

IGLESIA Y DIÁLOGO

La identidad eclesial según Lumen Gentium 13-17

Sandra Mazzolini*

Introducción

La publicación de la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam* (ES), de 6 de agosto de 1964, ha dado a la categoría del diálogo una connotación efectivamente eclesial; con ella el diálogo entra en la nueva perspectiva adoptada por la Iglesia en su programa de renovación¹. En el marco conciliar, la encíclica de Pablo VI, constituye un cierto índice de apertura: el diálogo, entendido fundamentalmente como «diálogo de salvación», se declina en formas diferentes y tiene por destinatarios a todos los seres humanos; a este propósito, Pablo VI distingue cuatro círculos concéntricos: todo lo que es humano y el mundo; los creyentes de otras religiones; los otros cristianos; los católicos².

La ES, que se sitúa entre el segundo y el tercer período conciliar, se introduce en un tiempo de la vida de la Iglesia marcado, por un lado, por el breve pontificado de Juan XXIII apenas concluido y, por el otro, por el mismo acontecimiento conciliar. Si en el primer acontecimiento se pueden individuar algunas perspectivas³, en el segundo el dato más significativo y preñado de consecuencias es la asunción de la categoría del diálogo por parte del magisterio eclesiástico en su forma más alta,

* Profesora de la Facultad de Misionología de la Universidad Urbaniana de Roma.

¹ La recepción del Concilio y de la *Ecclesiam suam* (ES), es verificable también en la creación de organismos institucionales *ad hoc* (Secretariado para la unidad de los cristianos; Secretariado para los no cristianos y para los no creyentes), en la realización de foros dedicados al tema y en la producción de documentos sobre tal argumento. Un estudio reciente analiza este proceso de recepción, poniendo en evidencia pasajes fundamentales y aportes sucesivos; subraya al mismo tiempo la falta de una continuidad del discurso en forma sistemática por parte de la reflexión sea teológica, sea eclesiológica (cf. NAVARRO LECANDA, A. M., “*Colloquium salutis*”. *Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier*, Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2006).

² En la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) 92, los cuatro círculos concéntricos son retomados en sentido inverso.

³ Tales perspectivas se pueden encontrar no solamente en el carisma dialógico personal de Juan XXIII, sino también en la alocución de apertura del Vaticano II, la *Gaudet Mater Ecclesia*, y en el *Pacem in terris*: particularmente significativas aparecen respectivamente la distinción entre el *depositum fidei* y las formas históricas de su formulación y comunicación y aquella entre el error y la persona que lo profesa.

precisamente aquella de un concilio ecuménico.

Sería anacrónico buscar en la ES una presentación detallada a propósito de la función y el lugar que el diálogo ocupa en la misión eclesial; por lo demás, no lo hacen ni siquiera los documentos conciliares en los que el tema aparece⁴ según una fundamental doble acepción: como instrumento compartido de búsqueda de la verdad (cf., por ejemplo, *Dignitatis humanae* [DH] 1) y como medio de colaboración para la consecución del bien común (cf., por ejemplo, *Gaudium et spes* 21). En contrapartida a la ausencia de una definición formal de diálogo se presenta una tipología diferenciada: diálogo ecuménico, interreligioso, en las misiones y con los así llamados «no creyentes». «Es obvio –escribe Dhavamony– que los principios sobre los que se apoya cada tipo de diálogo y los temas que éste afronta son parcialmente diferentes de los que caracterizan otros tipos de diálogo. Sin embargo las diferentes formas de diálogo no pueden disociarse las unas de las otras»⁵.

Si la falta de una definición formal de diálogo se puede atribuir, entre otras cosas, a una cierta inmadurez teológica del argumento, un atento examen de las diferentes perspectivas del *corpus* documentario permite, por lo contrario, poner en evidencia una articulada variedad de elementos teológicos y eclesiológicos, a partir de los cuales el diálogo puede ser comprendido, no solamente como modalidad de la praxis eclesial, sino también como dimensión constitutiva de la identidad de la Iglesia⁶.

Tal afirmación, para no resultar indebida, tiene necesidad de una justificación pertinente y fundamentada, la cual puede ser investigada siguiendo la vía del análisis, sea de la estructura de los textos, sea de sus contenidos. El artículo se propone ofrecer un pequeño y limitado ejemplo de tal investigación, analizando, en una primera parte, LG 13-17 y, en una segunda, focalizando con rápidas pinceladas algunas áreas temáticas resultantes, en las que se entresacan datos ya adquiridos y perspectivas todavía abiertas.

1. Aspectos de la historia de la redacción de LG 13-17

El análisis de la estructura de LG 13-17 y la individuación de perspectivas peculiares de tal segmento de la LG deben encuadrarse brevemente en la historia de la redacción del texto, que resulta significativa en orden a una correcta hermenéutica

⁴ Cf. DUPUIS, J., “Dialogo interreligioso nella missione evangelizzatrice della Chiesa”, en: LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, vol. 2, Cittadella, Assisi 1988², 1236-1239.

⁵ DHAVAMONY, M., “Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II e nel Sinodo del 1974”, en: LATOURELLE, R. (ed.), *o. c.*, 1221.

⁶ Por lo que se refiere al origen de la Iglesia y a su naturaleza teándrica, cf. por ejemplo LG 2-4; 7-8; por lo que se refiere a la misión, cf. *Ad gentes* (AG) 2-4.

del documento promulgado⁷. La finalidad de tal lectura puede individuarse sea en una comprensión contextualizada de LG, sea en la verificación del cambio de perspectiva en el modo de entender la naturaleza y la misión eclesial, recorriendo la trayectoria de un desarrollo genético complejo, ocurrido en pocos años, en el que se cruzan factores de diferente alcance. Si la asunción y el desarrollo de una nueva perspectiva, que recibe en forma actualizada la tradición bíblica y patristica, no pueden ser interpretados como una novedad absoluta, es decir como un corte de los vínculos con un pasado sobrecargado y obsoleto, sin embargo, éstos no pueden ser interpretados ni siquiera en la forma de una simplificada continuidad. Existe, por lo tanto, una indudable novedad, que se puede descubrir en indicaciones significativas y complementarias, a veces solamente señaladas o aludidas en el texto conciliar, objeto de una recepción todavía en acto, a veces fatigosa, en la fase posconciliar⁸.

1.1 *La fase preparatoria y el primer esquema "de Ecclesia"*

Los aspectos de la historia de la redacción de LG 13-17, aquí considerados, se concentran en una doble pareja de modificaciones: la primera, relativa a la estructura total del primer y segundo capítulo de LG; la segunda, concerniente a los artículos en cuestión. Éstas serán ilustradas en sentido diacrónico y en la perspectiva de los esquemas del *De Ecclesia*, sometidos al estudio, a la discusión y a la votación de las asambleas conciliares. La parcialidad de tal perspectiva es evidente, sin embargo esta no niega la validez de la objetividad del discurso, ya que las modificaciones estructurales de los textos, a las cuales se asocian en modo especular e inseparable aquellas de los contenidos, son verificables en el texto promulgado de LG.

En sentido diacrónico, el momento más significativo, en orden a la apreciación real de la citada doble pareja de modificaciones, es el pasaje del primer al segundo esquema del *De Ecclesia*. El acercamiento a los temas eclesiológicos de los dos primeros capítulos del primer esquema, preparados por la Comisión Teológica Preparatoria (CTP) presidida por el Cardenal A. Ottaviani, prefecto del S. Oficio, se pone de manifiesto ya en una titulación que dice como sigue: *De Ecclesiae militantis*

⁷ Sin entrar en particularidades respecto a los recientes resultados del debate, de rasgos polémicos, sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II, nos parece que la afirmación de que el acontecimiento conciliar no se agota en los textos promulgados puede ser asumida como clave interpretativa, a condición de no disminuir el alcance efectivo del *corpus* documentario promulgado por el Concilio.

⁸ A menudo la eclesiología posconciliar se ha detenido en cuestiones demasiado puntuales, sin empeñarse en modo sistemático sobre algunos grandes problemas ilustrados o introducidos por el Concilio. Esto ha sucedido por motivos diferentes, como, entre otros, las dinámicas inéditas del magisterio y del gobierno eclesiástico; la fragmentación de consolidadas disposiciones institucionales de la Iglesia postconciliar; el emerger de un nuevo contexto que ha interpelado la comunidad creyente sobre otros frentes y la consiguiente concentración del pensamiento teológico sobre otros temas, etc.

natura (primer capítulo) y *De membris Ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem* (segundo capítulo)⁹.

La reciente publicación de la edición crítica de los dos primeros cuadernos del diario del P. Sebastián Tromp, SJ (secretario de la CTP) y de otra documentación complementaria, redactada de su puño y letra o hallada en fuentes de archivos de no fácil acceso, permite una más completa reconstrucción del *iter* de su redacción, caracterizado por múltiples encuentros informales y privados, por debates oficiales en seno de la CTP y de los otros organismos encargados de la organización del Concilio¹⁰.

La complejidad de los trabajos merecería ser investigada más ampliamente. Nos limitamos aquí a indicar tres temas sobre los que se concentra la discusión: la doble identificación de la Iglesia *societas* con el Cuerpo místico de Cristo y de la Iglesia Católica Romana con el Cuerpo Místico; la necesidad de la Iglesia para la salvación; el problema de la pertenencia eclesial, o bien de los miembros en sentido propio y de la unión *cum separatis*¹¹. La concentración sobre tales argumentos remite, por una parte, a la reflexión teológica coetánea¹² y, por la otra, a las peticiones expresadas por los obispos, que insisten masivamente, incluso de modo cuantitativamente diferente y con diferencias doctrinales y pastorales detectables en cada una de las áreas continentales¹³, sobre la doctrina del Cuerpo Místico, sobre el tema ecuménico expresado en los términos del regreso de los separados a la única verdadera Iglesia de Cristo (aquella católico-romana), sobre el correcto sentido y sobre las consecuencias del axioma *Extra*

⁹ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* [AS] I/I, 4, 12-22.

¹⁰ Cf. TROMP, S., *Konzilstagebuch mit Erläuterung und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission II. Vatikanisches Konzil (1960-1962)*, vol. I/1 – I/2, a cura di VON TEUFFENBACH, A., PONT. Università Gregoriana, Roma 2006. Jesuita, profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, el P. Tromp ha revestido, en el tiempo de la preparación del Concilio y de su desarrollo, una función institucional. La parte editada del diario cubre un lapso de tiempo que va de los principios de los trabajos de la Comisión Teológica Preparatoria (6 de junio de 1960) al 11 de octubre de 1962, fecha de apertura de los trabajos conciliares.

¹¹ Estos temas son ilustrados respectivamente en los artículos 6-7, 8 y 9-10 del primer esquema *de Ecclesia* (cf. AS I/I, 4, 15-19).

¹² A modo de ejemplo, se puede confrontar el pensamiento de S. Tromp, Y. Congar y K. Rahner (cf. TROMP, S., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, vol. 1: *Introductio generalis*, Univ. Gregoriana, Roma 1946 [cf. en particular 75-181]; CONGAR, Y., “Ecclesia ab Abel”, en: REDING, M. [ed.], *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1952, 79-108; RAHNER, K., “L'appartenenza alla Chiesa in qualità di membri secondo la dottrina dell'enciclica “Mystici Corporis” di Pio XII”, en: ID., *Saggi sulla Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1966, 53-181).

¹³ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, series I (Antepreparatoria), volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, partes 1-7.

*Ecclesiam nulla salus*¹⁴.

La perspectiva de la redacción de estos capítulos está configurada significativamente por la reiterada referencia al magisterio pontificio del papa Pacelli, con una particular atención a la encíclica *Mystici Corporis* ([MC] del 29 de junio de 1943) y al problema ecuménico, agudamente percibido por la mayoría como una dolorosa herida (*vulnus*) al Cuerpo Místico, que debía cauterizarse categóricamente exigiendo el retorno de los «separados» y negando el reconocimiento de alguna nota de eclesialidad a las otras comunidades cristianas¹⁵. Sin embargo, las posiciones asumidas en seno de la CTP, de la Comisión Central Preparatoria (CCP), de la Subcomisión de las enmiendas (SE) y del Consejo para la Unidad de los Cristianos, presidido por el cardenal A. Bea, no están del todo de acuerdo con tal cuadro de conjunto y ni siquiera son entre ellas homogéneas. Fuentes privadas, publicadas e inéditas, y la documentación oficial editada y recogida por Mons. Carboni, certifican posicionamientos diferentes, que hipotecan los trabajos conciliares posteriores.

1.2 El segundo esquema de *Ecclesia*

Las reservas anticipadas por la asamblea conciliar sobre el conjunto del primer esquema y de sus capítulos individuales son tan fundamentales que hacen imposible una simple enmienda del esquema. La reelaboración del texto, confiada a Mons. Philips, teólogo belga ya miembro del CTP, utiliza materiales diferentes: las intervenciones de los padres conciliares, los esquemas alternativos a aquel oficial, pero también elementos del primer esquema. Si la recuperación de aspectos del primer esquema son indicativos de una cierta continuidad con la anterior sistematización doctrinal, la atención a las *orationes* y a las *animadversiones* y a los textos no oficiales se pone más bien en la perspectiva de aquella discontinuidad que remite al “aggiornamento” doctrinal y pastoral¹⁶.

¹⁴ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, series I (Antepreparatoria), volumen II, *Appendix, Analyticus Conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt*, pars I, 35-80; pars II, 649-703. Cf también la sinopsis preparada por Mons. Parente, asesor del S. Oficio, y la lista de los *vota* de los diferentes teólogos (cf. TROMP, S., *Konzilstagebuch mit Erläuterung und Akten*, o. c., vol. I/2, 788-792. 885).

¹⁵ Es significativa la reacción frente a algunos artículos del cardenal A. Bea (cf. TROMP, S., *Konzilstagebuch mit Erläuterung und Akten*, o. c., vol. I/1, 159, 161, 163 *passim*; BEA, A., “Il cattolico di fronte al problema dell'Unione dei cristiani”: *Civ Catt* 1961 I, 113-129).

¹⁶ En tal sentido se puede releer la articulada intervención del cardenal L. J. Suenens en una reunión de la Comisión *De Concilii laboribus coordinandis* (23 de enero de 1963): si, por una parte, él afirma que el desarrollo de la materia del primer capítulo debería retomar aspectos del primero y del segundo capítulo del esquema precedente, por otro, pone también en evidencia algunas temáticas sobre las cuales el Concilio debe pronunciarse; entre ellas, en la perspectiva de una comprensión sacramental de la Iglesia, enumera la necesidad de

El esquema *De Ecclesia*, discutido en el segundo período conciliar, consta de cuatro capítulos. El primero, titulado *De Ecclesiae mysterio*¹⁷, «agit de mysterio Ecclesiae huiusque relationibus cum variis hominibus»¹⁸. El título declara la perspectiva del texto: presentar la Iglesia como objeto de fe y no solamente describirla «en su manifestación extrínseca»; articulado en tres secciones, el capítulo sigue un movimiento que parte de la fundación trinitaria de la Iglesia (cf. art. 2-4)¹⁹ y que, pasando por la ilustración de la realidad eclesial con imágenes de la Escritura y de la Tradición (cf. art. 5-6)²⁰, logra la descripción de la Iglesia peregrinante en la historia de los seres humanos. A ella «variis modis pertinent vel referuntur sive catholici, sive christiani non catholicis, sive in genere non-christiani seu omnes omnino homines»²¹ (cf. art.7-10)²². Estructurado en este modo, el texto, establece una relación entre tres sujetos: el Dios Uno y trino, la Iglesia y los diferentes sujetos religiosos, colectivamente considerados y determinados por su peculiar referencia a las tradiciones cristianas y religiosas.

Tal variación estructural debe ser completada indicando el uso de un léxico diferente con respecto al precedente²³ y además diversificado²⁴, la desaparición del tema relativo a los miembros de la Iglesia²⁵ y la inserción de un número dedicado a los no cristianos. La titulación de este último párrafo, *De non-christianis ad Ecclesiam adducendis*, introduce la relación de la Iglesia con los creyentes de otras tradiciones religiosas en la perspectiva de la misión eclesial; viene retomado sintéticamente el tema patristico *praeparatio evangelica*²⁶.

determinar en modo congruo el lugar que corresponde a la Iglesia en el proyecto salvador de Dios (cf. AS V/1, 90-96 *passim*).

¹⁷ Cf. AS II/II, 1, 216-228. Cf. también el comentario adjunto al texto; éste “praesertim structuram Constitutionis patefacere intendit, et indolem ac intentionem eius manifestare” (*ibid.*, 229).

¹⁸ AS II/II, 1, 229.

¹⁹ Cf. AS II/II, 1, 261s.

²⁰ Cf. AS II/II, 1, 217-219.

²¹ AS II/II, 1, 229.

²² Cf. AS II/II, 1, 220-222.

²³ A propósito de los otros cristianos, el art. 10 del primer esquema es titulado *Unio cum separatis*; el art. 9 del segundo esquema es precedido por el título *De nexibus Ecclesiae cum Christianis non catholicis*. Estas diferentes titulaciones se refieren a dos modos de entender las relaciones entre los cristianos: la primera la declina en los términos del regreso, la segunda la desarrolla más bien desde el reconocimiento de aquello que ya une. Tal perspectiva será recibida en LG.

²⁴ Cf. AS II/II, 1, 220s.

²⁵ En la *relatio* se afirma la intención de querer proponer solamente aquello que es absolutamente cierto, “et non dirimi quaestiones inter theologos controversas, puta de valore et estensione vocabuli “membri” (AS II/II, 1, 230s).

²⁶ Cf. AS II/II, 1, 221s.

Otro cambio con respecto al primer esquema está representado por la redacción del tercer capítulo, *De populo Dei et speciatim de laicis*²⁷, situado después de tratar sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, que se concentra en particular sobre el episcopado; éste se articulará en cinco párrafos, seguidos por una exhortación. El artículo introductorio n. 22 establece un nexo con los dos primeros capítulos del esquema «et statuit generale principium, cooperationis totius Populi Dei in universali missione Ecclesiae»²⁸; algunos aspectos de tal principio general son ilustrados en los artículos sucesivos, en los que se trata «de varietate membrorum in Ecclesia, de sacerdotio universali christifidelium, de vita et vario apostolatu laicorum, de eorum relatione ad hierarchiam»²⁹.

1.3 El «*textus emendatus*»

Perspectivas análogas, pero con variantes significativas, configuran la redacción del *textus prior* y del *textus emendatus*, cuyo análisis ocupa a los participantes al Concilio durante la segunda *intersessione* y en el tercer período conciliar. Tomando ahora en examen solamente el *textus emendatus*, se puede observar que la variante más evidente concierne a la nueva redacción del capítulo sobre el Pueblo de Dios y su colocación inmediatamente después de la presentación de la Iglesia como misterio³⁰. El sentido de esta doble modificación, que acoge además las indicaciones que emergieron al respeto en el segundo período conciliar³¹, está expresado claramente en la *relatio generalis*³², que enumera diferentes razones: una mejor distribución de la materia, la relación intrínseca entre la Iglesia misterio y la Iglesia pueblo de Dios, las relaciones entre los diferentes sujetos eclesiales (jerarquía, laicos, religiosos), la articulación de historia y escatología, etc. La quinta motivación subraya que así se obtiene más fácilmente un lugar «pro exponenda unitate Ecclesiae in cattolica varietate»³³, mientras que la sexta recuerda que esta colocación del capítulo sobre la Iglesia pueblo de Dios más correctamente (*rectior*) «statuitur perspectiva ad agendum de catholicis, christianis non-catholicis, universis hominibus (cf. antiquos nn. 8-9-10) [...]»³⁴, permitiendo además desarrollar la doctrina de *missionibus*.

De acuerdo con tales indicaciones, el esquema se enriquece con dos nuevos

²⁷ Cf. AS II/II, 1, 256-268.

²⁸ AS II/II, 1, 268.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. AS III/III, 1, 181-192.

³¹ Sobre la discusión a propósito de la Iglesia como pueblo de Dios, cf. MAZZOLINI, S., *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto "natura della Chiesa" – "missione della Chiesa" nell' "iter" della costituzione "de Ecclesia" (1959-1964)*, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 1999 (*Analecta Gregoriana* 276), 232-251.264-267.

³² Cf. AS III/III, 1, 209 s.

³³ AS III/III, 1, 210.

³⁴ *Ibid.*

artículos, que introducen (art. 13)³⁵ y concluyen (art. 17)³⁶ esta sección del segundo capítulo del *De Ecclesia*. El art. 13, *De universalitate seu catholicitate unius Populi Dei*, es casi un eje entre las dos partes del capítulo, la primera descriptiva del Pueblo de Dios en general, la segunda, más específica, relativa a los diferentes sujetos que se relacionan a la Iglesia y a los cuales se dirige el anuncio del Evangelio de la salvación. La *relatio* del n. 13 declara el objetivo del párrafo, localizándolo en la exposición de los principios de la unidad y de la universalidad del Pueblo de Dios, delineados «priusquam perveniatur ad describendos diversos modos, quibus homines cum Populo Dei connectuntur, nn. 14-16»³⁷. Diversidad y unidad son las dos palabras claves del artículo, declinadas como no opuestas y con referencia a las relaciones extra e infra-eclesiales. El art. 17, *De indole missionaria Ecclesiae*, ilustra *ex professo* la misión eclesial como pertinente a la naturaleza misma de la Iglesia.

Los art.14-15-16, introducidos entre la calificación universal y aquella misionera de la naturaleza eclesial, puntualizan las relaciones entre los diferentes sujetos, cristianos y religiosos, y el sujeto eclesial³⁸. Se retoma la organización del esquema anterior, pero se introducen también algunas diferencias. Ante todo, tales relaciones diferenciadas se comprenden con relación directa no ya a la Iglesia misterio, sino a la Iglesia Pueblo de Dios; leyendo tal dato a la luz de la parte final de LG 2, el texto parece aludir al hecho que la tipología diferenciada de relaciones atañe a la Iglesia en su realización histórica. En efecto, si en la historia las modalidades relacionales son descritas respectivamente en términos de la incorporación (católicos), de la unión (cristianos) y de la ordenación (los otros), en el cumplimiento escatológico estas se expresan por lo contrario con un lenguaje único e indiferenciado, el de estar reunidos. «*Tunc autem* –dice LG 2– [...] *omnes iusti inde ab Adam, “ab Abel iusto usque ad ultimum electum” in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur*».

Se debe observar que, si el lenguaje diferenciado de las modalidades históricas de relación a la Iglesia implica una gradualidad y comporta la individuación descriptiva de medios de realización específicos y peculiares, el *congregabuntur* sugiere, al contrario, la superación de tal gradualidad – sujeto colectivo de la acción expresada por el verbo *son*, en efecto, *omnes iusti inde ab Adam, «ab Abel iusto usque ad ultimum electum»* – y la completa consecución de la finalidad implicada por los susodichos medios de realización (*in Ecclesia universali apud Patrem*).

Se pueden señalar otras diferencias, más puntuales, que emergen de una comparación entre el artículo 16 del *textus emendatus*³⁹ y el artículo 10 del segundo

³⁵ Cf. AS III/III, 1, 186s.

³⁶ Cf. AS III/III, 1, 191.

³⁷ AS III/III, 1, 200.

³⁸ Cf. AS III/III, 1, 188-190.

³⁹ Cf. AS III/III, 1, 189s.

esquema⁴⁰; estas conciernen sea el título, sea la estructura misma del artículo, al que han sido añadidas algunas anotaciones, de no poca importancia del punto de vista de los contenidos. Por lo que se refiere al título, la modificación es clara: el *De non-christianis ad Ecclesiam adducendis* se abrevia, dejando la simple y genérica indicación del *partner* de la relación (*De non-christianis*)⁴¹; la segunda parte del título está reservada en cambio, con una ulterior modificación, al artículo 17 (*De indole missionaria Ecclesiae*), modificación que desplaza el acento de una finalidad de la misión eclesial (*ad Ecclesiam adducendis*) y lo coloca sobre la naturaleza misma de la Iglesia.

Desde el punto de vista de la estructura del artículo 16, se debe subrayar ante todo la añadidura inicial de una frase breve pero incisiva: se afirma, en efecto, que los que no han recibido todavía el evangelio «ad Populum Dei diversi rationibus ordinantur». La diferencia con el párrafo 10 del segundo esquema es interesante y llena de implicaciones, ya que el verbo *ordinantur* expresa una relación objetiva a la Iglesia, pero de ésta el Concilio no ofrece, ni siquiera en el texto promulgado, explicaciones ulteriores acerca del sentido y los modos de realización.

Sin embargo, un dato es seguro: el *ordinantur* está configurado por la diversidad, formalizada por un lenguaje positivo que remite a la relación de Dios con los seres humanos creados por Él; en efecto, el texto menciona en primer lugar a los judíos, luego a los musulmanes y por último a los otros, sea a los que conocen y reconocen al Dios Creador y los que buscan al Dios desconocido, sea a los que no han llegado todavía a un explícito reconocimiento de Dios⁴². Tal diversidad se puede encontrar también en el párrafo 10 del segundo esquema, pero la referencia es solamente a los judíos y a los que conocen y reconocen al Dios Creador o buscan al Dios desconocido «in umbris et imaginibus»; el párrafo 16 del *textus emendatus* indica otros dos sujetos: los musulmanes y los que «sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia ossequi nituntur».

El reconocimiento de una diversidad objetiva vuelve a proponer la categoría de la gradualidad, que entreteje los diferentes pasos de este texto, en el que se entrelazan temas decisivos como la salvación, los instrumentos de la salvación, la acción de la gracia divina en el mundo de los hombres y las mujeres, la misión de la Iglesia. ¿Cómo entender esta gradualidad? El texto no permite entenderla como un juicio necesariamente negativo sobre los otros, sino que lo utiliza más bien como criterio explicativo de las relaciones de la Iglesia y con la Iglesia y de los sujetos

⁴⁰ Cf. AS II/II, 1, 221s.

⁴¹ También el párrafo dedicado a los católicos ha sufrido una transformación análoga.

⁴² En el texto se entrelaza el tema de la salvación y de sus diferentes modalidades de realización, como también la acción de la gracia divina en el mundo de los hombres y las mujeres, que sin embargo no excluye la misión eclesial.

colectivos, a partir de elementos peculiares de las diferentes tradiciones religiosas. Observaciones análogas pueden ser hechas por lo que se refiere a los que todavía no reconocen a Dios, aunque la perspectiva asumida es aquella de la vida recta.

1.4 Algunas conclusiones...

De este análisis sumario emergen elementos que no solamente han marcado el debate conciliar a propósito de la naturaleza y la misión eclesial, sino que pueden ser desarrollados también en la perspectiva de la fundación y la profundización de la categoría del diálogo como elemento eclesiológico constitutivo. Me limito a señalar tres de ellos.

1. La puntualización de la noción de «Iglesia», por un lado, superando visiones parciales, cuyos puntos extremos podrían ser representados por una comprensión del perfil social de la Iglesia en términos absolutamente rígidos y, por otro, por aquella visión que diluye la naturaleza eclesial en una perspectiva mística de rasgos absolutamente difusos. El Concilio presenta en cambio la Iglesia como realidad comunal compleja y con referencia a la historia de la salvación y a la historia de los hombres y las mujeres
2. La valoración de la diversidad como condición de unidad, por analogía al misterio trinitario; tal diversidad, asumida en la perspectiva de la gradualidad, modula en sentido propio las relaciones de la y con la Iglesia a varios niveles: entre los diferentes sujetos eclesiales dentro de una Iglesia local y/o particular, entre las diversas Iglesias y la Iglesia universal, entre las Iglesias y comunidades eclesiales, con las otras tradiciones religiosas, con las culturas humanas y con los diferentes sistemas de pensamiento, también de los que no tienen a Dios como punto de referencia
3. La ilustración del perfil universal del papel de la Iglesia en orden a la salvación a la luz del binomio «diversidad» - «gradualidad»; fundamento de tal «catolicidad» es la voluntad salvadora universal de Dios, que actúa en la Iglesia (medio necesario, pero no exclusivo, ya que la gracia divina actúa también fuera de los confines de la Iglesia visible). El axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* es releído como afirmación de la necesidad de la Iglesia en orden a la salvación (cf. LG 14), es decir, como dato objetivo relativo a la relación entre la Iglesia y el proyecto de Dios y no como criterio de evaluación de la situación de los individuos en orden a la salvación.

En la perspectiva de LG 13-17, la presencia de la Iglesia en la historia de los hombres y de las mujeres puede ser correctamente comprendida solamente en la perspectiva de aquella salvación con relación a la cual ésta es signo e instrumento, no fuente originaria (cf. LG 2). Es una presencia configurada por la perspectiva de la relacionalidad no excluyente, respetuosa de la diversidad y de la gradualidad; ésta debe ser entendida en términos dialógicos, a ejemplo del diálogo salvador que

el Dios Uno y trino instaura con la humanidad.

2. *El diálogo como elemento constitutivo de la Iglesia. Algunas implicaciones*

En el proceso de recepción del Vaticano II, que fatigosamente (al menos en apariencia) se despliega en nuestra contradictoria contemporaneidad eclesial, las perspectivas puestas de relieve en la primera parte del artículo remiten en sentido general a una pregunta de fondo: ¿cuál Iglesia?; en sentido más específico, a una doble pregunta: ¿por qué la Iglesia dialoga? ¿Cómo dialoga la Iglesia? Intencionalmente estas dos preguntas son formuladas al indicativo, es decir, en la forma de la pregunta sobre un dato fundamental, que la praxis eclesial, verificable también en su perfil negativo, no determina en ningún modo en su esencia (en todo caso ésta incide en la búsqueda de las formas) y con el cual ésta debe confrontarse en un camino continuo de conversión y purificación.

2.1 *¿Qué Iglesia dialoga?*

El tema eclesiológico de fondo, sintetizado en la pregunta «¿cuál Iglesia?», remite al complejo modelo de Iglesia delineado por el Vaticano II; un modelo cuyas principales líneas de fuerza pueden ser localizadas en el ser misterioso de la Iglesia, en su calidad sacramental y en la historicidad del pueblo mesiánico de Dios⁴³. Las simplificaciones indebidas a propósito de la Iglesia, que a menudo se registran en sectores de la producción eclesiológica y pastoral, no dan razón del hecho de que la voluntad de presentar correctamente la verdadera naturaleza y misión de la Iglesia a todos, ha sido notable y reiteradamente afirmada por las asambleas conciliares; voluntad que determina y sostiene un complejo debate, en busca de una adecuada respuesta al interrogante «cuál Iglesia», recorriendo un cuádruple itinerario, marcado por cuatro preguntas relativas a: ¿qué es la Iglesia?, ¿quién es la Iglesia?, ¿por qué la Iglesia?, ¿cómo la Iglesia está presente entre los hombres y las mujeres?

El modelo eclesiológico sustancialmente de comunión de la LG, recibido de la tradición bíblica y patristica, es un modelo complejo, que no justifica lecturas exclusivamente unilaterales o absolutas y menos aún interpretaciones reducidas – como sería, por ejemplo, la comprensión de la Iglesia en clave meramente espiritual, puesta en contraposición a aquella social –, ante todo porque el lenguaje de comunión del Concilio remite a planos diferentes y concatenados entre ellos, y luego porque la noción de «comunión» debe ser asociada a otras, presentes en los textos conciliares, que la especifican desde perspectivas diferentes.

⁴³ Cf. NAVARRO LECANDA, A. M., “*Colloquium salutis*”..., 299-300. Cf. también LA DELFA, R. (ed.), *Comunione ecclesiale e appartenenza il senso di una questione ecclesiológica oggi*, Città Nuova, Roma 2002. Entre los aportes de la obra se señala en particular la de POTTMEYER, H. J., “Per un discorso eclesiológico sull’appartenenza: possibilità e limiti delle categorie conciliari”, 191-204.

«Comunión», en sentido eclesial, puntualiza la identidad de la Iglesia, individuándola en una red relacional compleja que justifica el ser de la Iglesia en la historia y su misión en el mundo. Tal red comunional comprende la relación fundamental de la Iglesia con el Dios Uno y Trino y las relaciones derivadas y necesarias, cuyos sujetos interactivos son: la Iglesia universal y las Iglesias particulares, cada Iglesia particular y aquellos que a ella están incorporados plenamente, la Iglesia católica y las otras Iglesias y comunidades eclesiales, la Iglesia y el mundo⁴⁴.

En tal perspectiva de comunión, es decisiva la elección de hablar de la Iglesia, delineando ante todo su ser misterio, tomar como punto de partida la afirmación de la «Iglesia como misterio», que instituye como preliminarmente necesaria la relación de la Iglesia al proyecto salvador de Dios. Hablar de la comunidad eclesial como misterio significa radicar su origen, permanencia y finalidad en el misterio trinitario (cf. LG 2-4) y en aquel cristológico (cf. LG 7-8). La Iglesia misterio, fruto de la voluntad salvadora del Padre, está penetrada por la vida de Cristo, cuya misión continúa. En ella actúa el Espíritu Santo que la anima y la vivifica, enriqueciéndola de todos los dones necesarios para proseguir en el camino al encuentro del Padre, en la espera de la llegada de su Señor y cabeza.

Igualmente decisivas resultan por consiguiente la condición sacramental de la Iglesia y su ser pueblo de Dios. Si la condición sacramental de la Iglesia subraya la relación de la Iglesia con el misterio del Dios Uno y trino y con la historia de los hombres y las mujeres, configurándolo como relación entre un sentido de custodiar y formas cambiantes en las cuales y con las cuales expresarlo y testimoniarlo, su calidad de pueblo de Dios pone más bien el acento sobre la presencia eclesial en la historia como realidad diferenciada y dinámica y sobre la articulación de historia y escatología.

Tal trinomio eclesial – Iglesia misterio, sacramento y pueblo de Dios – puntualiza pues, con acentuaciones diferentes, la realidad comunional de la Iglesia, delineándola como una compleja red de relaciones que, incluso en su sustancial diversidad, determinan la naturaleza y la misión eclesial en sentido esencial y delimitan sus formas de realización. Puntualiza, además, el reconocimiento efectivo de sujetos diferentes; en sentido más específico, implica el puntual reconocimiento de la especificidad de los sujetos eclesiales – femeninos y masculinos, ministeriales, laicales – como corresponsablemente partícipes de la vida y de la misión eclesial.

2.2 *¿Por qué dialoga la Iglesia? ¿Cómo dialoga la Iglesia?*

Del acento puesto sobre el perfil constitutivo esencialmente relacional de la comunidad de los hombres y las mujeres creyentes en Cristo, se sigue la relevancia de la palabra y del diálogo como modalidad que configura las relaciones no sola-

⁴⁴ Cf. KASPER, W., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 284-301.

mente en seno a las culturas y a las sociedades humanas, sino también aquellas intra y extra eclesiales. Asumiendo la categoría del diálogo en la perspectiva de su finalidad – o bien la instauración de relaciones paritarias entre sujetos diferentes, relaciones en las que la diversidad es, por analogía a las relaciones entre las Personas divinas, condición de comunión –, es necesario subrayar también que este presupone un efectivo conocimiento de los sujetos, mediado por la palabra.

Los ámbitos de tal mediación son múltiples, y por tanto el proceso de conocimiento recíproco se da en planos diferentes; a tal propósito baste pensar, por ejemplo, por un lado, a aquel de la comunicación que se da entre especialistas de una determinada disciplina y, por otro, a aquel de un más difuso compartir de la cotidianidad. En ambos casos, la palabra formalmente dicha o implícitamente vivida, asume un rol relevante en orden al conocimiento, también si es necesaria una prudente vigilancia, no para reducir la libertad del intercambio, sino para no ceder a la siempre inminente tentación de la *reductio ad unum* de lo que uno no es.

De por sí, el conocimiento que la palabra realiza no es suficiente. Dado que ésta permite conocer al otro en su fuerza y en su debilidad, en sus aspectos positivos y en su especular negatividad, al hablar y al conocimiento que de ello deriva consiguen resultados opuestos y contrapuestos, cuales el apreciar, el valorizar, el relativizar, etc., o, por el contrario, el manipular, el condicionar, el absolutizar, etc. Para que la palabra sea efectivamente instrumento de aquel diálogo que configura relaciones paritarias y asimétricas, hace falta que cada sujeto se cuestione sobre el por qué se habla con el otro y sobre el cómo se habla con el otro.

2.2.1 ¿Por qué se habla con el otro

En un horizonte fuertemente eclesiológico, el porqué remite inmediatamente al proyecto salvador de Dios, que puede ser sintéticamente entendido como oferta y posibilidad de comunión; remite, indirectamente, a la Iglesia, signo e instrumento de tal oferta y posibilidad para cada ser humano. En una perspectiva específica, la de la reafirmación de la validez del mandato misionero, Juan Pablo II ilustra la finalidad del diálogo entre las religiones, puntualizando ante todo que éste debe ser entendido «como método y medio para un conocimiento y un enriquecimiento recíproco» (*Redemptoris missio* (RM) 55) y luego precisando que éste «no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que “sopla dónde quiere”. Con ello la Iglesia trata de descubrir las “semillas del Verbo”, el “destello de aquella verdad que ilumina todos los hombres”, semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad» (RM 56).

Conocimiento, enriquecimiento recíproco, respeto a la obra del Espíritu en el ser humano, descubrimiento del Verbo Encarnado presente y operante en la

creación, dan razón del porqué del diálogo, no solamente de aquel interreligioso, que la Iglesia entabla con el otro. Complementaria a la profundización de estos elementos – en la que se cruzan conocimientos teológicos y no teológicos –, es la reflexión sobre el tema de la conversión, con referencia al porqué se dialoga. Se trata de un argumento escabroso, sobre el cual grava la hipoteca de un pasado no siempre transparente, que muchas veces se vuelve ocasión de polémicas estériles y, en algunos lugares, da lugar a situaciones violentas y exasperadas.

Para salir de los escollos de la polémica, probablemente es necesario precisar la acepción que se debe atribuir al término «conversión». «En la idea de conversión –se lee en el documento *Diálogo y Anuncio* (DA) 11– está siempre incluido un movimiento general hacia Dios “el retorno del corazón humilde y contrito a Dios, con el deseo de someterle más generosamente la propia vida”. De modo más específico, la conversión puede referirse también a un cambio de adhesión religiosa y, en particular, al hecho de abrazar la fe cristiana».

Según tal doble acepción, el tema de la conversión no está en oposición a la naturaleza dialógica de la Iglesia y tampoco a la praxis eclesial del diálogo, en cuánto, por un lado, reconoce, valorizando, la acción salvadora de Dios y de su gracia también fuera de los confines visibles de la Iglesia institucional⁴⁵; y, por otro lado, excluye de modo absoluto toda forma de coacción explícitamente declarada, la cuál pudiera resultar, por ejemplo, de una interpretación literal – por lo demás repetidamente condenada por el magisterio eclesiástico – del axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*⁴⁶, o implícitamente implicada, como pudiera ser, entre otras cosas, el solicitar o el ratificar tal pasaje como condición necesaria para una mejoría de la propia situación social o económica.

2.2.2 ¿Cómo se habla con el otro?

El cómo se habla con el otro remite más bien al tema de la alteridad de los *partner* en diálogo y, por lo tanto, a la diversidad como no excluyente, sino condición de la posibilidad de comunión. En tal horizonte, dos elementos son imprescindibles para una reflexión no prejudicial y para una praxis congruente: la individuación de aquello que determina en sentido propio (en este caso, en sentido eclesiológico) la diversidad y la importancia de la conciencia y del conocimiento que el otro tiene de sí.

⁴⁵ Cf., por ejemplo, LG 13.16.17; AG 7; GS 22.

⁴⁶ Cf., entre otros, RATZINGER, J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 365-389; SULLIVAN, F., *Salvation outside the Church? Tracing the history of catholic response*, Paulist press, New York – Mahwan N. Y. 1992; SESBOÛÉ, B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.

La reflexión sobre lo que determina en sentido eclesiológico la diversidad toma impulso del hecho que, si es indudable la presencia en los textos bíblicos y de los Padres – fundamentales y normativos para cualquiera reflexión sobre la Iglesia – de elementos socio-culturales no siempre fácilmente identificables e interpretables, que configuran las diferencias, es igualmente indudable el hecho que la determinación de la diversidad no se puede atribuir solamente a estos elementos. Baste pensar, desde el punto de vista antropológico, a la diversidad de género atribuible al proyecto de la creación del Dios Uno y Trino y, en la perspectiva eclesiológica, a la diversidad de los sujetos eclesiales sacramentalmente determinados.

La consecuencia más obvia de tal consideración preliminar es que una reflexión, fiel a la Revelación de Dios y a la historia de los hombres y las mujeres, que tiene por objeto la diversidad como condición de comunión, debe asumir como imprescindibles algunos datos, no tanto en su mera literalidad, cuánto más bien dinámicamente, es decir, problematizándoles en un contexto eclesial y humano que está siempre en devenir y en el que la Iglesia está llamada a discernir los signos de los tiempos.

Retomando brevemente algunos de estos datos, se puede observar que en las dos formas peculiares de alteridad antes mencionadas – la diversidad de género y la diversidad de los sujetos eclesiales –, el reconocimiento de una específica identidad, que no deriva originalmente de la relación que transcurre entre los dos sujetos (mujer-hombre; bautizado-ministro ordenado), y el reconocimiento de una fecunda relación, que actúa en el tiempo y en el espacio la obra salvadora de Dios, en su doble perfil de creación y de redención, son especulares. La relación entre sujetos diferentes presupone por lo tanto la diversidad como su condición *sine qua non*; presupone además una específica identidad de los sujetos en relación; ésta se realiza en un dinamismo fecundo, variamente configurado, cuyo hilo conductor es la comunicación de aquella vida que el Señor Jesús ha traído al mundo en abundancia (cf. *Gv* 10).

En lo que se refiere, en cambio, a la relevancia de la conciencia y del conocimiento que el otro tiene de sí, la reflexión puede ser conducida hacia pistas diferentes; señalamos aquí brevemente la vía del lenguaje, de no poca importancia en la relación dialógica entre sujetos diferentes. Asumir en serio la conciencia y el conocimiento que el otro tiene de sí, implica fundamentalmente el uso de un léxico positivo para declinar su identidad específica. Expresarse del otro como de quien no es algo o alguien implica la asunción de una perspectiva desde un ángulo distinto de lo que el sujeto es positivamente en sí mismo, que no toma en consideración la autoconciencia que el sujeto tiene y manifiesta de sí; se consigue de ello un reconocimiento inadecuado de aquella peculiar diversidad que constituye al otro en cuánto tal y de la propia consistencia personal, la cual dependería, por tanto, en último análisis, de su relación. Un lenguaje positivo presupone asumir como punto de partida la auto-comprensión que el otro tiene de sí; es un lenguaje respetuoso de

aquella diversidad que es *conditio sine qua non* de la alteridad: es un lenguaje que evita los límites opuestos de un hablar exclusivo y de un hablar inclusivo. El hablar exclusivo es homologante, reduce a uno lo que no es solamente uno; el hablar inclusivo, por lo contrario, compone sincréticamente las diversidades en una visión de igualdad ficticia.

2.3 En conclusión...

El proceso de recepción del Concilio Vaticano II está todavía lejano de su conclusión; aunque el contexto humano y eclesial ha cambiado profundamente, el acontecimiento conciliar marca en un cierto sentido un punto sin regreso y permanece por tanto como una referencia imprescindible también para la reflexión eclesiológica y para la praxis eclesial. No todas las cuestiones en agenda han sido tratadas del mismo modo ni integralmente, otros temas fundamentales han tomado cuerpo en las décadas que nos separan de la celebración del Vaticano II. Entre estos, se ha ido consolidando el tema del diálogo; introducido formalmente por la ES y recepcionado en el curso de los trabajos conciliares y en los documentos promulgados, éste se presenta hoy como tarea ineludible en términos, sea de la aclaración de sus contenidos y de sus metodologías (el diálogo no es un hecho espontáneo, que se puede dejar a la improvisación fantasiosa de pocos), sea de su formalización teológica y eclesiológica⁴⁷.

El análisis sumario de LG 13-17 es solamente una pequeñísima pieza de una más amplia reflexión; que permite, sin embargo, localizar elementos esenciales para una valorización de la categoría del diálogo como constitutivo de la Iglesia. Su doble perspectiva, universal y misionera, encuadra la temática fundamental de las relaciones de la y en la Iglesia, cuyas palabra-claves son la diversidad como condición de unidad y la gradualidad (palabra que no aparece explícitamente en los textos, pero que subyace al uso de un léxico diversificado para describir las relaciones de la Iglesia con la humanidad, aquí articulada en cuatro grupos: los católicos, los otros cristianos, los que adhieren a otras tradiciones religiosas, los que no reconocen a Dios y viven una vida éticamente correcta).

El perfil universal de las relaciones infra y extra eclesiales así esbozado, se apropia de la categoría del diálogo, aquí entendido como aquel diálogo salvador que Dios establece primero y gratuitamente con la humanidad. En este diálogo reside el origen de la Iglesia, en él se encuentra el sentido de la presencia eclesial entre los hombres y las mujeres, de él deriva la esperanza que el camino en la historia no sea privado de un final y de una finalidad. Nos parece que solamente en tal perspectiva se pueda asumir el diálogo como elemento constitutivo de la identidad eclesial;

⁴⁷ Con relación al diálogo entre las Iglesias, cf. MAFFEIS, A., “Chiesa in dialogo. Implicazioni ecclesiologiche del dialogo nella Chiesa e tra le Chiese”, en: *Modelli di Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2001, 95-135

una reflexión, en tal sentido, cuyas coordenadas están constituidas por algunas preguntas de fondo – ¿cuál Iglesia?, ¿por qué dialoga la Iglesia?, ¿cómo dialoga la Iglesia? – queda todavía abierta.