de otro modo: afirmar que la Iglesia de Cristo, con sus propiedades y medios de salvación, se encuentra en plenitud únicamente en la Iglesia Católica, no excluye la posibilidad de que también pueda existir, aunque de forma imperfecta, fuera de la Iglesia Católica. La nueva fórmula possibilitaba reconocer la eclesialidad en diversos grados de las diferentes comunidades cristianas, sin tener por ello que renunciar a la convicción de que la Iglesia de Cristo nunca dejó de existir en ella misma. Cabe ahora la posibilidad de afirmar una presencia, aunque imperfecta, de la Iglesia de Cristo en las otras comunidades. Es decir, señala que la Iglesia de Cristo permanece en la Iglesia Católica, pero reconoce que también fuera de ella, en las otras confesiones cristianas, «se encuentran muchos elementos de santidad y de verdad» propios de la Iglesia de Cristo (LG 8).

Esos elementos eclesiales de santificación y de verdad presentes en las demás comunidades eclesiales constituyen la base objetiva de la comunión existente, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia Católica. Y hablar de comunión nos remite a otro de los presupuestos eclesiológicos de *Lumen gentium* que posibilitan esa apertura ecuménica: el principio de pertenencia e incorporación a la Iglesia que se desprende de una eclesiología de comunión. Acudimos, llegados a este punto, a otro de los párrafos de *Lumen Gentium* esenciales tanto para el ecumenismo como para el diálogo interreligioso (LG 15), que trata el problema de la pertenencia a la Iglesia y de la salvación. La doctrina conciliar toma el bautismo como referencia fundamental para explicar la razón última de esa *eclesialidad* de las otras Iglesias o comunidades eclesiales: los demás creyentes en Cristo pertenecen a la unidad católica del pueblo de Dios merced al *bautismo*. El decreto *Unitatis redintegratio*, que expresa esta unión en términos de *comunión*, precisa que «los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo están en una cierta comunión, aunque no perfecta con la Iglesia católica» (UR 3), distinguiendo grados diversos de comunión y unidad, de pertenencia e incorporación al único pueblo de Dios.

Los principios católicos del ecumenismo

Sobre el fundamento de los presupuestos eclesiológicos establecidos en *Lumen gentium*, el Decreto *Unitatis redintegratio* formula los Principios católicos del ecumenismo. En primer lugar, asume una verdad fundamental formulada ya en *Lumen Gentium*, que acabamos de mencionar: que *el cristianismo se construye sobre el sacramento del bautismo*. Sin duda alguna, el bautismo constituye el signo mayor de unidad visible entre las Iglesias, y es la base sobre la que se

construye la comunión eclesial. Podríamos, por tanto, representar, desde una perspectiva sacramental, el camino ecuménico como aquella senda que va desde el bautismo común a la intercomunión.

En segundo lugar, el decreto afirma la convicción de que la búsqueda de la unidad no es una iniciativa privada de personas singulares, sino *un empeño eclesial* y una tarea que afecta a todos - fieles, pastores, teólogos, jerarquía- y no sólo a algunos. Se afirma también la necesidad de *un mejor conocimiento de los hermanos separados*, superando las visiones distorsionadas de los otros. Se trataba, en definitiva, de superar ese género polemista que había caracterizado las relaciones en el pasado¹². El documento invita a teólogos y pastores al esfuerzo cuidadoso por un conocimiento exacto de los hermanos separados (de su doctrina, culto, piedad, así como de sus premisas históricas y culturales).

Y, en ese diálogo teológico, el Decreto formula un principio esencial que debe guiar ese intercambio teológico, *la jerarquía de verdades*: «Al confrontar las doctrinas, no olviden que hay un orden o ‘jerarquía’ de verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe» (UR 11). La fe cristiana tiene un núcleo cristológico y trinitario, que determina la mayor o menor centralidad de una doctrina. Además, el documento establece que el diálogo debe establecerse sobre la base de la igualdad y evitando tanto la polémica estéril como el falso irenismo. Precisa cómo debe exponerse la propia fe y las propias creencias, evitando todo falso irenismo.

Los frutos del diálogo y las tareas pendientes: balance ecuménico posconciliar

«Con el Concilio Vaticano II la Iglesia católica se ha comprometido de modo irreversible a recorrer el camino de la acción ecuménica»¹³. Con estas palabras reafirmaba Juan Pablo II el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica con ocasión de la celebración de los treinta años de la aprobación del decreto sobre ecumenismo, al tiempo que constataba los numerosos logros que habían dado tres décadas de participación ecuménica. La encíclica *Ut unum sint* arrojaba un balance a todas luces positivo en la cuenta de resultados de esas tres décadas de andadura ecuménica. Más allá de los innumerables progresos concretos, Juan Pablo II destacaba el redescubrimiento de la fraternidad entre los cristianos (UUS 42), esa nueva relación eclesial surgida tras el Concilio denominada con propiedad «fraternidad ecuménica».

Efectivamente, tras el Concilio, la Iglesia Católica entró con pie firme en la senda ecuménica: comenzó a asistir a reuniones ecuménicas, impulsó comisiones bilaterales de diálogo doctrinal y se abrió a la participación en las comisiones multilaterales, al tiempo que elaboraba el llamado Directorio Ecuménico que concretaba las directrices establecidas en *Unitatis redintegratio* y regulaba cuestiones como la formación ecuménica del clero, la enseñanza del ecumenismo en las facultades de teología o la creación de las delegaciones diocesanas de ecumenismo con el cometido de impulsar el ecumenismo a nivel local; las parroquias católicas comenzaron a organizar oraciones y reuniones con fieles de otras Iglesias mientras se producían estampas tan hermosas como el levantamiento mutuo de excomunión entre Pablo VI y el Patriarca Atenágoras y se desarrollaban iniciativas tan relevantes como la traducción ecuménica de la Biblia.

¹² Sobre el género de la polémica escribió el dominico Yves Congar

¹³ *Ut unum sint* n. 3.

Uno de los ámbitos donde el avance ha sido más reseñables es el del diálogo doctrinal¹⁴. Como afirma S. Madrigal, «el período posconciliar ha estado presidido por el diálogo teológico interconfesional»¹⁵. Los sacramentos, el papado, la cuestión eclesiológica, la sucesión apostólica, la figura de María, o la doctrina de la justificación, son algunas de las cuestiones abordadas en un diálogo que ha permitido superar prejuicios y malentendidos del pasado, encontrar convergencias y consensos y construir puentes de entendimiento y cooperación, al tiempo que ha permitido identificar de forma más precisa las diferencias que todavía persisten, situar no pocos problemas en su justo alcance y progresar hacia una solución. En este punto se constata, sin embargo, una gran tarea pendiente: la recepción eclesial de unos diálogos doctrinales que, como reconocía el teólogo B. Sesboué cuando sugería la elaboración de una especie de «catecismo» de carácter ecuménico que informase de los avances logrados, deben «salir del mundo secreto de los círculos especializados»¹⁶. La convicción de que el avance ecuménico pasa tanto por un progreso en los diálogos doctrinales como por la recepción por parte de la Iglesia de los acuerdos alcanzados, ha desplazado en gran medida el interés hacia la recepción de los acuerdos doctrinales, haciendo de la *recepción* una categoría ecuménica de primer orden.

El gran entusiasmo ecuménico que se experimentó en el primer período posconciliar dio paso, con el tiempo, a una cierta sensación de desánimo. Las diferencias que separaban a las Iglesias eran algo más que simple equívocos, pues afectaban al núcleo mismo de la fe cristiana¹⁷. El camino hacia la unidad se ha revelado más complejo de lo que a primera vista parecía¹⁸. La aproximación entre las Iglesias ha hecho más patente la problematicidad teológica y socio-cultural y, a medida que se avanzaba en el camino, han ido apareciendo nuevos obstáculos que dificultan el proceso. El tiempo parecía haber puesto en cuestión aquel viejo axioma que impulsó a numerosos cristianos en los inicios del movimiento ecuménico -«la doctrina divide, la acción une»-. Divergencias en torno a cuestiones pertenecientes al campo de la ética, de la teología moral o social, suscitan nuevas controversias y amenazan con convertirse en nuevas causas de división. Tras la euforia y el desánimo, la trayectoria ecuménica parece situarse en un nuevo punto de inflexión, marcado por un mayor realismo, que nos hace caer en la cuenta de algo que, en definitiva, ya constatará en su día Pablo VI: que «el camino del ecumenismo es largo y difícil, y la causa es que no puede evitar

¹⁴ Una síntesis de los avances en los diálogos doctrinales oficiales entre la Iglesia Católica y las Iglesias de las tradiciones luterana, reformada, anglicana y metodista puede verse en: W. KASPER, *Cosechar los frutos (Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico)*, Santander 2010.

¹⁵ S. MADRIGAL, “El compromiso ecuménico de la Iglesia Católica: de *Unitatis redintegratio* a *Ut unum sint*”: *Sal Terrae* 87/10 (1999) 798.

¹⁶ B. SESBOUÉ, *Por una teología ecuménica*, o.c., 23.

¹⁷ Así lo expresaba D. Ols: «La sensación, con todo, es la de hallarnos empantanados. Y el motivo esencial es sólo uno: en el período posconciliar se pensaba que las diferencias que dividían históricamente a las varias confesiones cristianas eran, en realidad, grandes y lamentables equívocos. De este modo, era suficiente sentarse alrededor de una mesa y discutir en tono fraternal para superar las incomprensiones del pasado y volver a encontrar la unidad. Terminada la primera fase del diálogo, era inevitable que se produjera una ‘encalladura’. Las divisiones no sólo tienen que ver con las verdades periféricas de la fe, sino además con la esencia misma del cristianismo. La relación entre Dios y el hombre, por ejemplo, ¿es algo, como dicen los protestantes, que pertenece exclusivamente a la interioridad de la persona, o pasa a través de una ‘mediación’ histórica, como sostiene los católicos? Aquí no hay ningún equívoco, aquí está en juego una diferencia sustancial, y la verdad admite sólo una respuesta, no dos»¹⁷. Citado en: J. Bosch, “El camino hacia la reconciliación cristiana (a propósito de *Unitatis redintegratio*)”: *Teología espiritual* 101/102 (1990) 395-396.

¹⁸ Son, a este respecto, esclarecedoras las palabras de W. Kasper: «Una de las causas, junto a muchas otras, es sin duda que, tras haber superado muchos malentendidos y tras haber comprobado que existe un consenso básico en cuanto al centro de nuestra fe, hemos llegado al punto esencial de nuestras diferencias eclesiológicas, más precisamente, de nuestras diferencias eclesiológicas institucionales». W. KASPER, *Caminos de unidad*, o.c., 219.

el camino de la verdad teológica y de las exigencias propias del aspecto visible y comunitario de la reunión de los cristianos»¹⁹. Todo ello ha conducido a la convicción de la necesidad de que el ecumenismo vuelva a su impulso originario y recupere su dimensión de movimiento espiritual y su dinámica misionera. Sin duda, el contexto actual empuja en esa dirección: en una realidad fuertemente marcada por la secularización, las divisiones, los enfrentamientos y la ausencia de reconciliación, los cristianos volvemos a constatar la necesidad de una Iglesia reconciliada como requisito para un testimonio eficaz del evangelio de Cristo.

III. El diálogo interreligioso (la Declaración *Nostra aetate*)

Si el Decreto *Unitatis redintegratio* abría la puerta al diálogo ecuménico, otro documento -la declaración *Nostra aetate*-, posibilitaba la apertura de la Iglesia al diálogo interreligioso. A través de esta Declaración, un Concilio Ecuménico de la Iglesia habla en términos positivos de otras religiones. *Nostra aetate* rompe con el exclusivismo eclesiocéntrico del célebre adagio *extra ecclesiam nulla salus* («fuera de la Iglesia no hay salvación»), afirma claramente la posibilidad de salvación de los no cristianos, reconoce el valor positivo de las otras religiones y habla de los elementos de verdad y de gracia salvífica presentes en las religiones no cristianas (NA 2-3).

“Si el Concilio no hubiera tenido lugar...”: la apertura al mundo de las religiones como legado conciliar

El teólogo alemán Hans Küng, que participó como perito conciliar, se preguntó en una ocasión cuál habría sido la postura de la Iglesia ante el mundo de las religiones si el Concilio no hubiera tenido lugar. En su respuesta, Küng sintetizaba del siguiente modo el cambio que ha significado la aprobación de la Declaración NA para los católicos:

«Si este Concilio no hubiera tenido lugar, las demás religiones del mundo habrían seguido siendo para la Iglesia objeto sobre todo de discusión negativa, de polémica y de estrategias misioneras de conquista. Seguiríamos viviendo en un clima de hostilidad sobre todo respecto a los musulmanes y especialmente los judíos. El antisemitismo nacional-socialista condicionado por la raza hubiera sido imposible sin el secular antijudaísmo religioso de las Iglesias cristianas. Pero para el Vaticano II todos los pueblos forman una comunidad con sus distintas religiones: intentan responder de manera diferente a los mismos interrogantes fundamentales acerca del sentido de la vida y el curso vital (...) Por primera vez un Concilio niega tajantemente una ‘culpa colectiva’ del pueblo judío, de entonces o de ahora, en la muerte de Jesús, toma postura contra una reprobación o condena del antiguo pueblo de Dios, y deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos al tiempo que promete “mutuo conocimiento y aprecio»²⁰.

El Concilio abrió perspectivas enteramente nuevas respecto a la actitud oficial de la Iglesia Católica hacia las otras religiones. Tuvo el coraje de trascender la posición tradicional de la Iglesia hacia las religiones no cristianas y abrirse a una consideración positiva del mundo religioso no cristiano, sustituyendo aquellas viejas categorías de *etnocentrismo religioso*, *aislamiento sectario*

¹⁹ Citado en: J. BOSCH – C. MÁRQUEZ, *100 fichas sobre ecumenismo*, o.c., 70.

²⁰ Citado en: J. BOSCH, *100 fichas sobre el Vaticano II*, Burgos 2007, 224.

o *fanatismo militante* por la categoría de diálogo. Ciertamente, al igual que sucede con *Unitatis redintegratio*, no podemos leer *Nostra aetate*, de forma aislada. Y, si miramos al conjunto de la obra conciliar, desde la perspectiva del diálogo con las otras religiones, no son pocas las referencias y elementos a tener en cuenta. La constitución *Gaudium et Spes* concluye con una invitación al diálogo con creyentes y no creyentes. El decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia habla, por su parte, del diálogo a propósito del testimonio cristiano, invitando a los fieles católicos a un diálogo que les lleve a «conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos, para que en el mismo diálogo sincero y paciente lleguen a conocer las riquezas que Dios, generoso, ha dispensado a las gentes». Pero, sin duda, es a través de la Declaración *Nostra Aetate*, como la Iglesia ha entrado definitivamente en el mundo del ‘movimiento interreligioso’. Y desde la nueva perspectiva que da ese documento, se está elaborando hoy lo que se ha dado en llamar ‘teología cristiana de las religiones’. Y, aunque los textos conciliares no se posicionan sobre algunas cuestiones, sí muestran claramente una apertura sin precedentes en los anteriores documentos oficiales de la Iglesia.

Tan sólo unos días después de la aprobación del texto, uno de los principales actores del mismo, el cardenal Bea, intuía la trascendencia de este breve documento de apenas quinientas palabras para el futuro de la vida de la Iglesia y de la humanidad. El prelado alemán afirmaba:

«¿Qué significa para la humanidad la aplicación de esta Declaración? Significa que la humanidad se verá progresivamente enriquecida con cientos de millones de hombres que se esforzarán por comprender, estimar y amar a cientos de millones de hombres cuya fe es distinta de la suya, y precisamente en su intimidad más sagrada, su fe religiosa. Cientos de millones de hombres que espiritualmente se darán cita en lo más profundo que poseen. Ese encuentro, ante todo interior, tiende espontáneamente a exteriorizarse en un mutuo intercambio de bienes espirituales, en la realización de empresas comunes, en la salvaguarda de intereses comunes, consecuentemente en una auténtica comunidad de vida espiritual. ¿No contribuirá todo eso a construir la unidad de la familia humana, esa unidad a la que la Declaración quiere servir y a la que los hombres aspiran hoy más que nunca?». ²¹

Bea comprendía que *Nostra Aetate* significaba el inicio de un nuevo y prometedor camino: «La Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas constituye un principio extremadamente importante y prometedor, pero nada más que un principio en un camino largo y exigente hacia la difícil meta de una humanidad en la que todos los hombres se sentirán y se comportarán realmente como hijos del mismo Padre que está en el cielo». Efectivamente, la Declaración *Nostra Aetate* es más un principio, un *punto de partida*, que un *punto de llegada*. Un punto de partida que tuvo sus complejidades y cuya génesis pasó por muchos avatares, pero cuyos resultados son significativos: ha ayudado a la Iglesia a ser más dialogante y a saber ponerse a la escucha; facilita todavía hoy a los fieles católicos a ampliar horizontes; y es ya un valioso instrumento de partida a cuantos se dedican al estudio de las religiones.

La elaboración de *Nostra aetate*: la parábola del grano de mostaza

El cardenal Bea se refirió en la presentación del documento al aula conciliar a la parábola del grano de mostaza:

²¹ Citado en: *Ibid*, 220.

«Venerables Padres: a esta Declaración se le puede aplicar con toda razón la parábola bíblica del grano de mostaza. Se trataba, en principio, de elaborar una breve y sencilla declaración sobre la actitud de los cristianos ante el Pueblo Judío. Pero con el transcurso del tiempo, y sobre todo a raíz del debate celebrado en esta aula conciliar, ese grano se ha transformado gracias a vosotros casi en un árbol, en el que encuentran ya nido muchas aves; es decir, en un documento en el que, al menos en cierto modo, son tenidas en cuenta todas las religiones no-cristianas».

Y es que lo que inicialmente se pensó iba a ser una pequeña declaración sobre la actitud de los cristianos con respecto al pueblo judío pasó a convertirse en un documento referido a todas las religiones no cristianas. Al comienzo del Concilio no se planteó la elaboración de un texto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones. Sólo progresivamente la idea de incluir en el texto a las otras religiones fue tomando cuerpo. Durante los debates se fue abriendo paso poco a poco una convicción: no parecía apropiado que el Concilio hablara de una religión no cristiana sin hablar de las otras. El texto adquirió así una entidad específica que le llevó, de estar programado como un capítulo del Decreto sobre ecumenismo, a constituirse en una Declaración independiente. El dominico Yves Congar reflejó en su Diario del Concilio la intención que latía tras esta voluntad de ampliar su contenido: «No se trataba de ‘diluir’ el capítulo relativo a los Judíos, sino de abarcar la inmensa y compleja realidad del mundo de los otros, bajo una misma intención de fraternidad y diálogo». En su redacción final, el texto comienza refiriéndose a los pueblos de la tierra, que forman una sola comunidad y que esperan de las religiones «la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana». Explicitando las formas que esa esperanza humana ha adoptado, se refiere a las religiones animistas, para pasar después a las dos grandes religiones de oriente, hinduismo y budismo. Tras resaltar el vínculo profundo que une al cristianismo con las otras religiones monoteístas, el documento se centra en el Islam y, especialmente, en el judaísmo.

Varios acontecimientos contribuyeron a ampliar esa declaración: los viajes de Pablo VI en 1964 a Tierra Santa y a la India; la creación del *Secretariado para las Religiones No Cristianas*; la publicación de la encíclica *Ecclesiam suam* dedicada al diálogo; y la firme voluntad y perseverancia del cardenal Bea, que no cejó en su empeño de sacar adelante la declaración.

Un papa y un cardenal: actores principales en un complejo proceso de redacción.

¿Quiénes están en el fondo de la elaboración y quiénes mantuvieron contra viento y marea la decidida voluntad de publicar tal Declaración?. La respuesta no resulta difícil de contestar. Dos personajes se hallan en la idea inicial del texto: Juan XXIII y Agustín Bea. Un Papa y un Cardenal. El primero decidido a que el Concilio tratase el tema, el segundo a que se llevase adelante pese a todas las dificultades que se presentaron en el camino de su elaboración. El buen hacer de Bea ante los observadores de otras Iglesias, sus constantes viajes por el Medio Oriente, sus encuentros con líderes del judaísmo y su inquebrantable decisión de que el Concilio no sólo tratase de los hermanos cristianos de otras tradiciones, sino también del pueblo judío y de las grandes religiones mundiales, ayudaría a imprimir al Vaticano II ese nuevo talante que lo convierte en el primer Concilio de la Iglesia Católica en aceptar la categoría de los ‘otros’ como verdaderos ‘partenaires’ y no como objeto de anatemas y condenas.

El texto del primer borrador fue enviado a la Comisión Central Preparatoria que trabajó hasta junio de 1962 sobre los más de 70 proyectos elaborados por las distintas Comisiones Preparatorias. El 20 de junio de 1962 se debatió, delante de todos los cardenales, el proyecto *De Iudaeis*. Pareció ‘inoportuno’ que tal texto pasase a la Comisión Central. Parecía que todo el interés del Papa y del

Cardenal Bea caían por el suelo. El cardenal Cicognani, Secretario de Estado, leyó la negativa propuesta cardenalicia:

«Debemos atenernos a la finalidad del Concilio... y reafirmar su fe... ¿Por qué sólo los judíos?, ¿Por qué no también los mahometanos?... Son conocidas las ásperas disensiones actuales entre judíos y árabes: con facilidad surgen sospechas de tipo político, o de que se favorece a uno u otro bando; ya se han divulgado rumores en esta línea... Por tanto propongo que este decreto no se trate en el Concilio».

Sin embargo el cardenal Bea no perdió las esperanzas. El debate había sido omitido, no por las ideas o doctrinas expuestas en el texto, sino por las infortunadas circunstancias políticas de aquellos días. Un obstáculo que tendrá que sortear el texto fue asegurar que quedara patente el carácter exclusivamente *religioso* del esquema, de modo que se cerraran absolutamente todas las vías a cualquier interpretación política. El texto tuvo que superar igualmente las fuertes reticencias sobre el judaísmo. Otras dificultades provenían desde los Padres de Oriente, más simpatizantes con la causa árabe que con la judía en el delicado problema palestino-israelí. Tanto el cardenal Bea como diferentes Padres hablarán una y otra vez del carácter religioso y no político del documento en cuestión. Agustín Bea se vio obligado a precisar que “los pasajes sobre hindúes, musulmanes, no tienen nada que ver con la política: lo mismo ocurre con el pasaje sobre los Judíos”, Sorteando numerosas dificultades, la declaración *Nostra aetate* ve finalmente la luz, con un resultado final que, hay que recordarlo, superaba muchas expectativas, ampliando la mirada a los creyentes de otras religiones.

La teología cristiana de las religiones a partir de *Nostra aetate*

Si en *Nostra Aetate* hay una línea que vertebra todo el conjunto del texto esa es el diálogo. Seguramente no se trata de las técnicas y formas que con el tiempo ha asumido ese fenómeno que hoy se llama con toda propiedad ‘diálogo interreligioso’. Pero en el texto vaticano subyace lo que define en realidad el diálogo: una mirada positiva hacia el ‘otro’ desde la propia identidad, reconociendo sus valores y con deseos de enriquecerse mutuamente. La Declaración es muy explícita en este sentido:

«La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (2 Co 5, 18). Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y de la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen» (NA 2).

En el período posconciliar se ha desplegado un amplio y fecundo campo de colaboración entre creyentes de diferentes religiones. Uno de los ámbitos fundamentales de colaboración ha sido el trabajo en la búsqueda de entendimiento entre hombres y mujeres religiosos en la construcción de un mundo cuyas preocupaciones fundamentales son tres: la justicia, la paz y la ecología. Los

diversos encuentros del Parlamento de las Religiones son un claro ejemplo de la colaboración de creyentes de diversas religiones.

Junto a ese tipo de diálogo más centrado en el desarrollo de iniciativas y acciones comunes, se ha desarrollado un diálogo de carácter doctrinal respondiendo a uno de los grandes desafíos y tareas de la Iglesia hoy. La reflexión sobre la relación entre el cristianismo y las religiones se ha convertido en una de las cuestiones fundamentales para la Iglesia a comienzos del tercer milenio: ¿qué dice la Iglesia de las otras religiones?; ¿cómo interpretar hoy el viejo axioma *extra ecclesia nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación)?; ¿puede un creyente de otra religión acceder a la salvación?; ¿son las otras religiones caminos válidos de salvación? Son todas ellas preguntas acuciantes para los creyentes del siglo XXI. La afirmación de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» condujo a la superación de una interpretación en clave exclusivista del clásico axioma *extra ecclesiam nulla salus. Nostra aetate* rompió con el exclusivismo eclesiocéntrico del célebre adagio, afirmó claramente la posibilidad de salvación de los no cristianos y reconoció el valor positivo de las otras religiones. El Concilio resolvía con ello, de una forma positiva, el problema de la salvación de los no cristianos. Pero, al haber dirigido la mirada, más allá de la cuestión de la salvación de los individuos no cristianos, hacia una relación positiva de la Iglesia con las religiones como tales, plantea una seria cuestión: la pregunta por el valor salvífico de las otras religiones. Pero *Nostra aetate* no trató explícitamente el diálogo interreligioso ni el valor salvífico de las tradiciones religiosas.

El documento *El Cristianismo y las religiones*, publicado en 1996 por la Comisión Teológica Internacional con el objetivo de establecer criterios para el desarrollo de una adecuada teología cristiana de las religiones, formula con claridad las cuestiones de índole doctrinal que están en juego, que son de orden eclesiológico y cristológico. Se plantea, en primer lugar, una *cuestión eclesiológica*: compatibilizar la afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación con el principio de la voluntad salvífica universal de Dios. Se trata, en definitiva, del reto de conciliar dos afirmaciones: que la Iglesia es sacramento universal de la salvación, y que Dios quiere que todos los hombres se salven. La *cuestión cristológica* nos remite, por su parte, a la afirmación de la unicidad y universalidad de la persona y acción de Jesús en orden a la salvación de la humanidad y plantea, igualmente, la pregunta por el valor salvífico de las religiones. No se trata ya de preguntarnos por la posibilidad de salvación de los no cristianos, a lo que ya respondió el Concilio, sino de cuestionarnos si las religiones son mediaciones salvíficas autónomas o es la salvación de Cristo la que en ellas se realiza. Se trata, en definitiva, de plantear un diálogo interreligioso que, respetando a las otras religiones, reconozca y salvaguarde a la vez una afirmación central de la fe cristológica: que Jesucristo es el salvador único y universal de la humanidad. El documento ha dejado señaladas las tareas: el cristianismo debe procurar comprenderse y evaluarse en el contexto de una pluralidad de religiones; debe reflexionar en concreto sobre la verdad y la universalidad reivindicadas por él; debe buscar el sentido, la función y el valor propio de las religiones en la totalidad de la historia de la salvación; debe, finalmente, estudiar y examinar las religiones concretas confrontando sus contenidos con los de la fe cristiana.