

# Fe cristiana en diálogo

---

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA\*

«Diálogo» no es un *locus theologicus* clásico. No lo encontraremos como una entrada en los diccionarios de Teología, con excepción de la novísima reedición del *Lexikon für Theologie und Kirche* en vías de publicación. Su ingreso como tema relevante en el ámbito eclesial puede situarse sin temor a errar en el último tercio de nuestro siglo. Puede, incluso, datarse con más precisión, al tiempo que se señala su vehículo de ingreso. Se trata de la encíclica *Ecclesiam suam*, la primera del papa Pablo VI (1964; iniciado ya el Concilio Vaticano II)<sup>1</sup>. Aunque debe añadirse que su espíritu estaba ya anticipado en la *Pacem in terris* del papa Juan XXIII (1963), con su conocida demanda de atención a los «signos de los tiempos».

## 1.-CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Esta índole novedosa hace oportunas -casi inevitables- unas reflexiones previas sobre el significado del término en nuestra cultura contemporánea y sobre el significado de su asunción eclesial precisamente en nuestros días.

«Diálogo» es un término que encuentra su significación primaria en el lenguaje humano; y precisamente en su dimensión *pragmática* -suponiendo, como es obvio, las dimensiones sintáctica y semántica-. El lenguaje no es

---

\* Instituto "Fe y Secularidad", Madrid.

<sup>1</sup> El texto de la encíclica puede verse en AAS. 1964, 609-659. La tercera parte, a partir de a p.637.

sólo un sistema de signos, sino uno cuya esencial función es servir a la intercomunicación humana; y ésta, que alcanzará más amplitud, tiene su más básica y plena realización en la *interlocución de dos sujetos*. El locutor dirige su mensaje (un determinado contenido semántico, «locucionario», debidamente estructurado en lo morfo-sintáctico) a un oyente, con el que comparte la competencia de la lengua y una situación física de cercanía, capacidades etc., que se lo permite. El contenido puede ir afectado de una u otra «fuerza ilocucionaria», es decir, ser brindado por el locutor a su *partner* bien como información, bien como ruego, bien con otra finalidad. El locutor, en todo caso, normalmente espera una respuesta; es decir, que, invertidas las tornas, el proceso se repita siendo él ahora el oyente.

Este es como el mínimo atómico del diálogo. Naturalmente, sólo hablamos de «diálogo» cuando estamos ante una suficiente repetición de alternancias en el intercambio, de modo que quepa hablar de real intercomunicación de dos sujetos humanos.

Desde esta primera descripción hay que avanzar hacia una más plena comprensión de lo que supone el diálogo en una correcta antropología. La capacidad lingüística de decir «yo» expresa la índole de *sujeto* que compete al ser humano autoconsciente. Es una capacidad que podría generar una ilusión solipsista si no se atiende a la «dialogalidad» de toda la vida lingüística humana. El lenguaje (y el pensamiento, que en él se desenvuelve) no remite a un «yo» solitario, enfrentado a lo demás como «ello». El «yo» tiene una -diversa y no menos esencial- relación al «tú», es decir a otro sujeto de diálogo. O, lo que es lo mismo, los humanos habitamos la realidad dialogalmente.

Una relevante corriente filosófica de nuestro siglo se ha autodenominado «dialógica», precisamente por poner esta consideración en la base de toda reflexión y como determinante de la visión de la realidad. Para Martin Buber, hay «dos proto-palabras», que son «pares de palabras»: «yo-ello» y «yo-tú». Es distinto el «yo» mencionado en cada una. Lo que quiere destacar es

una *doble actitud* que la realidad, a través de nuestra capacidad lingüística, nos hace adoptar.

Es sólo en la segunda de esas actitudes donde somos auténticamente lo que somos y nos reconocemos plenamente humanos. Pues somos más que un simple animal en cuanto somos «personas». («Personalismo» es otro título para la filosofía dialógica.) Discurre por aquí la más razonable fundamentación de las que hoy se proponen para la ética y los «derechos humanos» (=«la persona humana nunca puro medio», en términos de Kant). Por supuesto, no es ninguna deducción estricta desde la experiencia lingüística del diálogo aislada; pero es que en esa experiencia encuentra la mejor expresión una más complexiva experiencia ético-antropológica.

No hace falta subrayar qué afín es con la entraña misma de lo cristiano tal experiencia y la filosofía que la tematiza. Por ello, puede causar sorpresa que sea novedad el tema «diálogo» en la reflexión teológica de las Iglesias cristianas. Pero bien sabemos que preocupaciones moralistas concretas habían eclipsado la centralidad (teóricamente reconocida) de la caridad; que la relación autoritaria parecía la adecuada (más que ningún diálogo) en el interior de la Iglesia «jerárquica»; y que, hacia fuera, la conciencia de posesión de la verdad revelada parecía pedir no diálogo sino predicación.

En realidad, la potente emergencia del valor del diálogo en la conciencia cristiana en este último tercio de nuestro siglo se debe, además de a una más neta percepción de la centralidad cristiana del amor, a un reconocimiento, que hay que llamar «moderno», de la igualdad humana. Y lo «moderno» era algo genéricamente mal visto en las Iglesias, en un contencioso largo ya de siglos y que había alcanzado tonos muy duros desde la Revolución Francesa, en todo el siglo XIX y comienzos del XX.

No había sido dialogante la actitud católica en todo ese tiempo, sino muy al contrario; ni se pensó para nada en ejercicios concretos de diálogo sea dentro sea fuera de la Iglesia Católica. Baste recordar el *Syllabus* (1867) y su

última condenación, emblemática, de que «el Romano Pontífice pueda y deba reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna». Lo que Pablo VI inició con su *Ecclesiam suam* ha sido realmente una conversión. Profundamente cristiana en el espíritu, hay que admitir que iba tan a contracorriente de la historia reciente que no es de admirar que haya encontrado y encuentre aún resistencias.

Otra novedad de la nueva actitud y de su promulgación es que se anuncie «diálogo con el mundo». En quien oiga por primera vez esta expresión -que hoy se nos ha hecho habitual- es fácil que surjan comprensibles extrañezas. ¿Es que la Iglesia piensa no ser ella misma parte del mundo, puesto que decide dialogar con él? Y ¿cómo se llevará a cabo tal diálogo?, ¿quién va a asumir la representación del «mundo»?

Es claro que, en este caso, «diálogo» quiere expresar una *actitud básica*. Lo vio muy bien el humanista perspicaz que es Roger Garaudy al hacerse eco en su título de 1965: «Del anatema al diálogo». La Iglesia parecía hacerse consciente de su común humanidad y deponía la actitud de recelo generalizado y múltiples condenas que venía manteniendo ante el «mundo moderno».

Era retomar y reafirmar el espíritu de la *Pacem in terris*, el mismo que había conducido a la convocatoria del Concilio. Un programa de muy largo alcance que todavía hoy sigue, sin duda, presentándose como tarea a realizar.

## 2.- LAS PROCLAMAS DE DIÁLOGO

Es oportuno ver algunos matices de la innovadora parte que *Ecclesiam suam* dedica al tema. Nos resultará hoy algo retorcida su argumentación, que necesita arrancar de la «profunda diferencia que hay entre la Iglesia y el

medio humano en el que vive» para, sólo a través de su obligación de evangelizar, concluir: «La Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo en el que vive». Es índice de que se está afrontando un *novum*. «Claridad, dulzura, confianza y prudencia» son las cualidades del diálogo por el que se aboga. Y en algún momento de entre las cautelas que una y otra vez se recuerdan emerge una palabra audaz aunque obvia: «antes de hablar hay que escuchar con temple fraternal».

Un breve repaso evoca así los interlocutores: *la humanidad entera*; los *ateos* (comunismos incluidos); los humanos de *otras religiones*; los *otros cristianos* en búsqueda ecuménica. Habrá también diálogo dentro de la Iglesia católica, aunque salvando la relación de autoridad-obediencia. Se me ocurre apostillar: tras la inicial declaración ideal de absoluta universalidad, todo lo concreto está en función de alejamientos reales que hay que superar. El diálogo busca *recuperar una relación perdida* (quizá nunca encontrada). La mención final del diálogo intraeclesial parece simplemente buscar que no se denuncie su olvido. (Quizá hay que sobrentender: no es éste el tema. La encíclica y su llamada al diálogo es «hacia el mundo»; responde a una necesidad de resituación de la Iglesia en la sociedad).

No era paso fácil y el papa Montini lo daba con su peculiar cautela. Cuatro años después, en un documento menos comprometido el cardenal Franz König, presidente del Secretariado para los no-creyentes, pudo usar un lenguaje más decidido. Tras la salvedad (no poco iluminadora) de recoger el espíritu de la *Ecclesiam suam* pero para hablar, no como la encíclica del «diálogo en su aspecto apostólico» sino, según la demanda de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, de un «diálogo de la Iglesia con el mundo, no referido inmediatamente al anuncio del Evangelio», el documento hace toda una teoría del diálogo que hoy se pide a los católicos seguido de algunas sugerencias sobre su aplicación.

Creo obligado darle atención, aunque sumaria. Es, ante todo, interesante su definición de 'diálogo': «toda forma de encuentro y comunicación entre

personas o grupos y comunidades, para lograr una más honda comprensión de la verdad o relaciones más humanas; en espíritu de sinceridad, de respeto a la persona y de una elemental confianza mutua»<sup>2</sup>. A estas cualidades se añaden estas otras: «no es controversia, busca aproximación y comprensión mutuas, se dirige al mutuo enriquecimiento». Señala tres posibles planos: «el de la simple relación humana, el de la búsqueda de la verdad, el de la colaboración para fines prácticos».

La parte central del documento aborda con realismo las dificultades del «diálogo doctrinal» (el que busca avanzar hacia la verdad cuando quienes dialogan tienen ya determinadas visiones de ella): Quien piensa tener la verdad, ¿puede buscarla? Sí, responde: «basta para el diálogo que cada dialogante piense que la noticia de la verdad que tiene *puede crecer* por el diálogo con el otro». Y una actitud así «puede ser adoptada y fomentada con toda sinceridad por el creyente»; ya que *no todo* en su edificio doctrinal es verdad de fe, y *su percepción* de la misma verdad de fe, en sí absoluta, será siempre imperfecta.

Al problema del peligro en que un diálogo público puede poner la fe de grupos no preparados al afrontamiento, responde: «en una sociedad pluralista no es prácticamente evitable tal peligro» y «el diálogo público, bien preparado, sirve no poco para la maduración de la fe». El documento es, pues, una sensata apología del diálogo, que cuenta con sus riesgos pero piensa están compensados por sus frutos. Quizá tenemos en él una de las mejores expresiones del momento post-conciliar con su típico optimismo esperanzado. Refleja, en todo caso, realizaciones concretas de «diálogo» que se vivían en esos años, tratando de respaldarlas y orientarlas. Ello llama ahora nuestra atención hacia un breve recuerdo de tales realizaciones.

---

<sup>2</sup> Documento: *Humanae personae dignitatem*; puede verse en AAS. 1968, 692-704. La presentación del documento en Roma suscitó cierta controversia, explicable por el clima político italiano: los medios del PCI. aprovecharon la ocasión para reprochar a la DC. en el gobierno su postura cerrada. Este incidente frenó probablemente ulteriores iniciativas del Secretariado.

### 3.- ALGUNAS TÍPICAS REALIZACIONES DE DIÁLOGO

Sin pretensión de hacer crónica, y menos exhaustiva, sí es oportuno este recuerdo para entender qué subyacía concretamente a la consigna lanzada por Pablo VI y a todo el espíritu de una orientación cristiana que, como he dicho y aún insistiré, va más allá de dichas realizaciones.

Me fijaré sucesivamente en esfuerzos de diálogo que han buscado a los «no-creyentes», a los «cristianos no-católicos» y a los «no-cristianos» (fieles de otras religiones).

#### 3.1.- Diálogo con no-creyentes

Entre las primeras y más determinantes realizaciones de las consignas de diálogo estuvieron las del *diálogo cristiano-marxista*. Esto es muy comprensible: en el clima de posguerra, marcado por la división en bloques y la guerra fría, urgía abrir puertas a la esperanza. La Iglesia Católica había sido tajante en el rechazo así del marxismo doctrinal ateo como del comunismo soviético. Muchos católicos se preguntaron a lo largo de los años 50, no sin mala conciencia, si era correcta la impresión de alineamiento con el mundo capitalista que eso dejaba entender. Para romper tal alineamiento, ¿bastaba con la insistencia en la «doctrina social de la Iglesia»? ¿No había que revisar la lectura hecha del marxismo y de su, quizá no esencial, ateísmo? Y, en otro plano, ¿no cabía revisar la estrategia de alianzas? Pues, para muchos objetivos concretos de promoción de las clases desfavorecidas, podía establecerse una alianza que no implicara la ideología de fondo.

Tales temas se debatieron en reuniones de intelectuales desde los últimos años 50, sobre todo en Francia. En un pasaje muy citado de la *Pacem in terris* distinguió Juan XXIII entre los movimientos vigentes y las ideas que los originaron. Lo tuvieron presente tanto Pablo VI como, sobre todo, König. El evento más logrado de «diálogo cristiano-marxista» fueron las convoca-

torias hechas por la alemana *Paulus-Gesellschaft* (Salzburgo 1965, Herren Insel 1966, Marienbad 1967). Nunca se logró que se implicara la URSS, pero tampoco sólo los partidos comunistas occidentales. De hecho, la última reunión de las mencionadas tuvo lugar en Checoslovaquia; y, si el proceso se cortó, fue por la invasión de Praga en la primavera del 68.

Como derivación del esfuerzo de la *Paulus-Gesellschaft*, se publicó, desde 1968 a 1974, la revista trimestral *Internationale Dialog Zeitschrift*, con colaboración de muchas de las mejores plumas del momento y una temática amplia, que iba más allá de la estrictamente referida a las diferencias surgidas en razón del marxismo. A su pérdida de vitalidad contribuyó tanto la evolución política posterior como el giro involucionista advertible en la Iglesia ya en los últimos años de Pablo VI.

Más tiempo se han mantenido vivos otros focos de diálogo. Hay que mencionar ante todo el esfuerzo por alentarlos que realizó el ya mencionado Secretariado romano para los no-creyentes. Su boletín (semestral) recibió en las décadas de los 70 y los 80 el título *Ateísmo e Dialogo*. Desde 1993 se llama *Culturas y fe*. Centros de promoción del diálogo con no-creyentes hubo tanto en Francia como en el Canadá francófono. En España, el Instituto «Fe y Secularidad»<sup>3</sup> mantiene aún hoy su actividad.

### 3.2.-Diálogo «ecuménico» con no-católicos

En la enumeración de la *Ecclesiam suam*, tras el diálogo con los ateos, tenían especial mención, como *partners* de un diálogo que había que buscar, otros dos colectivos alejados: los miembros de otras religiones y los cristianos no-católicos en búsqueda ecuménica de unidad. La relevancia

---

<sup>3</sup>Fundado por la Compañía de Jesús, se entiende abierto a una amplia colaboración en apertura transconfesional y planteamientos interdisciplinarios. Desarrolla su labor en seminarios de estudio, en su sede de Madrid (Diego de León 33). Convoca también cada año el Foro sobre el Hecho religioso.

dada desde el gobierno central de la Iglesia Católica a estos frentes de diálogo quedó atestiguada por la creación en el Vaticano de otros tantos Secretariados. Fue el primero el de la «*unidad cristiana*». (Vinieron pronto un segundo «para los no-cristianos»; y el ya mencionado «para los no-creyentes».)

El acercamiento de la Iglesia Católica al movimiento ecuménico no había sido fácil. Pero tras el Vaticano II se superaron prejuicios y desde 1966 hasta hoy han ido teniendo lugar diversas sesiones de diálogo, que han supuesto una importante aproximación de las posiciones, reflejada en numerosos documentos. Han sido seis las reuniones tenidas con el Consejo Ecuménico de las Iglesias, de cada una de las cuales hay relación oficial, además de diversos documentos de estudio<sup>4</sup>.

Como es conocido (y era previsible), ha sido más fácil y ha ido alcanzando metas concretas el diálogo con la Comunión anglicana -que, no obstante, ha experimentado en los últimos años un fuerte frenazo por la cuestión de la ordenación femenina-. Con las Iglesias orientales, los contactos han sido múltiples y han alcanzado no pocas metas; para las que los obstáculos han provenido sobre todo de temas prácticos con implicación política. Con la Federación luterana el esfuerzo ha estado encomendado a grupos mixtos de trabajo, que han elaborado diversos documentos de índole doctrinal, el más relevante de los cuales (1997) se refiere a la justificación.

Puede insertarse aquí una sugestiva nota marginal. En 1983 publicaron Heinrich Fries y Karl Rahner un libro de gran impacto, cuyo título era: *La unión de las Iglesias: una posibilidad real*<sup>5</sup>. Aporta ante todo la constatación de que el diálogo ecuménico se ha ido realizando con más facilidad por las bases que por los expertos teólogos; y que los consensos ya existentes en las cuestiones fundamentales podrían acercar al éxito final

---

<sup>4</sup> Útil antología en el *Enchiridion Oecumenicum*, editado por Adolfo González Montes, 2 vol., Salamanca 1986 y 1993.

<sup>5</sup> Trad. castellana, Herder Barcelona 1985; reeditado por Fries tras la muerte de Rahner, con un epílogo en que comenta las diversas reacciones producidas.

más de cuanto piensen los eruditos. En ocho tesis formulan después lo que podría ser más esencial del consenso alcanzado, los matices con que hablaría, hoy por hoy, que formularlo y las pautas de acción que de ahí se derivan para unos y otros en orden a conducir el proceso al final deseado. Realista y utópico a la vez, el libro podría ser buen resumen de lo avanzado -y de lo pendiente- en este «diálogo» que en cierto sentido es el más cercano e ineludible de todos los planteados.

### 3.3.-Diálogo con otras religiones

Hay otro diálogo, también expresamente mencionado en la *Ecclesiam suam*, de más alcance y mucho mayor dificultad; del que hay que decir que apenas está comenzado y probablemente llenará de tareas -quizá también de sorpresas- el siglo XXI. Es el diálogo del Cristianismo con las otras religiones.

De los siglos anteriores sólo podrán enumerarse algunos pioneros. La concepción vigente de lo cristiano -expresada de modo emblemático en el *Extra Ecclesiam nulla salus*- lo excluía de raíz. (A comienzos de nuestro siglo se llegó, incluso, a contraponer la *fe* cristiana a las *religiones* como dos actitudes de sentido inverso.) Progresivamente los teólogos cristianos han cambiado su actitud y han comenzado a dar prioridad a este diálogo, replanteando drásticamente sus condiciones.

En el cambio han influido, seguramente, muchos factores: el mayor conocimiento mutuo y la intercomunicación a nivel planetario, la reflexión subsiguiente a la toma de conciencia de la creciente increencia; quizá también el sentirse unidos con todos los humanos en catástrofes y amenazas, en buena parte desencadenadas precisamente por los países en que más abundan los cristianos.

Lejos ya, desde luego, del «exclusivismo» que suponía el *Extra Ecclesiam nulla salus*, hoy empieza a ser frecuente el no tener tampoco por satisfacto-

ria la solución «inclusivista», que a mitad de siglo pusieron en boga los teólogos punteros del momento, tal un Karl Rahner con su conocido teologúmeno de los «cristianos anónimos». Pero esto por sí solo no conduce a una concreta posición coherente. Y, aunque va habiendo algunas propuestas que intentan abrir camino a visiones del mundo religioso menos etnocéntricas, no puede decirse que aún alcancen un nivel teóricamente satisfactorio y que pueda prometerse lograr un consenso amplio <sup>6</sup>.

Pero quizá es que es demasiado pronto para propuestas concretas. Porque precisamente lo que urge es, más bien, el *diálogo*. Las propuestas para soluciones teóricas llegarán como fruto cuando el diálogo vaya siendo más y más real y prolongado. El mayor problema para el Cristianismo radica en que la misma entrada en diálogo -que exige un reconocimiento humilde de igualdad y de situación de búsqueda- parece conllevar una renuncia a lo que se ha tenido por irrenunciable: la posición única («divinidad») de Jesús.

Por eso, a la hora de hacer balance de los pasos de diálogo dados hasta el momento, hay que admitir su gran limitación. Un gesto oficial realmente prometedor, como fue la oración en común celebrada en Asís en 1985, no ha tenido la continuación que podría esperarse. El Secretariado para los no cristianos ha animado a encuentros de diálogo; y éstos se han llevado a cabo, sobre todo en la India. Pero recientes condenas y advertencias vaticanas sobre autores destacados en esa línea parecen desmentir las exhortaciones teóricas. Puede ser comprensible, porque, como he dicho, es mucho lo que está en juego para el cristianismo. Pero desde luego, es claro que hoy por

---

<sup>6</sup> De entre todas las recientes, merece mención destacada la de John Hick en su libro de 1989 *An Interpretation of Religion* (Macmillan, NY.). El autor, presbiteriano escocés, ha sido muchos años en U.S.A. profesor de Filosofía de la Religión, en la línea de la filosofía analítica británica pero cultivada con amplitud. En su libro muestra un notable conocimiento de la historia de las religiones y de la «fenomenología de la religión» no frecuentes entre los filósofos de su tendencia. La estrategia básica de su propuesta es la de buscar mínimos conceptuales y simbólicos comunes a las grandes religiones. Así: «lo Real» (personal-«Dios»- / impersonal), ética sobre la base de la «regla de oro» (agápe / karuna). La estrategia, apostillaré, funciona mejor en este segundo tema.

hoy el mismo diálogo con las otras religiones apenas está incoado. No resulta, en cambio, aventurado pensar que avanzará, y dará sorpresas, a lo largo del siglo XXI.

Hay que mencionar aquí al gran teólogo católico Hans Küng como quien ha llevado a cabo el esfuerzo de diálogo con otras religiones más efectivo en nuestro momento. Sin dejar de promover un diálogo (de búsqueda de mutuo conocimiento y superación de prejuicios) sobre los aspectos específicamente religiosos de las grandes religiones<sup>7</sup>, ha visto certeramente que es hoy más urgente -está en juego algo tan relevante como la paz mundial- y al mismo tiempo también más fecundo abordar el tema de las *demandas éticas de las diversas religiones*. Hay en esto una cercanía mucho mayor de las posiciones.

Tras un libro-manifiesto razonando la empresa y animando a ella<sup>8</sup>, trabajó por lograr y logró reunir (en Chicago, septiembre 1993) un «Parlamento de las religiones» al que asistieron unos 6.500 fieles de 45 diversas denominaciones religiosas. Al final se suscribió por 150 destacados miembros un programa ético común. Que, naturalmente, no pretende sustituir ni suplir al programa peculiar de cada religión. Pero que muestra, para grata sorpresa, que las posturas no son en este terreno muy distantes. No se trata de un ideal formulado por unos pocos intelectuales, que querrían llevar hacia él a sus comunidades; sino de fórmulas en las que ya reconocen encontrarse las comunidades<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup>Ver su libro *El Cristianismo y las grandes religiones* (1983, en colaboración con J.van Ess, H.von Sietencron y H.Bechert, que presentan, respectivamente, el Islam, el Hinduismo y el Budismo), trad. cast. Cristiandad, Madrid 1987; y *Christentum und chinesische Religion* (Munich 1988, en colaboración con J.Ching).

<sup>8</sup> H.Küng, *Proyecto de una ética mundial* (1990), trad. Trotta, Madrid 1991.

<sup>9</sup> El texto, consensuado, sobre borrador del mismo Küng, en encuentros a lo largo de todo el año 1993, puede leerse, junto con el pertinente comentario, en H. Küng y K.-J.Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1994.

Hay una «condición básica» (la «regla de oro») y cuatro «orientaciones inalterables» (que recogen los «mandamientos de la segunda tabla» de la tradición bíblica y sus

## 4.-EL ESPÍRITU DE DIÁLOGO

Son importantes, sin duda, las realizaciones concretas: pues son las que verifican más literalmente la noción misma de «diálogo». Pero ya hice ver que el hecho de mencionar en primer lugar como *partner* del diálogo al que se convoca nada menos que a «la humanidad» y la misma expresión tan reiterada «diálogo con el mundo» indican que, más aún que realizaciones puntuales, se está buscando todo un espíritu. Sobre él es bueno centrar la reflexión para terminar.

Pero, antes de preguntarnos sobre la misma *actitud básica* que implica, es oportuno dar alguna atención a tres capítulos que concretizan esa expresión genérica algo extraña, «diálogo de la Iglesia con el mundo». Según ya sugerí, tal lenguaje quiere expresar un cambio en la valoración eclesial del «mundo moderno», una retirada de las condenas sin matices pronunciadas a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX, una *búsqueda de resituación de la Iglesia en las sociedades contemporáneas*.

### 4.1.-La libertad religiosa

No hubiera parecido necesario mencionarla aquí; puesto que es condición *sine qua non* del diálogo que buscó promover la *Ecclesiam suam*. Pero es que ha jugado papel realmente emblemático. Había sido el gran caballo de batalla y de algún modo continuó siéndolo. En la lógica, por ejemplo, de Marcel Lefèbvre no cabía tener por legítimo el Concilio Vaticano II puesto que contrariaba abiertamente las posiciones católicas más tenazmente mantenidas en el último siglo y medio por el magisterio de la Iglesia. Aquí entraban en primer plano no pocas cosas de las dichas en la Constitución

---

equivalentes). El arte de Küng logró formularlos con matices e insistencias que resultaron aceptables para todos y, a la vez, son aptas para una comprensión actual: «Todo ser humano debe recibir un trato humano. -¡Respetar la vida!, ¡Obra con justicia y sin doblez!, ¡Habla y actúa desde la verdad!, ¡No te prostituirás ni prostituirás a otro!»

*Gaudium et Spes*, «sobre la Iglesia en el mundo actual». Pero, de modo aún más expreso y neto, lo que afirmaba la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa<sup>10</sup>.

Si algo venía pidiendo -podemos decir- el mundo a la Iglesia es que reconociera la libertad religiosa. Abrirse la Iglesia al mundo («instaurar diálogo con él», si queremos expresarlo así) había de tener como primera e ineludible manifestación el reconocimiento de la libertad religiosa. (Lo que, indudablemente, significaba un cambio hondo de perspectiva, que nunca ya podrá minimizarse con coherencia<sup>11</sup>).

#### 4.2.- «El diálogo fe-ciencia»

Se ha usado más de una vez esta expresión. Podría referirse a realizaciones concretas: tal, los coloquios co-organizados desde 1987, con mentalidad muy abierta, por el Observatorio Vaticano y el *Center for Theology and the Natural Sciences* de California<sup>12</sup>. Pero más de ordinario, se quiere significar una manera distinta de concebir la relación de la fe a la ciencia. Connota algo del pasado que se juzga no correcto y se quiere rectificar; que tiene

---

<sup>10</sup> Un subtítulo dice cautelosamente: «Derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa». Pero esta aparente restricción no quita fuerza a la argumentación, que, partiendo de la dignidad de la persona, ha de reconocer un primado de la conciencia personal. Tanto la Declaración como la *Gaudium et Spes* tuvieron un proceso no fácil en las sesiones del Concilio y sólo fueron finalmente aprobados en la sesión final, el 7 de diciembre de 1965.

<sup>11</sup> Pablo VI y Juan Pablo II han sido plenamente coherentes cuando mantuvieron -no sin dolor, como es comprensible- la separación de Lefèbvre. Si han sido, o no, coherentes con esa actitud firme todas las orientaciones vaticanas de los años posteriores, es una cuestión que puede plantearse desde esta perspectiva; y para la que el futuro irá aportando más luz.

<sup>12</sup> Van publicados tres volúmenes en la serie «Scientific Perspectives on Divine Action», ed. principal R.J.Russell, director del citado Centro. Entre instituciones católicas dedicadas a este trabajo, merece también particular mención el ITEST (Institute for Theological Encounter with Science and Technology), fundado hace más de 25 años en U.S.A., con sede en St.Louis, Missouri.

esta vez nombre y fecha concretos, sobre los que ha versado explícitamente la rectificación: la condena pronunciada en 1633 sobre la teoría heliocéntrica de Galileo.

Dejando lo puntual (aunque emblemático), vayamos al fondo de la cuestión; que es relevante y representa, sin duda, una de las principales manifestaciones de la nueva «dialogalidad» de los creyentes cristianos en los últimos decenios. En la brevedad con la que aquí es obligado tratar el tema, notaré sólo de paso que «fe» y «ciencia» se sitúan en diverso plano. *La fe es ante todo una actitud personal*, tiene ahí su centro de gravedad y se la malentiende si se la reduce a unas «creencias», aunque necesita de éstas como expresión (conceptual-simbólica, nunca adecuada). *Las ciencias*, en cambio, son ante todo *cuerpos teóricos de aseveraciones conceptuales*, sujetos a contrastación en principio igual para todos; tienen ahí el centro de gravedad, si bien hay una «actitud» peculiar del hombre científico que debe tenerse en cuenta (un fuerte *pathos* de objetividad y una tendencia a dominar lo real y someterlo a la utilidad humana).

Incluso hecha esta distinción, hay problemas en la relación entre las ciencias y la fe religiosa por cuanto ambas profesan buscar la *verdad*. Tales problemas pueden hacerse insolubles si los científicos se hacen «cientistas», erigiendo sus cuerpos teóricos (de suyo limitados por objeto y método) en teoría omniabarcante; o, a la inversa, si los creyentes adoptan posturas de tipo «fundamentalista» erigiendo en inmutables unas creencias concretas entendidas literalmente (sin margen de interpretación).

Hoy, cuando estas matizaciones nos van siendo familiares, vemos con ojos muy críticos la lectura fundamentalista aún frecuente en el mundo islámico. Pero es bueno recordar que, todavía a principios del siglo XX, condenó la Comisión bíblica pontificia propuestas de lectura no fundamentalista que hoy nos parecen elementales. Subyacía una apelación, muy poco matizada, a la revelación y su custodia.

Podemos apreciar bien alrededor de este tema el cambio de actitud, en lo que incluye de «diálogo con las ciencias». Cuando en 1870 el Concilio Vaticano I, con tono conciliador, dijo: «la verdad no puede estar contra la verdad», no iba muy lejos. Dado que los dos referentes del término «verdad» son diversos, lo que decía al mantener que no hay en principio conflicto entre la «verdad» científica y la «verdad» de fe (creencia), es que, si surgía un conflicto, la segunda debía prevalecer sin duda, a fuer de «revelada», descalificando a la primera como «invento de opinión pretendidamente racional»<sup>13</sup>. Cabe apostillar: algo así pudo muy bien decirse en el prólogo de la condenación de Galileo.

La Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II ha sabido cambiarlo, de modo inequívoco aunque con la extrema discreción de las rectificaciones eclesíásticas. Retoma el axioma «la verdad no puede estar contra la verdad», pero sustituyendo:

*«reconociendo esta justa libertad, procura cuidadosamente la Iglesia no ocurra que, contradiciendo las artes y las ciencias la divina doctrina, acojan errores, o trasgrediendo sus propios límites invadan o perturben el campo de la fe»* por:

*«reconociendo esta justa libertad, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana y especialmente la de las ciencias»; para sacar la consecuencia de exhortar a todos, «en especial a los que se dedican a las ciencias teológicas, a la colaboración con los hombres versados en otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista para buscar la verdad entre todos»<sup>14</sup>. (¡Algo que no podría ya figurar en la condenación de Galileo!)*

No puede dudarse de que el progreso es real. Lo dicho sobre el reconocimiento de la autonomía de las ciencias valdría también para las otras

---

<sup>13</sup> Denz., 1797.

<sup>14</sup> *Gaudium et Spes*, 59, 62.

«realidades temporales» cuya autonomía proclamó la *Gaudium et Spes*. Y, como en el caso de la relación con las ciencias se ve muy claramente, esta concesión de temple «dialogante» beneficia ante todo a la misma fe, cuya índole es ahora mejor presentada, tras el debido deslinde de competencias, que cuando quedaba la impresión de tratarse de un saber objetivamente menos fundado para el que se luchaba afanosamente por hacer un hueco en un lugar que no era el suyo.

### 4.3.-»Diálogo con la(s) cultura(s)»

Es ésta otra expresión, no muy precisa, que hoy usamos mucho. Cuando el término va en singular («cultura»), se quiere sin duda decir compendiosamente algo muy cercano a «diálogo con el mundo». Se quiere expresar reconciliación, cercanía humana. También voluntad de superar lo anacrónico y cualquier *ghetto*, voluntad de lo que Juan XXIII llamó *aggiornamento*.

Progresivamente, y de modo muy significativo, ha ido prevaleciendo el plural («culturas»); el cambio corresponde a la creciente conciencia del antes ignorado límite etnocéntrico de nuestro lenguaje. Frente a descripciones abstractas de «la cultura» (que ocultaban juicios valorativos parciales en favor de la de los que lo usaban), hoy se ha aclimatado el uso antropológico que considera que cada grupo humano consistente tiene «su cultura» (en principio igualmente válida).

Que desde Europa y las Iglesias europeas se preconice un «diálogo con las culturas» es, equivalentemente, expresión de haber captado un riesgo anticristiano en el eurocentrismo. En esa medida, el tema del «diálogo con las culturas» vuelve a ser el del diálogo interreligioso ya antes considerado y casi coincide con la demanda de la debida «inculturación» del Cristianismo también en las culturas propias de esas otras religiones.

Quizá no del todo. Porque hay también que tener en cuenta a la(s) cultura(s) «occidentales» en las que está de hecho «inculturado» el Cristianismo. Siempre estuvo inculturado, pasó de una cultura a otra y ayudó a su evolución sintética. Todos estos son temas de interesante estudio, que pueden ayudar no poco a una correcta comprensión de la compleja historia cristiana y de las divisiones históricamente surgidas y todavía vigentes<sup>15</sup>. Pero, en el contexto de las presentes reflexiones, lo importante puede ser advertir que puede, en el mundo occidental moderno, haberse producido una parcial separación de los conceptos y símbolos cristianos respecto a su cauce cultural. Por lo que también en ese mundo tendría sentido llamar a una «inculturación» (quizá «re-aculturación»), por supuesto, no acrítica.

## 5.- EL DIÁLOGO, ¿COMPONENTE DE UNA FE MADURA?

Haber dicho que el «diálogo» es más un *espíritu* que unas realizaciones, sugiere concluir profundizando la reflexión. Esa actitud de «diálogo» ¿sería, no sólo un imperativo al que la fe tiene hoy que someterse para ser fiel a sí misma? ¿Habría que ir más lejos tras las reflexiones hechas y ver la «dialogalidad» como un componente interno, sin el cual no sería auténtica? Cabe al menos proponerlo como cuestión, dejando a cada cual responder<sup>16</sup>.

Sugerir esto no es sino recordar que para el cristiano la actitud de fe no es separable de la de amor esperado. Ahora bien, amar a los seres humanos, hoy más que nunca, exige superar toda autosuficiencia, bajar al nivel de la común humanidad y ser honradamente capaz de crítica y de autocrítica. La receptividad, la apertura a la realidad integral, la

---

<sup>15</sup> Es muy recomendable sobre ese tema el reciente libro de Hans Küng, *El Cristianismo. Esencia e Historia* (trad. Trotta, Madrid 1997).

<sup>16</sup> Una respuesta positiva, tras una exposición sugerente, da el teólogo americano Leonard Swidler en su librito *Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Kaiser/Pustet 1992.

superación de prejuicios, ponen en un camino de progresiva mayor valoración de «los otros» y de «lo otro». Todo enquistamiento en lo propio es, en definitiva, un tipo de egoísmo. No cambia aunque se recubra con barniz de fidelidades tradicionales.

Una fe coherente en Dios no podrá hoy menos de subrayar su universalidad. Si el cristiano invoca a Dios como «Padre», habrá de pensar que lo es de todos. Ello es correlativo de una convicción efectiva de la unidad radical del género humano; y de la esperanza en una humanidad mejor -la hermandad de todos los hijos de Dios-.

Crear, pues, podría incluir para el cristiano de hoy, «vivir dialógicamente»; o, al menos, intentarlo.