
Dimensión ecuménica del Vaticano II

The Ecumenical Dimension of Vatican II

RECIBIDO: 30 DE AGOSTO DE 2013 / ACEPTADO: 15 DE NOVIEMBRE DE 2013

José Ramón VILLAR

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
jvillar@unav.es

Resumen: El Concilio precisó la condición teológica de los cristianos separados y de sus Iglesias y Comunidades. Pero el significado ecuménico del Concilio atraviesa la entera tarea de renovación emprendida por Vaticano II, como presupuesto para la unidad. La renovación conciliar estuvo inspirada por el «principio de catolicidad» o capacidad de integrar todo lo auténticamente cristiano en la doctrina y vida de la Iglesia Católica. El principio de catolicidad tuvo aplicación especialmente en el ámbito doctrinal y teológico.

Palabras clave: Vaticano II, Renovación, Ecumenismo.

Abstract: The council defined the theological condition of separated Christians and of their churches and communities. However, the ecumenical significance of the Council pervades the whole task of renewal begun by Vatican II, as the basis for unity. The conciliar renewal was inspired by the «principle of catholicity» or capacity to integrate all that is authentically Christian into the doctrine and life of the Catholic Church. The principle of catholicity had particular application in the doctrinal and theological areas.

Keywords: Vatican II, Renewal, Ecumenism.

«Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el Sacrosanto Concilio Vaticano II». Con estas palabras proclamaba el Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 1, la intencionalidad ecuménica que Juan XXIII atribuyó al Concilio desde su anuncio.

La unidad cristiana había sido objeto de concilios anteriores, como los de Lyon y Florencia en relación con el Oriente cristiano, aunque con resultados efímeros. En siglos posteriores la preocupación por la unidad estuvo siempre vigente de una u otra manera entre los católicos¹. No obstante, la forma de alcanzar esa unidad se entendía como el simple retorno de los llamados «disidentes» a la Iglesia Católica de la que se separaron². Apenas se pensaba en la posibilidad de una unión corporativa con las Iglesias y comunidades separadas de Roma, a las que no se reconocía valor alguno³.

Unas palabras del célebre teólogo Martin Jugie sobre esta cuestión, reflejan la tesis común de la teología católica de la primera mitad del siglo XX: «Todas las Iglesias disidentes [se refiere el autor a las Iglesias Ortodoxas], precisamente en cuanto organismos religiosos, son totalmente inútiles en orden a la salvación; todavía más, han de ser consideradas como grandes obstáculos para la salvación e instrumentos de muerte, en cuanto retienen a los hombres lejos de la verdadera arca de salvación. Si bien pueden ser provechosas para aquellos de sus fieles que se encuentran en el error de buena fe y bien dispuestos, y les pueden comunicar la vida divina, esto sucede *per accidens*, es decir, en cuanto que, por disposición de la divina providencia, o también por positiva voluntad de la Iglesia verdadera, son asumidas en ciertos casos como mero instrumento o canal para otorgar dones espirituales. Pues por sí mismas (*ex se*) carecen de toda gracia espiritual que transmitan a las almas; todo aquello que retienen de los tesoros de la Redención manan de la Iglesia verdadera, y pertenecen a ella como bien propio»⁴.

¹ Vid. THILS, G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid: Rialp, 1965; ID., *El Decreto de Ecumenismo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968.

² Puede comprobarse el clima de los años previos al Concilio en AUBERT, R., *La Santa Sede y la Unión de las Iglesias*, Barcelona: Estela, 1959. También en BEA, A., *Pour l'unité des chrétiens. Problèmes et principes, obstacles et moyens, réalisations et perspectives*, Paris: Éditions du Cerf, 1963.

³ Habría que exceptuar el intento no oficial presente en las *Conversaciones de Malinas* (1921-1927) de avanzar hacia una unión «corporativa» entre la Iglesia Católica y la Comunión anglicana. Como es sabido, las conversaciones se interrumpieron a causa de la desconfianza interna surgida tanto entre los católicos como entre anglicanos.

⁴ JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris: Letouzey et Ané, 1926, vol. I, 39. Puede verse un buen estudio de los planteamientos teológicos previos al Concilio en CARLE, P. L.,

El razonamiento del autor es nítido: ciertamente es posible la salvación individual *en* las Iglesias y comunidades separadas de Roma; pero eso sucedería *per accidens*, y en realidad *a pesar de* ellas, porque por sí mismas (*ex se*) carecen de eficacia espiritual.

En breve, la Iglesia Católica, asentada en la pacífica posesión de la verdad, apenas se sentía interpelada por las posibles motivaciones y expectativas legítimas de los cristianos separados. De ellos se consideraba ante todo sus errores, los cuales había que refutar. Ante las rupturas cristianas, sólo cabía orar y trabajar para el retorno de los separados que individualmente o en grupos, movidos por la gracia divina y cayendo en la cuenta de su situación, regresaran al hogar del que salieron.

Este método de unidad, habitualmente llamado «unionismo», era promovido ciertamente con buena voluntad. Sin embargo, pronto dejó ver sus limitaciones para avanzar hacia la unidad visible. Con los presupuestos mencionados resultaba evidente la dificultad de acercamiento a las demás Iglesias y Comunidades cristianas. Además, y sobre todo, la teología católica más implicada en el Movimiento ecuménico del siglo XX puso de relieve la necesidad de honrar la verdad *completa* sobre los cristianos separados, y no sólo una parte de ella⁵. Todo lo cual requería abordar dos grandes cuestiones.

I

En primer lugar, la necesidad de precisar la condición eclesial de los cristianos separados y el valor teológico de sus Iglesias y Comunidades, cuestión que la teología previa concluía negativamente, como hemos dicho. El Concilio ofreció una valoración más positiva, sin renunciar por ello a la autoconciencia católica sobre la subsistencia (*subsistit in*) de la única Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica (LG 8)⁶. El tema es bien conocido, y aquí bastará sólo un simple recordatorio.

«L'œcuménisme de Vatican I à Vatican II: ou le passage des critères subjectifs (ignorantia invincibilis) aux critères objectifs (semina aut vestigia ecclesiae) d'appartenance imparfaite à l'Église», *Divinitas* 21 (1977) 133-190; 22 (1978) 5-40.

⁵ Una fuerte llamada de atención fue la de CONGAR, Y., *Chrétiens désunis: principes d'un œcuménisme catholique*, Paris: Éditions du Cerf, 1937. Contribuyeron también a una evolución de los planteamientos entre los católicos revistas como Irénikon, Istina, Catholica, o las semanas de oración por la unidad (P. Coutourier), u otras iniciativas ecuménicas de personas o grupos. No cabe olvidar, además, las experiencias de fraternidad y de conocimiento mutuo entre católicos, protestantes y ortodoxos con ocasión de los acontecimientos bélicos del siglo XX, los exilios forzados, etc.

⁶ No abordamos aquí el debate sobre la fórmula *subsistit in*; remitimos a VILLAR, J. R., «La Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia Católica (*Lumen Gentium*, n. 8)», *Teocomunicação* 42 (2012) 224-241.

El Concilio abordó la cuestión de la incorporación a la Iglesia según grados de comunión sacramental a partir del bautismo⁷. La Const. *Lumen Gentium* afirmó que «la Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro» (n. 15). Esto es así, explica el Decreto *Unitatis redintegratio*, porque los «justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y justamente son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia Católica» (n. 3). El bautismo «constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado», de modo que «quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia Católica» (*ibíd.*). Así pues, existe entre todos los bautizados una comunión real, aunque no plena, en gradación o intensidad mayor o menor según la condición de la Iglesia o Comunidad eclesial de pertenencia.

En efecto, en relación con la índole teológica de las Iglesias y Comunidades cristianas, el Concilio reconoció que «de entre el conjunto de elementos o bienes con que la Iglesia se edifica y vive, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia Católica» (*UR* 3). En otros lugares el Concilio enumeró algunos de estos *elementa Ecclesiae* o bienes de Iglesia (cfr. *LG* 15). Y concluyó: «Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad que fue confiada a la Iglesia Católica» (*UR* 3).

Nótese que el Concilio, cuando afirma que la virtud salvífica deriva de la plenitud de gracia y de verdad que se confió a la Iglesia Católica, coincide sustancialmente con la tesis teológica católica recordada al inicio. Según ésta la eficacia salvífica de las Iglesias y Comunidades separadas no deriva de ellas mismas (*ex se*) en cuanto separadas, sino que deriva de «todo aquello que retie-

Vid. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29-VI-2007).

⁷ *Vid.* RODRÍGUEZ, P., «Ordenación e incorporación a la Iglesia», en ID., *Iglesia y Ecumenismo*, Madrid: Rialp, 1979.

nen de los tesoros de la Redención», y que «manan de la Iglesia verdadera», lo que resumirá el Concilio en la fórmula *elementa Ecclesiae*. Pero el Concilio, además, completa la tesis, sin contradecirla: pues si la virtud salvífica que deriva de la Iglesia Católica alcanza a los cristianos separados en virtud de «todo aquello que retiene» su comunidad de pertenencia, no parece ajustado decir de modo absoluto que tales comunidades «carecen de toda gracia espiritual». Ciertamente, los elementos separadores carecen de fuerza espiritual; pero en cuanto esas Iglesias y Comunidades retienen elementos y bienes propios de la sacramentalidad católica, «el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación». Por tanto, el Concilio explicita con mayor claridad lo que ya apuntaba la tesis mencionada: tales comunidades, en palabras de Jugie, «son asumidas en ciertos casos como instrumento o canal para otorgar dones espirituales».

El Concilio afirmó todo lo anterior sin menoscabo de la fe sobre la unicidad de la Iglesia, pues el Decreto recuerda que «solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos. Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un solo colegio apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la tierra, al que tienen que incorporarse plenamente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios» (*UR* 3).

II

Además de esa primera cuestión, la segunda que afrontó el Concilio versaba sobre el modo de promover la unidad visible entre las Iglesias. No podía mantenerse vigente una actitud de simple espera del regreso de los que se marcharon. También la Iglesia Católica debía ponerse en camino hacia ellos. Este «ponerse en camino» requería, como primer paso, la renovación interna de la propia familia católica. La cuestión afecta directamente a nuestro tema. La dimensión ecuménica del Concilio del Vaticano II no se contiene sólo en los principios antes recordados sobre el *status* teológico de los cristianos separados y de sus Iglesias y Comunidades, aun siendo principios tan relevantes. Ofrece igual alcance ecuménico la renovación de la Iglesia Católica emprendida por el Concilio, como presupuesto para caminar hacia la unidad. No queremos decir que tal renovación estuviese orientada sólo a facilitar la unidad cristiana. Había también otras razones de peso para pro-

ceder a ella. Pero la motivación ecuménica gravitó indudablemente sobre el Vaticano II⁸.

Desde esta perspectiva ecuménica, la renovación conciliar estuvo inspirada por un principio formal que podemos llamar «principio de catolicidad». Recordemos que la teología de la primera mitad del siglo XX alcanzó una mayor comprensión de la propiedad que identifica a la Iglesia como la «Católica». La catolicidad es la capacidad de asumir todo lo verdaderamente humano en Cristo. Con mayor razón, la catolicidad es la capacidad de la Iglesia para integrar en su vida, praxis y doctrina todos los valores genuinamente evangélicos presentes en las comunidades cristianas separadas, también aquellos que provocaron en su momento las rupturas doctrinales porque fueron afirmados de manera unilateral y polémica, a veces no sin culpa de las partes implicadas.

Esta capacidad de integrar todo lo auténticamente cristiano en su hogar propio, nada tenía que ver con cesiones doctrinales o meros acercamientos tácticos hacia los demás cristianos. En cambio, implicaba que la Iglesia Católica dirigiese la atención a sí misma para llevar a cabo una renovación que debía consistir –afirmó el Decreto de Ecumenismo– «esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación» (n. 6). La profundización en el aspecto escatológico del Misterio de la Iglesia permitió superar la sospecha católica hacia todo intento de reforma interna. El Concilio comprendió que el Pueblo de Dios peregrina hacia la plenitud de las promesas de Dios y que la Iglesia todavía no manifiesta la perfección de su misterio. Mientras camina en la historia, está afectada por la debilidad y el pecado, «es santa, al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación» (LG 8).

⁸ Es significativa la *annotatio* de 24 de abril de 1965, durante la fase final del Concilio, que Pablo VI hizo llegar al card. Bea, entonces responsable del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, sobre cierto estado de ánimo entre algunos Padres conciliares (la nota llevaba por título: «Sobre el desarrollo del Concilio – Voces que corren»). En ella el Papa refiere: «Hay quien piensa que el Concilio está dominado excesivamente por la presencia de los “Hermanos separados” y de su mentalidad. El Concilio habría sufrido una disminución de su “libertad” psicológica. Parece que sea más importante agrandar a los Hermanos separados que cuidar la coherencia de la enseñanza de la Iglesia Católica. Los Concilios de Trento y del Vaticano I no parecen ejercer la debida autoridad sobre la orientación doctrinal del Concilio. La autoridad del magisterio eclesiástico se descuida en favor de las opiniones “progresistas”, que a menudo son protestantes o de tendencias irénicas y laicas» (AS, t. V, *Processus verbales*, pars III, 209). Ignoramos hasta qué punto compartía Pablo VI esa opinión, aunque el hecho de transmitirla al card. Bea prueba que, al menos, le concedía relevancia. También es fácil suponer que esta preocupación estuviera en el trasfondo de sus intervenciones personales en la redacción del Decr. *Unitatis redintegratio*. En todo caso, la nota ilustra la «dimensión ecuménica» del Concilio, si bien considerada desde la cautela y los riesgos que afortunadamente no se confirmaron, a nuestro juicio.

La fidelidad de la familia católica a su vocación suponía revitalizar en ella ciertos elementos de la vida cristiana algo preteridos en el pasado; requería abrir espacios a una legítima diversidad de tradiciones rituales, disciplinares y espirituales. Concretamente, la renovación implicaba que, si en la Iglesia Católica «algunas cosas –continúa el Decreto de Ecumenismo– fueron menos cuidadosamente observadas, bien por circunstancias especiales, bien por costumbres, o por disciplina eclesiástica, o también por formas de exponer la doctrina –que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe–, se restauren en el tiempo oportuno recta y debidamente. Esta renovación –concluye el Decreto–, tiene una extraordinaria importancia ecuménica» (UR 6).

El camino hacia la unidad cristiana reclamaba previamente que la Iglesia Católica, sin renunciar a su propia conciencia eclesiológica, favoreciese la *unitatis redintegratio* de los cristianos mediante la renovación interna. Por esta razón, muchas cuestiones tratadas por el Concilio que afectan a la vida de la Iglesia Católica tenían un alcance ecuménico: «muchas de las formas de la vida de la Iglesia, por las que ya se va realizando esta renovación –como el movimiento bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los laicos, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social–, hay que recibirlas como prendas y augurios que felizmente presagian los futuros progresos del ecumenismo» (UR 6).

Un lector atento puede identificar la recurrencia de esos y otros temas en los textos conciliares. Mencionemos algunos sin pretensión exhaustiva y mediante su simple enunciado. Por ejemplo, el tema de la Revelación, la Escritura y la Tradición; o el protagonismo dado a la Palabra de Dios, como ilustra la entera Const. dogm. *Dei Verbum* y la Const. *Sacrosanctum Concilium* sobre la Liturgia, que situó la «mesa de la Palabra» junto a la mesa eucarística (nn. 33, 35, 48, 51), y reconoció la presencia de Cristo en su Palabra proclamada y en la comunidad que ora y alaba a Dios (SC 7). La reforma litúrgica promovida por el Concilio tuvo también intencionalidades ecuménicas. Piénsese, por ejemplo, en el acento puesto en la relación fe y sacramentos. En el ámbito eclesiológico hay que subrayar la importancia de la noción de Pueblo de Dios, que puso la ontología bautismal como base común y previa a todas las diferencias en razón del ministerio y de los carismas. La llamada universal a la santidad y a la misión de todos los bautizados, que impide pensar en categorías de superioridad e inferioridad. La responsabilidad de los laicos en la Iglesia y en el mundo. El sacerdocio común de los fieles a cuyo servicio existe el sacerdo-

cio ministerial. El ministerio jerárquico comprendido en el seno del Pueblo de Dios. La infalibilidad magisterial como manifestación de la infalibilidad de la Iglesia y del sentido de la fe de los fieles unidos a sus pastores. El ministerio del sucesor de Pedro situado en el interior y a la cabeza del Colegio de sucesores. Las instituciones promovidas por el Concilio, como el Sínodo de los Obispos y el desarrollo de las Conferencias episcopales, así como la renovación del ministerio episcopal. Igualmente hay que mencionar el aprecio del Concilio por la idea de diálogo, bien sea en el interior de la Iglesia, bien sea entre católicos y no católicos, cristianos y no cristianos, creyentes e increyentes, en un clima de libertad. Es sabido que la Decl. *Dignitatis humanae* fue originariamente un capítulo del decreto de Ecumenismo, pues el tema de la libertad religiosa era una prueba convincente de la credibilidad de la Iglesia Católica ante los demás cristianos.

La recuperación práctica de estos y otros aspectos suponía expresar más plenamente la catolicidad. Su relevancia ecuménica se evidencia sobre todo en la promoción conciliar de la idea de comunión, enraizada en el Misterio eucarístico, según exponen la Const. *Sacrosanctum Concilium* (nn. 41-42) y la Const. dogm. *Lumen gentium* (n. 26). Encontramos una afirmación importante sobre las Iglesias Ortodoxas cuando el Decreto de Ecumenismo dice que «por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios» (UR 15). Una eclesiología de comunión también da cuenta de la unidad y de la diversidad en el seno del Pueblo de Dios (cfr. LG 13). La unidad no es uniformidad, sino comunión en la variedad de las Iglesias locales, representadas por sus obispos que «muestra admirablemente la indivisa catolicidad de la Iglesia» (LG 23). El Concilio menciona las Iglesias Patriarcales «que, dentro de la unidad de fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, gozan de disciplina propia, de ritos litúrgicos propios y de un propio patrimonio teológico y espiritual» (LG 23). El Obispo de Roma «preside todo el conjunto de la caridad, defiende las legítimas variedades y al mismo tiempo procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino que incluso cooperen en ella» (LG 13). «En virtud de esta catolicidad cada una de las partes presenta sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se aumentan con todos lo que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad» (LG 13). El Decr. *Orientalium Ecclesiarum* cuidó de preservar la riqueza del Oriente. El Decreto *Unitatis redintegratio* afirmó con rotundidad: «Este Sacrosanto Concilio declara que todo patrimonio espiritual y litúrgico, dis-

ciplinar y teológico, en sus diversas tradiciones, pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia» (n. 17). Una afirmación necesaria, porque, como reconoció el Decreto, «no siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es una condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión» (n. 16).

III

El principio de catolicidad tuvo otra importante aplicación novedosa en el ámbito doctrinal y teológico. Desde el inicio del Concilio, Juan XXIII señaló la importancia de distinguir entre el depósito de la fe y la formulación con que se expresa⁹. La distinción fue recogida en la Const. past. *Gaudium et Spes* (n. 62), y en varios lugares del Decreto de Ecumenismo (nn. 6, 14, 17). El n. 17 del Decreto la aplica en relación con la teología oriental: «Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada y en el reconocimiento y exposición de lo divino. No hay que sorprenderse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas, más bien que oponerse entre sí, se completan y perfeccionan unas a otras».

Esta catolicidad integradora, en la que se complementan las diversas perspectivas del Misterio cristiano, debe tenerse en cuenta en la reflexión teológica. En ocasiones sucede que el lenguaje, las categorías y conceptos de unos y de otros son diversos a la hora de expresar la fe común. Cabe subrayar más unos aspectos, sin por ello excluir otros igualmente verdaderos. Esta diversidad puede provocar equívocos a la hora de identificar los motivos reales de separación. Es necesario un discernimiento. Por eso, el Concilio advierte que «la manera y el sistema de exponer la fe católica no debe convertirse en modo alguno en obstáculo para el diálogo con los hermanos» (UR 11). Naturalmente el Concilio no minusvalora las diferencias doctrinales, que ciertamente existen, y denuncia un «falso irenismo» que las diluya hasta hacerlas desaparecer (cfr. UR 11). Pero señala a los teólogos que «al comparar las doctrinas,

⁹ JUAN XXIII, «Alloc. in Concilii Vaticani II inauguratione», *AAS* 54 (1962) 792.

recuerden que existe un orden o “jerarquía” de las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

Es sabido que esta afirmación tuvo gran resonancia en los medios ecuménicos¹⁰. El exégeta reformado Oscar Cullmann consideró este párrafo como el «más revolucionario no solamente del *schema de Oecumenismo*, sino de todos los esquemas del actual concilio»¹¹. Resulta una opinión excesiva, a nuestro juicio. Sería revolucionario que el Concilio afirmase la existencia de artículos fundamentales y no fundamentales, de unas verdades principales y esenciales, y otras secundarias y accidentales. Pero el Concilio no dice tales cosas, y la fórmula «jerarquía de verdades» no tiene que ver con esas distinciones que planteaban las polémicas entre teólogos protestantes y católicos en siglos pasados.

Obviamente el Concilio tampoco dice que existan unas verdades más verdaderas que otras. El texto conciliar pone entre comillas el término «jerarquía» para señalar que no se usa en su sentido literal de gradación superior o inferior. Como las verdades reveladas son todas igualmente verdaderas, tendría escaso sentido hablar de jerarquía o gradualidad en el plano de la verdad revelada. En tiempo posterior al Concilio, en los diálogos en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias, se ha podido precisar, por ej., que «cuando alguien responde plenamente en la fe a la autorrevelación de Dios, acepta esta revelación como un todo. No se trata de seleccionar o elegir entre lo que Dios ha revelado (...). Por consiguiente, no hay grados en la obligación de creer todo lo que Dios ha revelado»¹².

Con todo, hay que reconocer que la palabra «jerarquía» ha provocado equívocos innecesarios. Sobre todo ha distraído la atención de la idea principal del texto, que es la de orden, *ordo*, que el Concilio pone en primer lugar: *ordinem seu «hierarchiam» veritatum*. Es el «orden de las verdades» lo que el Vaticano II recuerda a los teólogos católicos, en continuidad con la idea de *nexus mysteriorum* de que habló el Concilio Vaticano I en la Const. dogm. *Dei Filius* en 1870. La palabra jerarquía quiere ser una aclaración ulterior de la pa-

¹⁰ Cfr. IZQUIERDO, C., «La “jerarquía de verdades”: su recepción en el ecumenismo y en la teología», *Scripta Theologica* 44 (2012) 433-461.

¹¹ «Comments on the Decree of Ecumenism», *Ecumenical Review* 17 (1965) 93-94.

¹² JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Notion of «Hierarchy of Truths», An Ecumenical interpretation, «Faith and Order Paper»*, n° 150, Genève: WCC Publications, 1990, 20.

labra orden, aunque cabe preguntarse si un término que no se usa en su rigor literal es realmente útil para aclarar el concepto principal que pretende explicar. A mi juicio, sería conveniente retornar a la idea de «orden»: existe un «orden de las verdades», es decir, unas verdades están vinculadas a otras centrales que las iluminan¹³. Los aspectos particulares de la verdad revelada son inteligibles en la conexión interna del Misterio cristiano en su conjunto. Por ejemplo, los dogmas marianos de la inmaculada concepción de María y su ascensión corporal al cielo están vinculados a su maternidad divina y, en definitiva, al misterio de la Encarnación del Hijo. Esto nada tiene de revolucionario. Santo Tomás de Aquino diferenciaba dos categorías entre las verdades de fe: las verdades de fe *directe, per se* en razón de su contenido, concretamente el misterio de Dios y de la Encarnación; y las verdades de fe *indirecte, in ordine ad alia*, que están vinculadas a esos misterios fundamentales.

Esta conexión orgánica del Misterio cristiano a partir de sus verdades centrales ha prestado grandes servicios como método para los diálogos oficiales llevados a cabo en las décadas posteriores al Concilio Como es sabido, el programa de los diálogos ecuménicos ha partido habitualmente de los misterios centrales de la fe, en los que se encuentran con frecuencia las raíces de los acuerdos o desacuerdos puntuales. Estos diálogos han constatado la fe compartida¹⁴. En la actualidad parece que ha llegado el momento de afrontar serenamente las diferencias¹⁵.

* * *

Como he querido ilustrar, la dimensión ecuménica del Concilio Vaticano II no se agota en las afirmaciones específicas de sus documentos relativas a los cristianos separados, y a sus Iglesias y Comunidades. El entero Concilio y su obra renovadora posee una intrínseca significación ecuménica, que se mantiene vigente en la actualidad.

¹³ Cfr. CARDONA, C., «La jerarquía de las verdades y el orden de lo real», *Scripta Theologica* 4 (1972) 123-144.

¹⁴ Cfr. KASPER, W., *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander: Sal Terrae, 2010. Pueden consultarse los documentos de diálogo en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, t. I 1986, t. II 1993.

¹⁵ Vid. las propuestas de KASPER, W., *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Madrid: Cristiandad, 2008.

Bibliografía

- AUBERT, R., *La Santa Sede y la Unición de las Iglesias*, Barcelona: Estela, 1959.
- BEA, A., *Pour l'unité des chrétiens. Problèmes et principes, obstacles et moyens, réalisations et perspectives*, Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- CARDONA, C., «La jerarquía de las verdades y el orden de lo real», *Scripta Theologica* 4 (1972) 123-144.
- CONGAR, Y., *Chrétiens désunis: principes d'un œcuménisme catholique*, Paris: Éditions du Cerf, 1937.
- GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, Salamanca: Universidad de Salamanca, t. I 1986, t. II 1993.
- IZQUIERDO, C., «La “jerarquía de verdades”: su recepción en el ecumenismo y en la teología», *Scripta Theologica* 44 (2012) 433-461.
- JUAN XXIII, «Alloc. in Concilii Vaticani II inauguratione», *AAS* 54 (1962) 792.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, vol. I, Paris: Letouzey et Ané, 1926.
- KASPER, W., *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander: Sal Terrae, 2010.
- RODRÍGUEZ, P., *Iglesia y Ecumenismo*, Madrid: Rialp, 1979.
- THILS, G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid: Rialp, 1965.
- THILS, G., *El Decreto de Ecumenismo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968.
- VILLAR, J. R., «La Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia Católica (*Lumen Gentium*, n. 8)», *Teocomunicação* 42 (2012) 224-241.