

A PROPOSITO DEL PROYECTO DIALOGICO CONCILIAR. UNA EVALUACIÓN PROSPECTIVA

JOSE A. RODRIGUEZ ROCA
CENTRO TEOLOGICO DE LAS PALMAS

La actitud y la orientación dialogante son una de las grandes constataciones del significado del Concilio Vaticano II. Por eso, intentar tres décadas después realizar una evaluación, que no se quede en lo puramente constataador, supone afrontar la ultimidad misma del tema, en cuanto que “el diálogo acerca del diálogo debe ser... el primer tema de conversación”⁽¹⁾. Para ello, después de fijar las grandes líneas trazadas por el proyecto del Concilio y delimitar la estructura antropoteológica del diálogo, realizaremos desde esas claves, un discernimiento de los logros y deficiencias que estos años los posicionamientos eclesiales en el diálogo nos han mostrado. Todo ello orientado en un intento de proponer unas orientaciones prospectivas⁽²⁾, que realicen una mejor adecuación entre la praxis y la teoría que sobre el diálogo eclesialmente se sostiene.

(1) K. RAHNER, *Sobre el diálogo en la sociedad pluralista*, en *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1969, 46.

(2) De *prospectus* y *prospicere*, un mirar y examinar que se refiere al futuro, como el arte de imaginar y, así, poder actuar sobre el mismo. Cf. *Diccionario de la Lengua Española* II, Madrid 1984²⁰, 1113.

1. EL PROYECTO CONCILIAR

Describir las líneas del proyecto dialógico Conciliar, implica remontarnos al hito que supuso el llamamiento al *aggiornamento* de Juan XXIII y su orientación para el diálogo, que M.D. Chenu señalaba cuando afirmaba que “en el pensamiento y la acción de Juan XXIII hay un denominador común: el sentido del *diálogo*”⁽³⁾. Esa perspectiva fue continuada por la presentación programática de Pablo VI en su primera carta encíclica *Ecclesiam suam*⁽⁴⁾ del 6 de agosto de 1964, por la cual el diálogo constituiría el proyecto que caracterizaría su misión apostólica (ES 62). Ese objetivo partía del convencimiento de la “actitud de dialogante que la Iglesia católica debe hoy adoptar... pronta para sostener el diálogo con todos los hombres de buena voluntad dentro y fuera de su ámbito propio” (ES 87). Consciente de las múltiples formas (ES 79) y de la diversidad de espacios de diálogo (ES 91.100.102.106): lo humano, los que no creen en Dios, los cristianos separados y en el interior de la misma Iglesia Católica.

En este contexto, la relación con el mundo no debe ser la de un apartarse, ni un atematizar sus males, ni siquiera intentar influir sobre él con un dominio teocrático, sino que la mejor forma de relación es la actitud dialogante (ES 72). Además, ese diálogo no debe darse de una manera “uniforme sino adaptado” a la realidad (ES 72), tal como el mismo diálogo de salvación ha procedido normalmente por grados de desarrollo sucesivo (ES 71). Esta fué, asimismo, la tarea que se propuso como “objeto de especial y amplio estudio por parte del concilio” (ES 61).

Desde este posicionamiento, el Concilio trazó su orientación, recogiendo la sugerencia expresada en el número 91ss de la *Ecclesiam suam* sobre los ámbitos de diálogo (GS 92). Pero en el mismo es entendido de forma expansiva, invirtiendo el orden de los ámbitos, pues partiendo del seno de la Iglesia, pasando por los hermanos no unidos en plenitud, accede a los no creyentes, para no excluir a nadie, ni siquiera a los que persiguen a la Iglesia.

El diálogo en el interior de la misma Iglesia (cf. ES 106ss), del cual el mismo Concilio constituía su expresión mas significativa, se proponía como la señal de fraternidad de la Iglesia, lo cual a su vez, permitiría y consolidaría el mismo diálogo (GS 92). El diálogo constituiría un componente fundamental del ministerio sacerdotal (OT 10.15s.19; AG 34) y del laicado (AA 14.27.29; AG 11).

(3) Citado por Y.M.J. CONGAR, *Cristianos en diálogo*, Ed. Estela, Barcelona 1967, 60.

(4) Cf. *Litterae Encyclicae* AAS 56 (1964) 609-659. Ya en el mismo discurso de la Ceremonia de Coronación del 30 de junio de 1963, declaraba la intención de "proseguir el diálogo iniciado". Sobre el impacto y la bibliografía que su postura generó, véase VV.AA., *El diálogo según la mente de Pablo VI*, Ed. B.A.C., Madrid 1968.

En lo que respecta al diálogo con hermanos separados, se expresó mediante el Decreto *Unitatis redintegratio*, por medio del cual quedaba consagrado el movimiento ecuménico.

En cuanto al diálogo con otras religiones, se hizo con la Declaración *Nostra aetate*⁽⁵⁾. En ella se expresó la apertura de horizontes que supuso la discusión sobre el sentido del “ecumenismo”, abrió un camino de diálogo fraterno y a la cooperación (NA 2.4), sobre la base de la unidad de la humanidad y nueva visión de las religiones: lo que “hay de verdadero y santo” (NA 2).

Por último, el diálogo con el mundo se plasmó en la Constitución *Gaudium et spes* como sincero diálogo con los no creyentes (GS 21.29), pues “quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro., deben ser también objeto de nuestro respeto y amor” (GS 28), como presupuesto para el diálogo.

2. ESTRUCTURA ANTROPOTEOLÓGICA DEL DIALOGO

Las líneas trazadas por el Concilio supusieron y proyectaron, en primer lugar, una antropología del diálogo, no “lejos del pensamiento personalista actual” (*UUS* 28).

La primera cuestión que surge es el tema del sujeto con el que se quiere entablar el diálogo⁽⁶⁾. La vía personalista, donde se parte de la experiencia de la irrupción del otro, entendido no de forma genérica, sino como persona, como una manera no-objetal de designar al sujeto del discurso y constituirle como tal⁽⁷⁾. Es la presencia irreductible del otro, que establece una relación de proximidad, la que viene determinada por la estructura esencialmente abierta de la persona y que conlleva el concepto de alteridad personal.

Así, con el intercambio de palabras se muestra la dependencia de cada uno respecto al otro (M. Merleau-Ponty). Con la comunicación, la alteridad y el lenguaje se articulan entre sí en la correlación de subjetividades. El diálogo surge, entonces, como una forma de relación inter-subjetiva. De la categoría de interlocutor brota la persona del otro en tanto que es sujeto de destinación. La estructura de ese diálogo es aprehendida desde la categoría de “encuen-

(5) Para el estudio de la Declaración, véase I.M^a SANS, *Hacia un diálogo religioso universal*, Eds. Mensajero, Bilbao 1992.

(6) Cf. F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Presses Universitaires de France, Paris 1979.

(7) No solamente por el lenguaje performativo, de forma que al ser enunciado realiza un determinado tipo de acción (cf. L. LADRIERE, *La performatividad del lenguaje litúrgico: Concilium* 82 (1973) 215-229), sino sobre todo, por la misma realidad ontológica del otro.

tro” (M. Buber⁽⁸⁾) en la subitaneidad, la novedad y la gratuidad, las cuales nos introducen en una “dialéctica dialógica”⁽⁹⁾. Esta, se orienta en la empatía, como la identificación en recíprocas instancias y aspiraciones.

Conscientes de que la unificación no es objetivo, sino que es el aprender a vivir en el conflicto de las interpretaciones, en la confrontación dialógica, como medio y realización de la relación. Pues la comunicación supone un nivel instrumental, objetivo-gnoseológico y otro expresivo, representativo-axiológico, donde se producen las constantes interacciones de unos modelos sobre otros, modificándose e influyéndose en las dinámicas de transacción. El mero hecho de la comunicación implica una razón comunicativa común a todas las racionalidades y, por tanto, una “ética comunicativa”⁽¹⁰⁾.

La antropología del diálogo se encuentra en la base de una teología dialógica, una teología del otro (Y. Congar). Esta parte de la comunicación del propio ser de Dios, quien es radicalmente Otro, al ser humano realizada en el acto creador. Dios lo hizo respecto a sí mismo, a su imagen (Gen 1,26s), y respecto a los otros como “semejantes” (Gen 2,18.20, cf. SRS 39). Y, además, como expresión histórica de la relación eterna que mantiene con su Hijo, constituyéndole verdaderamente como otro. Esta dimensión se ve distorsionada y lesionada por el pecado, pero también abierta en la misma dinámica histórica de su trascendentalización por la redención de Jesucristo. El diálogo, pues, pretende ser manifestación y referencia del mismo diálogo trinitario, no sólo en el ser trascendente de Dios, sino incluyendo su dimensión dialógica inmanente. En la encarnación Dios asume este mundo y este tiempo con sus signos, en una dinámica de apertura a la irrupción de su propia novedad en el otro.

El mismo Jesús ante el pluralismo de opciones de su época, reconoce lo bueno que hay en ellas y denuncia lo inhumano que manifiestan. A la vez, Dios es revelado por él como principio de libertad, de comunicación y de comunión entre los hombres. Jesús anuncia el reinado de Dios que transforma los esquemas de relación entre los hombres. Así inserta a cada uno en su medio y en su tradición, aunque en la acogida del Reino (humanización en

(8) Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Argentina 1979. Para una descripción de la búsqueda fenomenológica de la amistad, véase CH. SCHÜTZ - R. SARACH, *El hombre como persona*, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis II/II*, Cristiandad, Madrid 1969, 716-734.

(9) Cf. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1991, 227ss.

(10) Cf. J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1985; pasando del modelo de “esto es o no es así” al de decir algo a alguien de forma que lo comprenda, reconociendo la función participativa del intérprete, así como del mismo otro. Además, la interacción de un tercero supone la posibilidad de objetivar esa intersubjetividad.

apertura trascendente: Mc 2,11;5,18s;7,30;8,26), a otros oferta el seguimiento (Mc 1,17), sin entrar en la conciencia de nadie, pues Jesús nos prohíbe el juicio interno (Mt 7,1s par.).

Como consecuencia de todo esto, el otro es considerado como sujeto teologal, como interlocutor en la historia de la salvación, e implica, por tanto, un respeto al otro y a su ritmo como punto de partida (RH 11). El diálogo se revela como una dimensión de fe (Hch 4,20) y, por eso, constituye un lugar teológico. En el otro como prójimo, se nos ofrece Dios mismo como don permanente.

El diálogo no suprime el testimonio cristiano, pues no es supresión de la preguntas por la verdad, sino que al contrario, se mueve hacia ella (GS 92). Si por un lado, la búsqueda de la verdad exige la apertura a donde ella se encuentre, reconciliándola con gratitud como actuación libre del Espíritu (Jn 3,8; GS 92), por otro, reclama la aportación generosa de la verdad que uno puede ofertar desde su propia identidad (RH 6). Pues, sin diluir la propia identidad, el diálogo al tender a la verdad, cuestiona las propias conceptualizaciones y realizaciones. Así la testificación debe ser con la vida, con el compromiso por la justicia, con la reflexión intelectual y, sobre todo, con el intercambio de experiencias. En definitiva, el diálogo en el cristianismo es tanto una actitud como un método⁽¹¹⁾.

3. EVALUACION DEL PROYECTO

1. Posicionamiento eclesial en el diálogo.

El término *Colloquium*⁽¹²⁾ (*cum-loqui*, “hablar con”), es utilizado por el Concilio 37 veces, de las cuales aparecen 11 en GS y 6 en AA, mientras que el de *dialogus* (*dia-logos: dia-legomai*, “a través de-yo hablo”) lo es 28 veces, de las cuales 12 en UR, 6 en GS y 6 en AG. En cambio, la *Ecclesiam suam* usaba exclusivamente *colloquium*. El diálogo no es hablar contra (mentir: Mt 5,11), no es charla-tanería (1Tim 5,13; 3Jn 10), ni es polémica donde no se acepta al otro, sino que se atiende exclusivamente a defender las propias posiciones. El diálogo es más que conversación, el cual se ordena a la difusión de la verdad, superando al coloquio que lo hace en la línea de comunicación de ideas abstractas. Por eso, el diálogo debe ser el presupuesto para el coloquio (RH 11), pues solamente desde la toma de conciencia de la intersubjetividad se posibilita la mejor comu-

(11) Cf. J. BOSCH, *Evangelización y encuentro con "el otro"*: Ciencia Tomista 3 (1990) 553-569.

(12) Cf. X. OCHOA, *Index Verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967; G. GIRARDI, *Fenomenología del diálogo. Introducción*, en *El ateísmo contemporáneo I*, Cristiandad, Madrid 1971, 64-88.

nicación.

El Concilio supuso, según expresión de R. Garaudy, que “a la época del anatema sucede la época del diálogo”⁽¹³⁾, siendo, por ello, caracterizado como un “concilio del diálogo”. Aunque también preguntándose sobre “¿qué límites canónicos se impondrán a este diálogo?”⁽¹⁴⁾ Para la apertura de ese proyecto, el Concilio presentó un modelo programático por niveles de diálogo⁽¹⁵⁾ que respondía a un esquema de círculos concéntricos, en el cual la Iglesia se sitúa en el epicentro de la realidad, realizando una distinción profunda entre ella misma (*ad intra*, ref. *Lumen gentium*) y el mundo exterior (*ad extra*, ref. *Gaudium et spes*), y no totalmente articulada entre sí. Por esto, en y por el Concilio, la Iglesia se centró primeramente sobre sí misma, para, en un primer momento, emprender la tarea de la autorenovación y, en un segundo momento, presentarse con nuevo rostro ante el mundo. La Iglesia fue el tema central del Concilio, pero, ¿desde dónde se sitúa y habla? ¿en el centro del mundo, en su cúspide? Claramente no lo hace desde la periferia del mismo. La Iglesia se situó hacia dentro, pero en cuanto sintiéndose que tiene la misión de ser enviada, lo hace hacia afuera ¿Pero en qué medida es posible una renovación sin salir de sí misma? ¿cómo buscarse a sí misma sin hacerlo en el mundo? Por eso, J.B. Metz denominó a la orientación que se abría con ello: “narcisismo eclesiológico”.

Para que sea verdad que “la Iglesia no es una realidad replegada sobre sí misma, sino permanente abierta”⁽¹⁶⁾, más allá de su puro carácter declarativo, tendría que no sólo superar posicionamientos eclesiocéntricos, sino, incluso, entablar un diálogo que rompiera tanto la asimetría de la conversación como de la misma relación. Lo cual se contradice con determinadas comprensiones y actitudes de la afirmación que se hace de que la plenitud, que nadie más posee, reside en la Iglesia Católica⁽¹⁷⁾. Este planteamiento expresa la concepción de la Iglesia como Sociedad perfecta⁽¹⁸⁾, aunque introduciendo unas nuevas claves. La consecuencia de tal concepción es que el diálogo funciona, muchas veces, como un simple medio pastoral. Es entendido de una forma funcional para alcanzar los objetivos de la evangelización o como un medio de

(13) R. GARAUDY, *Del anatema al diálogo*, Sígueme, Salamanca 19802, 36.

(14) Ibidem, 31. No es aquí el caso, de un evaluar el proyecto que Pablo VI se trazó en la *Ecclesiam suam*, tal como lo hace J.L. MARTIN DÉSCALZO, *El Concilio de Juan y Pablo*, B.A.C., Madrid 1967, 180-184, sino en su perspectiva global.

(15) Tres de los niveles propuestos de diálogo, se tradujeron institucionalmente en la creación de los Secretariados para la unidad, para las religiones no cristianas (que en 1988 se transformó en el Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso) y para los no creyente.

(16) Congregación para la Doctrina sobre la fe, Carta *Communiois* notio: AAS 85 (1993) 840, y citado por Juan Pablo II en *Ut unum sint* 5.

(17) Cf. LG 8; UR 3; UUS 14.86; véase la orientación plasmada en una revista como *Verbo* de la Fundación Speiro de Madrid.

(18) Cf. P. GRANFIELD, *Auge y declive de la "Societas perfecta"*: Concilium 177 (1982) 10-19, donde se cita la declaración de K. Wojtyla, *Acta synodalia II*, 3,155-156 en esta línea.

adaptación a las actuales circunstancias. En ambos casos estaríamos ante una instrumentalización del diálogo.

El diálogo no puede ser una táctica para ganarse simpatías, ni siquiera un mero recurso para suscitar las cuestiones profundas. No es una actitud táctica, ni tampoco un bilingüismo, donde las dos visiones se yuxtaponen, como el teologismo que cree que su comprensión es la única que se adecua a la realidad y a la verdad. Pues, a la larga, ambas terminan por enfrentarse o vaciarse la una en la otra.

La Iglesia tendrá que estar abierta lealmente al diálogo, constructivo y efectivo (Puebla 5.62.882), si no quiere que la institucionalización del diálogo termine en su rutinización.

Reconociendo las dificultades por una educación autoritaria recibida, por el miedo al cuestionamiento de la propia identidad elaborada y por la inseguridad ante las exigencias epistemológicas del mundo contemporáneo. Máxime, cuando las concepciones particulares son percibidas como formando parte de la fe evangélica. Tras ello se encuentra la pervivencia de posicionamientos que buscan, sobre todo, la delimitación diferencial (nosotros/ellos), la crítica distanciadora donde se prima más la defensa que el diálogo. Si las posturas antagónicas no han sido excluidas, se hace imposible el diálogo desde posicionamientos hegemónicos a los cuales ha estado acostumbrada la Iglesia por su dominio cultural.

Solamente es posible una auténtica apertura cuando conscientemente se asume el “fomentar una actividad más sencilla, humilde y autocrítica en la Iglesia y en los cristianos como condición para el diálogo” (Puebla 887).

2. Ámbitos de diálogo.

Partiendo del esquema determinado por el Concilio, debemos atender al menos a los tres niveles o ámbitos fundamentales del diálogo, posteriormente reconfirmados por el número 4 de la carta encíclica *Redemptor hominis*: el diálogo con el mundo, el ecuménico y el interno a la propia Iglesia.

En el primer ámbito, el diálogo con el mundo, observamos algunas de sus constataciones positivas: la presencia en las instituciones mundiales, la profunda participación de cristianos e instituciones en todos los ámbitos de la realidad, la relevancia del diálogo entre “cristianos y marxistas”⁽¹⁹⁾. A nivel

(19) Aunque constituyó un proceso difícil de diálogo, fue dando sus frutos hasta la apertura alemana (Programa Godesberg 1959), española (1967-75). Un distanciamiento define la nueva situación (Programa 2.000). Sobre el tema véase J. GIRARDI, *Diálogo, revolución y ateísmo*, Sígueme, Salamanca 1971.

Español señalar la tarea del Instituto Fe y Secularidad, el Foro del hecho religioso o Cuadernos para el diálogo.

Por otro lado, realizamos un diagnóstico negativo, respecto a ese diálogo, sobre todo, cuando se ha promovido la separación tajante⁽²⁰⁾, el contraste, y hasta el contra ataque a la sociedad actual. La nueva orientación de búsqueda de la presencia confesional, de defensa del estatuto de las instituciones eclesiales, de nuevos movimientos de presencia, con el reclamo a la remoralización, hacen que el posicionamiento neoconservador de reconstrucción católica, se convierta en una corriente oficial dominante. Pues a una orientación hacia dentro de la Iglesia, se une a otra forma de concebir las relaciones con el mundo, tal como lo expresa la valoración O. González de Cardedal:

“La situación estaba madura para un giro en la navegación del postconcilio... Era llegado el momento de recuperar la conciencia clara de lo que es el cristianismo, de la función de la Iglesia respecto a él, de su aportación específica en la historia, de lo que constituye la identidad de lo cristiano junto a lo humano en general”⁽²¹⁾.

Solamente es posible un auténtico diálogo, desde el cambio de comprensiones y actitudes prefijadas, afrontando la reforma de una concepción centrípeta (ES 19ss.27), para desde ahí, emprender un diálogo más centrífugo. Los componentes negativos de nuestro mundo no pueden ser la razón de un distanciamiento, pues ante ellos, hay que reconocer que “la Iglesia no puede considerarse sin culpa” (Puebla 882), en las ambigüedades que se dan en la búsqueda de la verdad. Ella misma tiene la necesidad de ser *Ecclesia semper purificanda* (LG 8s). Por tanto, es impensable como “magnitud celestial que atraviesa la historia intocada por la situación de este mundo”⁽²²⁾, no sólo atribuyéndole la dimensión pecadora a sus miembros, sino a la misma Iglesia (la Constitución LG lo evitó), aunque dando la preeminencia a la santidad sobre el pecado. Solamente desde este posicionamiento “las áreas de intercambio que se abren ante la Iglesia son muchas y variadas” (Puebla 869).

(20) Así ha sido especialmente significativa la relación con un grupo como la masonería. Tras su condena clásica, comenzó a darse un cambio de perspectivas en torno al Concilio Vaticano II. Después de variadas declaraciones en pro del diálogo por ambas partes, incluso por Conferencias Episcopales, la Santa Sede declara la vigencia de la excomunión [AAS 73 (1981) 240s] y reafirmada a pesar de su supresión en el Código de Derecho Canónico [AAS 76 (1984) 300].

(21) O. GONZALEZ DE CARDÉDAL, Teología en España (1965-1987), en J.M. LABOA (ed.), *El Postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, 117.

(22) Cf. K. RAHNER, *Iglesia pecadora según los Decretos del Segundo Concilio Vaticano*, en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 326.

(23) Cf. Pontificio Consejo para el diálogo inter-religioso, *Diálogo y Anuncio. Reflexiones y orientaciones relativas al diálogo interreligioso y al anuncio del Evangelio*: Ecclesia 2547 (1991) 25-28; J. MASSON, *Le dialogue entre les religions. Deux documents récents*: Nouvelle Revue Théologique 114/5 (1992) 726-737.

En el segundo ámbito, el del diálogo religioso⁽²³⁾, constatar que si se han dado grandes pasos de acercamiento, la concepción teológica sobre las religiones, implicada en la doble orientación entre la que comprende a las religiones como realidades naturales sobre las cuales el cristianismo sería la realidad sobrenatural (EN 53) y la que lo hace entendiéndolas como presencia de Dios aunque orientada a la revelación plena en Jesucristo (“veces reflejan un destello”: NA 2, cf. RH 11). En ambos casos, las dificultades para el diálogo son manifiestas.

En particular el diálogo ecuménico ha sido evaluado últimamente por Juan Pablo II en la Carta *Ut unum sint*, infundiendo “nuevo impulso a la llamada conciliar”(1), que “ha dado frutos positivos y palpables” (2) y que supone ya un compromiso “irreversible” (3). Llegando a reconocerse la eclesialidad fuera de la comunidad católica (13). Así señalar los grandes hitos como documentos comisión Fe y Constitución, los diálogos bilaterales y las comisiones mixtas (UUS 17). También había que indicar las dificultades del ecumenismo, tanto a niveles populares por el enraizamiento de las visiones y el peso de una determinada historia, como a nivel institucional por una no correcta graduación de las tradiciones.

Por último, el tercer ámbito, el del diálogo interno, desde el reconocimiento de los derechos humanos (PT 11ss) dentro de la Iglesia, se ha dado una estructuración permanente dialogal en lo institucional (LG 37), la introducción del discernimiento, la reconversión de la conceptualización y la praxis de la autoridad, pues la obediencia no excluye el discernimiento y la crítica legítima, la manifestación de la propia opinión (PT 12) y hasta de la disconformidad⁽²⁴⁾.

Entre los momentos más significativos indicar, a nivel español: la Asamblea Conjunta Obispos-sacerdotes, la crisis de Acción Católica, donde coexistieron dos niveles de lenguaje que imposibilitaban el diálogo⁽²⁵⁾, las asambleas de muy diverso tipo donde se incluyen los laicos, etc. A nivel de Canarias⁽²⁶⁾, subrayar el Estudio Socio-Pastoral y los Sínodos Diocesanos.

También, por otro lado, apuntar a un mayor deterioro del diálogo con la apelación oficial a la unificación doctrinal y de acción, las advertencias al

(24) El tema ya fue tratado por J. M^a IAHIDALGA, *Diálogo y obediencia en la Iglesia, hoy*, Ed. ZXY, Madrid 1965; cf. AA.VV., *El derecho a disentir*: Concilium 178 (1982).

(25) Cf. F. URBINA, *Reflexión histórico-teológica sobre los movimientos especializados de Acción Católica*: Pastoral Misionera 3-4 (1972) 29-124.

(26) Hay que constatar los logros, ausencias y fracasos en el diálogo entre las dos diócesis canarias, a nivel de los presbíteros (cf. F. BERMUDEZ SUAREZ, *25 años de convivencia sacerdotal de Navidad*: Almogaren 12 (1993) 89-108), de laicos comprometidos (cf. J. BARRETO BETANCORT, *El Achamán*: Almogaren 12 (1993) 79-87), entre Delegaciones y Secretariados, Movimientos Apostólicos, etc.

profesorado (llamadas a un “coloquio”), presiones y sustituciones en organizaciones, nombramientos de obispos, ha generado la aparente superación del diálogo por el monólogo, por la confrontación soterrada o de modos sutiles.

Ciertamente no podemos reducirlo todo al Concilio, pues no pretendió abarcarlo todo ni podía hacerlo. Si muchas son las cosas que no hizo, más radical es la exigencia que hoy se nos presenta de un nuevo análisis del ser-misión de la Iglesia en su pertenencia con el mundo, dado el profundo cambio de las situaciones.

4. PROSPECTIVAS DIALOGICAS

1. La cuestión sobre el diálogo.

El tema del diálogo no puede ser planteado desde el si hay o no que dialogar, pues de hecho siempre se está en confrontación permanente por el hecho de estar-en-el-mundo, pues nuestro hoy, nuestro lugar de conversación es el mundo. Se trata, por tanto, de la cuestión del cómo, del a través de qué medios, y con qué actitudes y metas se establece el diálogo. Pues éste pasa inevitablemente por las mediaciones culturales e históricas y depende del lugar epistemológico en el que situemos a los interlocutores.

Así, por un lado, la Iglesia no es simplemente no-mundo, como si se situara por encima del mundo, sino que parte del mundo de Dios, en cuanto *universale sacramentum* y, a la vez parte del anti-mundo de Dios, en cuanto *casta meretrix*. Ello conlleva “una nueva conciencia eclesial y una redefinición de la tarea de la Iglesia en un mundo en el que no sólo *está presente*, sino del que *forma parte* hasta un punto que tal vez no sospechaba”⁽²⁷⁾. Por eso no puede darse ni etnocentrismo ni imperialismo, como si se considerara la única encargada y autorizada de la verdad. Sin monopolizar la acción de Dios en el mundo. Por otro lado, mientras la cuestión del diálogo se siga rigiendo por el registro de las verdades y normas objetivas, nos moveremos dentro del derecho sagrado que trata al otro como objeto.

Superar el esquema anterior, implica reconocer que la relación dialógica con el mundo concreto constituye un “lugar teológico” fundamental para la inteligencia de la fe. Supone “un diálogo en el que se arriesga uno a sí mismo”⁽²⁸⁾, en una entrega al bien del prójimo dispuesto a “perderse” (SRS 38), “sin aspirar a otra cosa que servirles” (Puebla 82). Pero, ¿el abrirse de esa forma al

(27) G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 323.

(28) K. RAHNER, *Sobre el diálogo en la sociedad pluralista*, en Escritos de Teología IV, Taurus, Madrid 1969, 55.

diálogo con todos, supondría renunciar a la misión exclusiva que la Iglesia posee? ¿pero no es esa entrega precisamente su misión? ¿el miedo a perderse no la hará guardarse, cuando sólo perdiéndose se puede ganar? (Mt 10,39 par.). Es aquella intuición de que “el diálogo tiene sus exigencias de lealtad e integridad por ambas partes. No se opone a la universalidad de la proclamación del Evangelio, sino que la completa por otra vía”⁽²⁹⁾. En este sentido, no estamos en el simple modelo que privilegia la dimensión *ad extra* de la Iglesia sobre la *ad intra*, sino en ese otro en el que en vez de constituirse sobre sí misma (eclesiocentrismo), lo hace desde el mundo, e incluso desde el no-mundo o los pobres. Por tanto, desde aquella descentración que constituye su propia identidad⁽³⁰⁾.

Por eso, en vez de apelar autoritativamente a nuestra propia tradición (una especie de ventriloquismo), debemos apostar por un debate objetivo en el ámbito de lo común. Ya la problemática primera está implicada en el uso polisémico del mismo término “diálogo”, incluso con múltiples formulaciones y acciones válidas, aunque parciales. Para superar esa ambigüedad habría que comenzar por la mediación. Tal fenomenología supone, en primer lugar, que la mediación lingüística exige delimitar el lenguaje y los niveles de lenguaje. Elaborando progresivamente su palabra, “despontificándola”, para expresar una palabra humanizadora pero provisional.

En segundo lugar, la mediación práctica supone igualmente dialogar con concreciones, para que el diálogo no sea evasivo, para que las convergencias no sean puramente formales. Siendo conscientes de que se entra en el “mercado” de los “universos simbólicos” (P. Berger-Th. Luckmann), dado que el “yo” eclesial es también un “otro”. Pues asumir la pluralidad es introducirse en el mundo de la concurrencia y de la competencia de los diversos sentidos. Cuando estos son percibidos como amenaza contra la identidad o contra el ámbito hegemónico, se viven como poderes antagónicos, que en vez de beneficiarse de las energías recíprocas, se consumen en la neutralización mutua. En cambio, vivenciados como una experiencia cuestionadora, los mismos son captados como una llamada a la conversión y una oferta de sentido que hay que acoger. Por eso, esa “lucha” tiene que ser comprendida como una “fraterna competencia” (*fraterna aemulatio*: UR 11.13).

2. La mediación dialógica.

El diálogo implica abrirse a hablar el lenguaje del otro, de forma que el mensaje (las “palabras”: Hch 2,14) considere al receptor como sujeto y al

(29) Puebla 883, cf. EN 53ss. Pues “esta distinción no es separación... Cuando la Iglesia se distingue de la humanidad, no se opone a ésta, antes bien se une a ella” (ES 58).

(30) Véase G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 32s, donde se utiliza el esquema: dentro-afuera-abajo.

transmisor como una encarnación del mismo mensaje (“nosotros somos testigos”: Hch 2,32). Todo ello, además, como expresión de la transformación operada por Pentecostés (“les oímos hablar en nuestro propio idioma”: Hch 2,8), para poder ser entendido. Ese diálogo supone, por tanto, mucho más que una simple tolerancia —a veces orgullosa—, que pasando del esquema de identidad-relevancia al de identidad-comunión, genere “un diálogo de comunión” (Puebla 869). Pues la identidad no debe ser entendida como algo dado de una vez para siempre, ni como algo a alcanzar exclusivamente de una forma individual. Dado que la intencionalidad del diálogo es el mismo otro, que basándose en “el mayor respeto de su libertad personal y procurando comprender sus motivaciones y razones” (Puebla 886), se ordena a la mutua comprensión.

El diálogo que quiere responder a las nuevas circunstancias mundiales, aunque incluyendo el nivel individual y superando el exclusivo de personalidades e instituciones, tiene que orientarse al nivel de civilizaciones y comunidades, como diálogo intercultural, como el gran proyecto planetario en el que todos estamos implicados. Este “ sólo es posible... si yo considero al otro hombre y a la otra cultura como una parte de mí mismo que habita en mí y me revela lo que me falta”⁽³¹⁾. Este proyecto, que busca ir alcanzando cotas cada vez mayores de comunión, avanza através de ofertas de sentido, interacciones reconfiguradoras y consensos.

Los espacios de comunión tienen que articularse en la confluencia de mínimos, tanto a nivel social como religioso, incluso, siendo conscientes de donde puede existir una falta de voluntad de diálogo. Todo ello orientado a la participación en acciones concretas. De ahí la importancia del diálogo para favorecer y alcanzar la paz, para el logro de acuerdos de cooperación entre los pueblos. Que van dibujando un recorrido de hitos comunes.

Es, por tanto, en la realidad de lo humano y de la verdadera humanización, donde se debe realizar la determinación progresiva de criterios éticos generales, “un proyecto de una ética mundial”⁽³²⁾, en particular, desde la perspectiva de opción por los pobres. En este caso, ser voz de los que no tienen voz, porque ellos toman la palabra en el mundo y en la Iglesia, aunque a veces “hablando sólo con su sufrimiento” (ES 96).

3. Teología pastoral dialógica.

Después de una cierta adquisición de la teología narrativa, en la que se incluye el momento discursivo, el testimonio cristiano tiene que abrirse a una teología dialógica. Esta, en primer lugar, supone una teología terapéutica de sí

(31) R. GARAUDY, *Diálogo de civilizaciones*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1977, 160.

(32) H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Ed. Trotta, Barcelona 1991.

misma y para la humanidad concreta. Con eso, se muestra en un primer plano la dimensión soteriológica. En segundo lugar, es una teología que se reconoce esencialmente orientada por el anuncio evangélico, en el que se integra la situación de la humanidad hoy. Pues, “evangelización y diálogo están íntimamente relacionados” (Puebla 869). Se asume así que las mediaciones forman parte esencial del desarrollo teológico. Por eso, “todos los fieles y comunidades cristianas están llamados a practicar el diálogo, aunque no al mismo nivel y de la misma forma” (RM 57).

La pastoral tiene que estar permanentemente referida a ese modelo teológico, que no sólo incluya el diálogo en la pastoral como “uno de los elementos irrenunciables del método pastoral”⁽³³⁾, sino que se reconstruya internamente como una pastoral dialógica. Tal planteamiento implica, en primer lugar, una reconversión de los propios agentes de la pastoral, de forma que se supere el modelo del *magister*⁽³⁴⁾, para ir pasando de una concepción de maestros de la verdad a la de testigos de la fe. Lo cual no supone una supresión ingenua de la función educadora, sino la “muerte” del educador en la línea del reconocimiento real de la libre mayoría de edad del otro y del aprendizaje recíproco.

En segundo lugar, se exige una reestructuración del mismo método, tanto de aquel que está centrado en el contenido de la fe como “depósito”, como aquel otro que lo hace exclusivamente en lo experiencial, pasando posteriormente a una pedagogía evangelizadora dialógica. Pues “la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca” (EN 29).

Al considerar las previsibles perspectivas de futuro para orientar la participación en el diálogo, se presenta una situación en la que el pluralismo en lo social y en lo religioso, constituirán las dos grandes dimensiones del futuro inmediato de necesarios intercambios⁽³⁵⁾.

Uno de los aspectos para fundamentar lo indicado anteriormente, en un diálogo no sólo en el mundo, sino con el mundo, implica asumir las pluricorrientes culturales, especialmente en el diálogo con la increencia. El cual, más que como una tarea sectorial, hay que comprenderlo con una perspectiva global (cf. Puebla 896). Particular atención exige hoy la comunicación con el pensamiento postmoderno, donde el diálogo es sin discurso y sin grandes relatos,

(33) E. YANES, *El diálogo como método pastoral para nuestro tiempo*: Ecclesia 2683 (1994) 22.

(34) Conscientes de que la presencia de maestros (*didáscalos*) en el Nuevo Testamento (Hch 13,1; 1Cor 12,28s; Ef 4,11; Heb 5,12), tiene que ser interpretada a la luz del mismo magisterio de Jesús que no se constituye en rabino, sino en heraldo profético del reino. Cf. M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, Sal Terrae, Santander 1981, 65ss.

(35) Así también constatado por ES 60ss, Puebla 883.

pero desde el cual la relación dialógica intersubjetiva, comprende la subjetividad como intersubjetividad y la autonomía está precedida por la conciencia del tú.

Constatar igualmente, la importancia del diálogo interreligioso, que “forma parte de la misión de la Iglesia” (RM 55). De forma que el diálogo con otras tradiciones religiosas constituye parte integrante esencial de la misma evangelización⁽³⁶⁾. En la convergencia de las distintas tradiciones religiosas se da el enriquecimiento mutuo, fruto de la economía universal del Espíritu y, por tanto, supone una mutua “evangelización”.

A la vez, hay que mantener de forma intrínseca “un diálogo que dentro de la Iglesia debe ser constante, decidido, sincero”⁽³⁷⁾, incluso como una realidad testificadora de credibilidad. Con la declaración del III Sínodo de Obispos, *La justicia en el mundo* de 1971, nº 3, donde se manifestaba como “la Iglesia reconoce a todos el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que mantenga una legítima variedad dentro de la Iglesia”.

Las dificultades prácticas, son las que llevaron a formular la propuesta de lo que el episcopado EEUU⁽³⁸⁾ denominaba “un diálogo doctrinal formal”, como un modelo estructurado de debate eclesial, pero superando toda orientación, por un lado de disputa y por otro de acuerdo artificial. Sin embargo, el apunte indicado supone un ir más allá, hacia un “diálogo constante con todos los miembros de la Iglesia” (Puebla 349), en diversos niveles y sectores, con un compromiso decidido en común y en defensa y promoción de los derechos fundamentales (Puebla 888), que implica la construcción de una comunidad eclesial dialógica.

Así, lo señalado en el número 90, como logros postconciliares en la Memoria-informe de la Conferencia Episcopal Española para el Sínodo de 1985, está todavía por alcanzar:

“Una nueva manera de comprender la situación de la Iglesia en el mundo... La conciencia de ser capaces y estar obligados a establecer un diálogo de salvación con el mundo contemporáneo y futuro, sin encasillarse a la defensiva en viejas corazas institucionales y culturales. La renuncia a las pretensiones desmedidas, a los privilegios sociales, la ins-

(36) Sobre el decepcionante proceso de indefinición sobre el tema, véase J. DUPUIS, *El diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia*, en *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, 289ss.

(37) JUAN PABLO II, *Reconciliatio et poenitentia*, 25.

(38) Episcopado EEUU, *Responsabilidades doctrinales*: Vida Nueva 1691 (1989) 34-41.

talación humilde y sencilla de la Iglesia, en medio de la sociedad sin más exigencias que las de respeto y libertad... es punto de partida para una actuación pastoral creíble, actualizada y abierta de verdad a todos”.

En este camino de un diálogo “sin límites” (ES 68), através de nuestra historia, nos asalta el requerimiento del Señor Jesús que como peregrino nos dice: ¿qué conversación (*antibállete*: palabras que se intercambian) es la que tienen mientras van de camino? (Lc 24,17).

José A. Rodríguez Roca