

---

# El Concilio Vaticano II y el diálogo ecuménico posterior

Enrique Somavilla Rodríguez, OSA<sup>1</sup>  
Real Centro Universitario "Escorial-María Cristina"  
enrisom@gmail.com

Recibido: 25 agosto 2025 / Aceptado: 10 noviembre 2025

---

**Resumen:** Se reconstruye la historia del ecumenismo a partir del Concilio Vaticano II, con especial atención a las aportaciones de las iglesias no católicas. Prestaré especial atención a las aportaciones de las iglesias no católicas, pero también a la postura de Roma frente a dichas aportaciones. A modo de conclusión, propon-

go qué directrices habría que seguir, de acuerdo con las enseñanzas del Concilio, para alcanzar la unidad de los cristianos.

**Palabras clave:** Concilio Vaticano II, ecumenismo, católicos, anglicanos, protestantes, ortodoxos y diálogo.

## The second Vatican Council and the subsequent ecumenical dialogue

**Abstract:** In this work, I examine the history of ecumenism from the Second Vatican Council to the present day. I pay special attention to the contributions of non-Catholic churches and Rome's stance toward these contributions. I conclude with the guidelines that, in ac-

cordance with the Council's teachings, should be followed to achieve unity of Christians.

**Keywords:** Second Vatican Council, ecumenism, Catholics, Anglicans, Protestants, orthodox and dialogue.

---

<sup>1</sup> Enrique Somavilla Rodríguez, OSA, es doctor en Teología Dogmática, Derecho Civil y Ciencias Económicas y Empresariales; máster en Doctrina Social de la Iglesia, en Relaciones Internacionales y Protocolo, y en Derecho de la Unión Europea. Es Profesor ordinario de Teología en el Centro Teológico San Agustín (afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca) y en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (Centro Agregado a la Facultad de Teología del Norte, sede de Burgos). Asimismo, es Rector del Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, adscrito a la Universidad San Pablo – CEU.

## Introducción

La postura tradicional del catolicismo fue siempre que eran “los otros” quienes habían abandonado la casa del Padre, el ámbito seguro de la verdad total garantizada por la asistencia del Espíritu Santo. Por no extenderme en lo que otros dijeron antes con detalle, remito a los trabajos Langa (1993, 477-514) y Sartori (1992, 7-34). Como fuera, es cierto que durante los preparativos para la celebración del Concilio Vaticano I (1868) se planteó, bien que tímidamente, la cuestión de si procedía invitar a representantes de las demás Iglesias<sup>1</sup>. Al fin, quedó la cosa en una carta dirigida a los separados invitándoles no al concilio, sino a volver a la casa como condición para su asistencia al mismo (Aubert, 1970: 54-56). Por cierto que este concilio Vaticano I terminó, como consecuencia de la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia, con un nuevo cisma: la Iglesia de los “viejo-católicos”, agrupó a algunos obispos entre los disconformes con el nuevo dogma y que subsiste hasta la fecha.

El concilio no dejaba de ser reflejo del planteamiento teológico entonces predominante y que habría de perdurar durante decenios. Una de sus expresiones más sintéticas y tajantes se encuentra en la encíclica *Mortalium Animos*, de Pío XI (1927): “No se puede fomentar la unidad de los cristianos de otro modo que, procurando el retorno de los disidentes a la única y verdadera Iglesia de Cristo, de la que ellos un día infelizmente se alejaron” (Langa, 1993, 480). Desde esta clave es posible entender que en 1948, al fundarse el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Amsterdam, la Iglesia católico-romana, que ya había declinado la invitación a participar en la Conferencia Mundial de Misiones celebrada en Edimburgo en 1910<sup>2</sup>, prefiriese mantener cierta distancia distanciada. Es más, se dio la prohibición formal por parte del Santo Oficio a la participación de católicos en determinadas asambleas ecuménicas.

Cierto que una ponderación más equilibrada de los datos no debería quedarse únicamente con estas constataciones más bien sombrías para la sensibilidad ecuménica actual. En la balanza, en el plato de lo positivo no

---

<sup>1</sup> Conviene valorar que hubiera la duda, sobre todo si se tiene en cuenta que el último concilio anterior, el de Trento, había supuesto la consagración solemne y definitiva de las medidas doctrinales y disciplinares católicas frente a la Reforma protestante.

<sup>2</sup> Y en la que suele verse el origen del movimiento ecuménico moderno.

es posible ignorar que se deben a una iniciativa católica la instauración de la Semana de Oración por la Unidad, según recuerda Congiu (1993: 715-721). Asimismo, hay que reconocer la labor animosa impulsada, en determinados centros y lugares, por católicos especialmente sensibilizados con la cuestión. Junto con ello, en el ámbito más académico, tuvieron también su importancia los avances en los terrenos de la eclesiología, las ciencias bíblicas, la mejor comprensión de la historia de la Iglesia... Sin todo esto no es posible comprender la convocatoria, desarrollo y frutos del Concilio Vaticano II. Así resume Langa el legado del ecumenismo preconciliar:

“El ecumenismo de la Iglesia católica romana desde 1910 a 1958 fue, la verdad, muy encogido y reticente al principio, laborioso y hasta sagaz más tarde, pero nunca brillante: tuvo sus destellos aperturistas y sus reclamos unionistas y su nadar contra corriente por parte de gloriosas figuras, todo hay que decirlo, pero el Santo Oficio agarrotó muchos esfuerzos y más de una vez acabó hasta con las ilusiones. Mucho entusiasmo y grandes dosis de valor había que echarle entonces a la cosa. Hay que reconocer honradamente que aquel ecumenismo distaba mucho del practicado entonces por los no católicos” (1993, 485).

## **1. El proceso hacia el Concilio Vaticano II. El papel de Juan XXIII**

Hablar del Concilio Vaticano II supone mencionar el nombre de quien lo convocó, lo impulsó con ilusión y esperanza y marcaría decisivamente la orientación de los trabajos conciliares: sin duda, fue el Santo Papa Juan XXIII. Sus intuiciones respecto de lo que la Iglesia necesitaba, de las demandas procedentes del mundo en que esta se encontraba situada, y de las exigencias planteadas en el discernimiento de los signos de los tiempos contemporáneos, continuaron siendo operantes cuando, fallecido al fin de la primera sesión, san Pablo VI prosiguió y culminó la obra que Angelo Roncalli había iniciado. Entre tantos historiadores que se han ocupado del tema, se puede destacar la referencia de su secretario, testigo tan inmediato como bien informado del quehacer conciliar de Juan XXIII y de sus vivencias y sentimientos en las jornadas previas a la inauguración de la asamblea: me refiero a Loris F. Capovilla (1986, pp. 196-198).

Su testimonio vale también para lo que toca al ecumenismo. Así, de su mano cabe recordar la estancia de Roncalli como Delegado Apostólico en Ankara (Turquía) entre 1935-1944 con sus idas y venidas a Constantinopla, que no hicieron sino ofrecer ocasiones de puntualizar, estructurar y llevar a la práctica mucho de lo que ya a él le venía proporcionando desde su temperamento y sensibilidad. Las actuaciones como Visitador Apostólico, primero, y Delegado Apostólico después en la capital de Bulgaria (Marín, 1998:101-119) entre 1925-1931 y 1931-1935; así como la gravedad de la situación en medio oriente durante la segunda guerra mundial que le llevo a enfrentarse directamente con las autoridades alemanas y las fuerzas de ocupación por la cuestión judía, fueron determinantes en un hombre ante todo de un grande y buen corazón. Asimismo, conviene traer aquí su llegada a la Nunciatura en París en diciembre de 1944 y el problema de los obispos franceses con el general De Gaulle. No extrañará que, llegado a la máxima responsabilidad papal, su forma de ejercerla en el acontecimiento conciliar estuviera decidida y eficazmente impregnada por la voluntad de fortalecer y vitalizar en la Iglesia principios, criterios, actitudes y cuanto pudiera favorecer, doctrinal y en la praxis, la aproximación entre los hermanos alejados. Cuánta razón le asiste al patriarca Atenágoras I cuando destaca precisamente este aspecto en su evocación póstuma del pontificado de Juan XXIII: “Trazó una nueva vía para el diálogo ecuménico, que representa para la Iglesia el prólogo de la oración sacerdotal de Cristo... Al convocar el Concilio Vaticano II, demostró con respecto a la Iglesia ortodoxa y a las demás Iglesias, que la Iglesia católica está imbuida del amor y la paz de Cristo” (Langa, 1993, 489). El Concilio se habría de caracterizar, desde luego, por sus definitivas adquisitivas en el campo de las perspectivas teológicas y pastorales. Pero también, y desbordando con ello en no escasa medida la problemática concreta y el enfoque deseados por muchos obispos en sus respuestas a las consultas previas, por el especial empeño con que se afianzó, en la conciencia de la Iglesia y en el espíritu de la teología contemporánea, determinados aspectos metodológicos.

De todas formas, sería sin duda exagerado e inexacto atribuir exclusivamente a la personalidad, talento e inspiración de Juan XXIII el que estos criterios marcaran la pauta de los trabajos del Vaticano II. Las convicciones teológicas y el sentido eclesial y pastoral de no pocos padres conciliares lo secundaron en ellos y los tradujeron en constituciones, de-

cretos, declaraciones; y, lo que es más importante, contribuyeron a su irradiación más allá de los muros del Vaticano. Pero es igualmente cierto que el papa tuvo una parte primordial en el firme mantenimiento de algo que juzgaba de primordial interés para la renovación deseada.

De particular trascendencia ecuménica resultó la instauración del Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, confiado desde sus orígenes al cardenal A. Bea, en junio de 1960. Se buscaba ahora fomentar las relaciones con los hermanos separados, ofrecer una adecuada interpretación de los principios católicos sobre el ecumenismo, designación de observadores a las reuniones de las diversas Iglesias. Con la reforma de la Curia Romana en 1989 este secretariado cambió su primera denominación por la de Consejo Pontificio para la promoción de la Unidad. Bajo uno u otro nombre, a esta institución se debe el haber promovido después del Concilio las reuniones con otras Iglesias, el haber fomentado la creación de comisiones mixtas de trabajo sobre diversos temas, y la institución y preparación de la Semana de Oración por la Unidad.

La historia de este organismo está solo parcialmente escrita, y remito a los trabajos de Stransky (1986: 62-87) y Langa (1993, 143-163); pero es necesario conocer su pormenor para valorar el papel de primera magnitud que ha ejercido, sobre todo en el tiempo del Concilio y en el inmediatamente posterior, en el cumplimiento de la tarea que tenía confiada y en la puesta en marcha de nuevas iniciativas e impulsos en ese terreno. A su trabajo se debe, por ejemplo, aquella gran obra que fue la elaboración de Decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Ecuménico Vaticano II (Bosch, 1991: 140-141); pero también fue decisiva la intervención del Secretariado en la sustancial reelaboración, llevada a cabo precisamente desde la sensibilidad interconfesional, del primer esquema *De fontibus revelationis*, que, tras pasar por varias redacciones y numerosas enmiendas, acabaría siendo aprobada y promulgada como Constitución sobre la Divina Revelación, la *Dei Verbum*.

Otro aspecto de capital importancia a los ojos de la opinión pública de dentro y fuera de la Iglesia católica romana fue la invitación efectuada a observadores de las otras Iglesias cristianas para que asistiesen a las sesiones conciliares, un centenar de representantes para un total de unas treinta Iglesias. Todo ello estuvo a cargo del Secretariado. Las crónicas han dejado constancia de hasta qué punto la gestión y organización de este acontecimiento, tan novedoso en su realidad como elocuente en

su significado simbólico, encontró dificultades para su puesta en práctica (Moorman, 1986: 155-169; Outler, 1986: 170-183). Pero también se ha puesto claramente de manifiesto, y no sólo por el testimonio de la mayoría de los observadores, la incalculable repercusión ecuménica de la iniciativa y de las circunstancias concretas que la rodearon.

## **2. Las aportaciones a la aproximación intereclesial en otros documentos conciliares**

Para estas aportaciones a las que me refiero, tengo en cuenta particularmente a Fries (1990: 29-65), o comienzo acogiéndome a la autoridad de Girault, para quien “hay que subrayar que es el conjunto del Concilio el que constituye un vigoroso mensaje ecuménico” (Girault, 1987, 176). De entre ellas, varias de las más valiosas se encontrarán en el decreto *Unitatis redintegratio*, que solamente se comprende en todo su alcance si se lo sitúa en un contexto más amplio. Nuevas perspectivas teológicas, aspectos recogidos en distintos textos conciliares, quizá menos advertidos y espectaculares a los ojos de la inmensa mayoría, pero de gran peso a la hora de marcar las líneas en el terreno donde realmente se hacía necesario un avance. Y, desde luego, fundamentales a la hora de pesar en cuanto a su relevancia para facilitar el diálogo y la mutua comprensión entre las Iglesias, separadas precisamente en no pocas ocasiones con motivo de divergencias en torno a algunos de los puntos que ahora aparecen revisados, o colocados bajo una luz que favorece la aceptación compartida de los mismos.

No obstante la cuestión ecuménica se toca en otros documentos conciliares. Paso a listar algunas de las aportaciones más significativas:

a) Las recomendaciones sobre el uso generalizado de la Escritura para todo el Pueblo de Dios; “es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Escritura” (DV 22); “El santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos... a que aprendan el sublime conocimiento de Jesucristo con la lectura frecuente de las divinas Escrituras... Lléguese, pues, gustosamente al mismo sagrado texto...” (DV 25).

Solamente quien conozca cómo hasta una época no tan lejana estaba mal vista en el catolicismo, o incluso prohibida, la lectura directa de la Biblia por parte de los seglares, oles era accesible casi solamente en

ediciones recortadas de pasajes presuntamente “escandalosos”, estará en condiciones de medir la transcendencia de este paso. Transcendente por todo lo que supone de alimentación espiritual directa de las mismas fuentes de la Revelación y de incremento de cultura bíblica; pero también, y no en último lugar, en cuanto asimilación a una práctica desde siempre habitual en los ambientes protestantes.

b) La delicadeza en el planteamiento del tema de la Tradición: “La sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin” (DV); “...constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia” (DV 10). Tema de antiguas y enconadas polémicas entre reformados y católicos, la cuestión de la Tradición fue la que más tiempo y esfuerzos demandó durante una larga elaboración de la Constitución *Dei Verbum*.

La sensibilidad ecuménica de no pocos padres conciliares, especialmente centroeuropeos, hizo que se rechazará en el aula conciliar el primer esquema de este documento, que, cosa inaudible para los protestantes, reincidía en la clásica doctrina católica de las fuentes de la Revelación. El texto definitivo, aunque incluyendo algunas formulaciones de compromiso, reordena las relaciones entre Escritura y Tradición como integrando ambas en una sola fuente, y se hace con ello más aceptable para la comprensión interconfesional (Barth, 1971; Alemany, 1971: 53-66).

c) La constatación de que también la Iglesia se halla en camino hacia la verdad. “La Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan (*consummentur*) las palabras de Dios” (DV 8). Una declaración de modestia verdaderamente insólita, nutrida de una esperanzada perspectiva escatológica. Tal visión implica que ese camino se realiza junto con otros que a su vez poseen parcelas de la verdad, en un proceso común y participado; y que la recepción de la total verdad divina es por último un don, objeto de una gracia y una plenificación que no proceden de los esfuerzos humanos. Convicción, por otra parte, que resuena también en otro párrafo de la misma Constitución, cuando Escritura y Tradición son designadas como “un espejo en el que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta que le sea concedido verlo cara a cara, tal

como es” (DV 7). Se había expresado con anterioridad en la Constitución sobre la Iglesia, de acuerdo con la cual esta “descubre fielmente en el mundo el mismo misterio de Cristo, aunque entre penumbras, hasta que al fin de los tiempos se descubra con todo esplendor” (LG 8). El elemento de provisionalidad, de transitoriedad, de un acceso a la verdad real pero todavía incompleto, encuentra de nuevo su correlación en el hecho de que tal plenitud se alcance por la gratuita y libre generosidad del único que puede posibilitarla. Nada extraño que, en el transcurso de este itinerario, la Iglesia sea “santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante” (LG 8).

d) La aceptación de una Iglesia y unos valores que desbordan las fronteras de la Iglesia católica. “Esta Iglesia [la única Iglesia de Cristo]... permanece (*subsistit*) en la Iglesia católica... aunque puedan encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica” (LG 8). Nadie mejor que un teólogo reformado para valorar la importancia del famoso *subsistit in*, objeto de tantas ponderaciones en la teología ecuménica postconciliar: “La identificación tradicional de la Iglesia de Jesucristo con la Iglesia Romana es reemplazada por la afirmación de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica. Este cambio fundamental deja entender que la Iglesia puede existir en otro lugar, fuera de los límites de la Iglesia romana...” (Birmelé, 1990:679-690; Sartori, 1983: 75-94).

e) La atenuación de la verticalidad monárquica del primado. “Desea este santo Concilio que las venerables instituciones de los sínodos y de los concilios cobren nuevo vigor para proveer mejor y con más eficacia al incremento de la fe y a la conservación de la disciplina en las diversas Iglesias, según los tiempos lo requieran” (CD 36). La proclamación dogmática de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I (1870) había sido vista por muchos como la culminación de un proceso de creciente individualización en el ejercicio de gobierno supremo de la Iglesia. Revestido de la autoridad que le confiere tal prerrogativa en las ocasiones más decisivas de su magisterio, el Papa aparecía como una figura elevada por encima de la Iglesia. Tal concepción suscitó muchos disgustos durante su tratamiento en el Vaticano I y cómo fue el camino hasta llegar a dicha



proclamación, no exento de dificultades. Si bien, esto sucedía dentro de la Católica, es más fácil comprender hasta qué punto se valoró negativamente fuera de ella, donde aparecían viejas suspicacias, complejos antirromanos y lo peor, presupuestos eclesiológicos divergentes. De aquí que resulte importante, desde el punto de vista de sus repercusiones ecuménicas, que el Vaticano II, sin reducir la trascendencia que se debe al ministerio de Pedro, ponga nuevos acentos en la infalibilidad de toda la Iglesia (LG 25) y potencie el papel de los colectivos episcopales y de manera explícita el de las Conferencias nacionales o regionales, a fin de constituir “una santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias” (CD 37).

### 3. El significado del decreto *Unitatis redintegratio*

Todas estas aportaciones del Concilio, y otras que sin duda se podrían enumerar, ofrecen el marco de comprensión de un decreto que explícitamente está consagrado al tema, y lo complementa valiosamente. Pero obviamente, es en el citado texto donde queda más densa y patentemente expuesta la postura del Vaticano II, con un relieve teológico y un potencial de inspiración de la praxis que nunca se ponderará suficientemente. De todos es conocido el mérito que cabe, desde su primer esbozo hasta su aprobación en el aula conciliar, al cardenal Bea y a sus colaboradores en el Secretariado para la Promoción de la Unidad. Con razón ha podido ser UR designado como el “primer fruto de la redefinición eclesiológica formulada en la Constitución sobre la Iglesia” (Birmelé, 1990: 679-680). Entre los puntos de interés para un mayor progreso del espíritu ecuménico y de sus realizaciones concretas están:

1) La Iglesia católico-romana no ostenta en exclusiva los bienes de la salvación. “Además de los elementos o bienes que en su conjunto constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica” (UR 3). El decreto detalla cuáles son esos bienes a los que se refiere: “La palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y otros dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles”. El número 4 insiste en la misma idea al invitar a los católicos a apreciar con gozo “los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patri-

monio común, se encuentran en nuestros hermanos separados”. En clara consecución de lo que había manifestado en la Constitución LG 15 (donde además se atribuye a estos factores el haber sido fuente y fomento del afán en la búsqueda de la unidad), el Concilio reconoce y pondera la acción vitalizante de la gracia del único Señor dondequiera que los hombres se reúnen convocados por su nombre.

2) La Iglesia católica está necesitada de revisión. “Aunque la Iglesia católica posea toda la verdad revelada por Dios, y todos los instrumentos de la gracia, sin embargo, sus miembros no la viven consecuentemente con todo el fervor debido” (UR 4). La lectura atenta podría descubrir en esta afirmación una cierta incoherencia con las constataciones relativizantes respecto a la plena posesión de la verdad, anteriormente expresadas. Por otra parte, la distinción Iglesia (sin tacha)-miembros (deficientes) que aquí se hace no dejará de causar, al menos perplejidad. Evidentemente es necesario interpretarlos adecuadamente en línea eclesial católica. Pero es importante que captemos la llamada a la renovación de la Iglesia que aquí trasluce, y la novedad que esta postura implica en comparación con las que predominaban hasta hace poco en la consideración de los *disidentes* por parte de la Católica. Así todo debemos tener en cuenta de una parte el significativo interés que tiene el documento en aludir al necesario cambio en la Iglesia bajo el nombre de “reforma” (UR 6).

Puede comprenderse que no es en absoluto casual, sino bien consciente, la utilización del término asumido en otro tiempo por los protestantes para reclamarla de una Iglesia presuntamente poco dispuesta a colocarse en situación de revisión. La palabra que entonces sirvió para adjetivar despectivamente a los que se separaban de la Iglesia romana es asumida ahora por ésta, aplicándosela a sí misma con un declarado propósito de poner la actitud a la que se refiere el servicio de la reunión de todos los cristianos.

Por otra parte, conocedores de la facilidad con que se acudía todavía no hace demasiado tiempo a las condenas recíprocas se puede uno quedar asombrado al leer que “todo lo que obra el Espíritu Santo en los corazones de los hermanos separados pueden conducir también a nuestra edificación” (UR 4): los antiguos orgullos y el pertinaz encasillamiento en la persuasión del error ajeno quedan aquí sustituidos por una apelación a la magnanimidad del corazón: esto es, a la capacidad de aceptar que la

gracia patentizada en el crecimiento interior de los miembros de otras Iglesias constituya una mediación eficaz de la actuación renovadora del Espíritu en la propia.

3) La importancia asignada a la recepción de la doctrina por los *otros*. “*En ningún caso debe ser obstáculo para el diálogo con los hermanos el sistema de exposición de la fe católica... Hay que exponerla al mismo tiempo con más profundidad y con más rectitud, para que tanto por la forma como por las palabras pueda ser comprendida también por los hermanos separados*” (UR 11). Es verdad que la primera frase adopta una formulación muy negativa. Pero ello no debe llamar a engaño sobre la transcendencia del criterio metodológico que aquí se indica: la voluntad de favorecer el diálogo adquiere prioridad por encima de otros posibles valores o cualidades de tal exposición. Un punto de vista que hace suyo el cardenal Ratzinger cuando afirma: “La unidad es por su parte una verdad cristiana, un elemento esencial del cristianismo, que ocupa una posición tan alta en la jerarquía de valores que sólo puede ser sacrificada ante cosas total y absolutamente fundamentales, pero no cuando lo que se discute son formulaciones o prácticas que, aunque muy importantes, no destruyen la comunión en la fe de los padres y en su forma eclesial básica” (Ratzinger, 1985: 239).

Al servicio de esta misma idea se encuentra también la segunda parte del fragmento precitado. A la posibilidad de recepción por parte de los miembros de otras Iglesias cristianas se le confiere la categoría de criterio orientador de la exposición de la fe católica, tanto por lo que respecta al método como a la estructuración del discurso. Deja con esto de tener sentido que la atención del teólogo católico esté fija única o preferentemente en las exigencias de forma o contenido procedentes del interior de la propia confesión. No es difícil percibir en estas líneas de UR el eco de la intervención en el aula conciliar del obispo de Brujas, mons. E. J. Smedt. Ante la cuestión de qué se requiere en una doctrina para considerarla fomentadora del diálogo ecuménico, daba importancia no sólo al cuidado de la verdad, sino también al modo de presentarla, fiel e íntegramente, y de tal manera que se entendida *recte et exacte*. En función de tal enfoque, habría que desechar formulaciones no totalmente inteligibles para quienes están insertos en otras tradiciones teológicas, por ejemplo, las elaboradas por la Escolástica, para preferir las de inspiración bíblica o patristica que sean más familiares a los interlocutores (Acta Synodalia, 1971: 184-185).

4) El principio de la jerarquía de verdades. “Al confrontar las doctrinas no olviden [los teólogos católicos] que hay un orden o jerarquía de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana” (UR 11). Esta indicación es de extraordinaria relevancia para el avance en la consecución de los objetivos ecuménicos, como ha sido ampliamente puesto de manifiesto también en otros ámbitos fuera del catolicismo (Thils, 1984: 147-159; Mühlen, 1968: 205-215).

No se ha de comprender, por supuesto, como si se dieran dogmas que hubiera que retener por encima de todo y otros de segunda categoría, *negociables*. Sino que se trata de levantar acta y extraer las consecuencias de algo que tiene ya su fundamentación en la organicidad y jerarquización con que se presentan y viven las verdades en el contexto bíblico de ambos testamentos. No todas tienen la misma relación con el núcleo central de la economía de la Alianza, en el primer caso, o con el misterio del amor de Dios revelado en Cristo, con su Pasión y Resurrección, por lo que se refiere a la ley nueva (Von Balthasar, 1968: 160-168).

5) La llamada a la cooperación en tareas de relevancia social. “La cooperación de todos los cristianos expresa vivamente la unión con la que ya están vinculados y presenta con luz más radiante la imagen de Cristo Siervo” (UR 12). En primer lugar, existen situaciones en la realidad social contemporánea que reclaman para su afrontamiento la contribución de todas fuerzas, pues la problemática afecta a todos por igual y su dificultad no queda salvada por aportaciones parciales. Después, la convicción de que la praxis puede ayudar a captar mejor lo que las teorías, quedándose en un nivel meramente doctrinal, no compartidas, tiene la capacidad de reacción ante los conflictos de la humanidad que, en la consolidación, por otra parte, sin duda estimable, de los consensos teológicos. También, el valor del signo cristiano y testimonial que tal respuesta fraterna tiene para quienes la contemplan desde fuera del cristianismo. Aplicar, sin distinción, de plataformas confesionales, cualquier género de remedio contra los infortunios de nuestros tiempos no podrá menos de persuadir a los observadores de que la Buena Noticia irradia eficazmente allí donde en tantas ocasiones las malas noticias agobian a la humanidad haciéndola flaquear en su capacidad de esperanza.

Estos son los puntos de mayor relieve y de fecundidad llevados a cabo por *Unitatis redintegratio*. Ellos nos posibilitan un gran paso en las

relaciones ecuménicas y entre las Iglesias y marcan un antes y un después cualitativamente diferentes y ofrecen, con lo principios y las actitudes que implantan, que con todo derecho se pueden considerar irreversibles y fundamento para unas realizaciones coherentes con los mismos.

#### **4. Distintas aportaciones**

##### **4.1. Aportación Protestante**

En la Conferencia de Edimburgo, donde no acudieron Ortodoxos ni Católicos, el trabajo se desarrolló mediante comisiones, y siguió un programa arduo, de espíritu abierto y ciertamente profundo. El planteamiento misionero radicaba en la formulación de la siguiente pregunta: ¿Se dan oposiciones, enfrentamientos en vez de la reconciliación que Jesús nos ofrece? ¿Somos proselitistas o evangelizadores? Para darle respuesta, se abordaron los puntos que siguen:

1. El ofrecimiento del evangelio al mundo no cristiano.
2. La Iglesia en el campo de la misión.
3. La educación en relación con la cristianización de la vida social.
4. El mensaje misionero respecto a sus relaciones con las religiones no cristianas.
5. La preparación profunda de los misioneros.
6. El fundamento básico de las misiones.
7. Misiones y poder político gubernamental.
8. Cooperación y progreso de la unidad.

Sin duda, se trató de un nuevo impulso en el que todos se encontraban comprometidos y deseosos para que la Conferencia tuviera reales repercusiones (Bosch, 1993: 116-122).

##### **4.2. Aportación Anglicana**

Durante el siglo XIX aparece el Movimiento de Oxford, abanderado por figuras como John Henry Newman, que trata de redescubrir el pasado católico de la Iglesia de Inglaterra. Los contactos anglicano-católicos, las conversaciones de Malinas son auténticos diálogos, aunque no tengan ín-

dole oficial. Los obispos se reúnen en Lambeth en 1920, opción que practicaban desde 1867 y proponen estos puntos:

1. La Escritura como documento escrito de la revelación hecha por Dios al hombre, regla y criterio último de la fe.
2. El símbolo de Nicea como exposición suficiente de la fe cristiana y el símbolo de los apóstoles como profesión bautismal de la fe.
3. Los sacramentos de institución divina, bautismo y santa comunión como expresiones válidas para todos en un mismo cuerpo en Cristo.
4. El ministerio reconocido por cada una de las Iglesias que posee la llamada interior del Espíritu Santo, la misión de Cristo y la autoridad sobre todo el cuerpo de la Iglesia.

En fin, tiene razón Vercryse (1993: 120-121) cuando reivindica la importancia de las aportaciones anglicanas para las reuniones posteriores.

#### **4.3. Aportación Ortodoxa**

Se ha extendido el lugar común de que la Ortodoxia tenía un comportamiento un tanto exigente y duro, quizás por una falta de conocimiento profundo de sus identidad, ritos, costumbres y liturgias. Quizás por ello, se ha tendido a olvidar la variedad y riqueza de sus contribuciones al proceso ecuménico. Ya el Patriarcado de Constantinopla había abogado por una especie de Sociedad de Iglesias o Liga de Iglesias, y en 1948 participa en la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI). Sus propuestas principales, encaminadas a recuperar la confianza perdida entre todas las Iglesias, son

1. Unidad de calendario que pueda permitir a todas las Iglesias la celebración simultánea de las fiestas cristianas.
2. Intercambio de misivas fraternales con ocasión de las grandes solemnidades del año cristiano.
3. Establecimiento de nuevas relaciones entre los representantes de las distintas Iglesias que residen en un mismo lugar.
4. Relaciones entre las diversas facultades y escuelas de teología o entre teólogos individualmente e intercambio de revistas y publicaciones teológicas.
5. Acceso a escuelas eclesiásticas y a seminarios a los jóvenes de otras confesiones cristianas.

6. Reunión de congresos pan-cristianos para el estudio de las diversas cuestiones de interés general.
7. Examen imparcial de las controversias dogmáticas y adopción preferencial para su exposición, en los cursos y tratados de teología, del punto de vista histórico.
8. Respeto recíproco de los usos y ritos consagrados en cada una de las Iglesias.
9. Autorización para poder celebrar las exequias y proceder a la inhumación de los cristianos fallecidos en países extranjeros en las Iglesias y cementerios de otra confesión.
10. Reglamentación de la cuestión de los matrimonios mixtos.
11. Mutua asistencia en las obras que insistan en el fortalecimiento del fenómeno religioso, en la beneficencia, etc.

Como es sabido, estas Iglesias autocéfalas han mantenido la fe ortodoxa y la totalidad del esquema episcopal de la misma. Se trata de una comunidad de Iglesias iguales que mantienen la sucesión apostólica y reflejan la Trinidad como unidad de diversidad entre las tres personas divinas (Bosch, 1991: 120-122; Vercryse, 1993: 113-116). Quizás por ello, y conviene reconocerlo, la Iglesia en Oriente se ha esforzado por reconocer los distintos hitos culturales de las demás iglesias a lo largo de los siglos.

#### **4.4. Aportación Católica**

Aunque tardó en incorporarse al diálogo pleno y oficial, la Iglesia Católica Romana también aportó una serie de instrumentos para dicho fin. Se ha hablado anteriormente de las dificultades que planteaba la eclesiología de finales del siglo XIX y principios del XX. Con todo, la Constitución *Dei Verbum* supuso una renovación profunda de la Iglesia respecto al ecumenismo (Bosch, 1991: 122-124 y 141-148; Vercryse, 1993: 125-128). Así, a los católicos se les deben las siguientes iniciativas:

- 1 Creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Posteriormente pasó a denominarse Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad.
2. La promulgación del Decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Ecuménico Vaticano II.

3. El directorio Ecuménico de 1967-1970.
4. Las reflexiones y sugerencias en torno al diálogo ecuménico de 1970.
5. La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local de 1975.

Que cristalizaron en las siguientes conclusiones:

1. La unidad de los cristianos se manifiesta como una unidad dinámica y abierta.
2. La diversidad no es un obstáculo para la verdadera unidad.
3. El tema ministerial se desprende de la misma noción de Iglesia.
4. La Iglesia entendida como pueblo de Dios tiene mayores dimensiones ecuménicas.

## **5. Movimiento “Vida y Acción” y Movimiento “Fe y Constitución”**

Tras la Conferencia de Edimburgo surgen dos movimientos de carácter ecuménicos denominados *Vida y Acción (Life and Work)* y *Fe y Constitución (Faith and Order)*. El primero no fue una iniciativa de la Iglesia, sino la obra de un hombre de Iglesia, el arzobispo Luterano sueco Nathan Söderblom. Dispuesto a llevar el compromiso cristiano a una sociedad hundida por la guerra y tratando de salvar todos los obstáculos existentes, abrió el movimiento a todos los creyentes, anglicanos, ortodoxos y católicos. En la Conferencia de Estocolmo, celebrada en 1925, y a la que rechazó asistir Roma, se trataron los siguientes temas:

1. Las cuestiones económicas e industriales.
2. Los problemas morales y sociales.
3. Las relaciones internacionales.
4. La educación cristiana.
5. Los métodos de cooperación y federación.

En la conferencia de Oxford de 1937, de nuevo con la ausencias y cierto rechazo por parte católica, el pesimismo es manifiesto. El debate se centra sobre *Iglesia, Nación y Estado*. Finalmente, este movimiento se integra en el CEI en 1948 (Bosch, 1993: 57-59).



De otra parte, el Movimiento *Fe y Constitución* también nace de la Conferencia de Edimburgo de 1910. El impulsor del movimiento es Charles H. Brent, perteneciente a la Iglesia episcopaliana de los Estados Unidos, y que sería obispo de Manila. En 1927 se reúnen en Lausana. Los temas estudiados son:

1. Llamamiento a la unidad.
2. Mensaje de la Iglesia al mundo: El evangelio.
3. Naturaleza de la Iglesia.
4. La confesión de la fe.
5. El santo misterio.
6. Los sacramentos.
7. La unidad de la cristiandad y las Iglesias actuales.

Durante la preparación de la Conferencia de Edimburgo de 1937 se ve la necesidad de unirse con el otro movimiento. Se tratan los siguientes temas:

1. La gracia de Jesucristo.
2. La Iglesia de Cristo y la palabra de Dios.
3. La comunión de los santos.
4. La Iglesia: Ministerio y sacramentos.
5. La unidad de la Iglesia en la vida y en el culto.

Sin embargo, en 1938 se frustra la unión de ambos movimientos en la ciudad de Utrecht para formar un *Consejo Ecuménico de la Iglesias*, ante la situación grave en Europa. Tal integración se llevará a cabo en la Asamblea General de Ámsterdam. De todas formas, *Fe y Constitución* ha mantenido su libertad de autonomía en el consejo (Bosch, 1993: 55-57).

## 6. Consejo Ecuménico de las Iglesias

El interés de sacar adelante la reunión de las distintas Iglesias fue interrumpido por la situación de guerra generalizada en Europa desde 1939 a 1945. La idea se retoma gracias al parstor reformado holandés Willem Adolf Visser't Hooft. El Consejo Mundial de la Iglesias nace en la

asamblea constituyente de Ámsterdam en 1948. Las etapas o evolución histórica del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI), son las siguientes:

### **6.1. Asamblea General de Ámsterdam de 1948**

Se constituye el CEI. Son representantes de en su inmensa mayoría las Iglesias Protestantes de América y Europa. Se resisten a participar la Iglesias ortodoxas de los países llamados del *socialismo real*, o bajo dominio soviético.

### **6.2. Asamblea General de Evanston de 1954**

Si el tema de la anterior era: *El desorden del hombre y el designio de Dios*, aquí se desarrollará bajo el tema: *Cristo, única esperanza del mundo*. Si antes se trataba de *estar juntos*, ahora era de *avanzar juntos*.

### **6.3. Asamblea General de Nueva Delhi de 1961**

El tema escogido para esta ocasión se denominaba: *Jesucristo, luz del mundo*. Por primera vez acuden observadores católicos. Era la primera vez que no se realizaba en un país de Occidente. Es la conferencia del equilibrio entre el pensamiento protestante y el católico.

### **6.4. Asamblea General de Upsala de 1968**

El lema de trabajo fue: *Yo hago nuevas todas las cosas*. Son los tiempos cambiantes de una sociedad un tanto decadente. Está reciente el mayo francés y ya va emergiendo lo que más tarde sería conocido como Teología de la Liberación; pero, sobre todo, se encuentra presente la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II.

### **6.5. Asamblea General de Nairobi de 1975**

El tema elegido para esta ocasión es: *Jesucristo libera y une*. Aparece el término de *comunidad conciliar*, recogido de la reunión de *Fe y Constitución* que se había celebrado en Salamanca en 1973. Trata de establecer un nexo más consistente entre la dimensión espiritual y el compromiso social.

### 6.6. Asamblea General de Vancouver de 1983

En esta ocasión el tema que tratan responde al lema: *Jesucristo, vida del mundo*. Uno de los puntos esenciales será la celebración eucarística, siguiendo la llamada *Liturgia de Lima*. Se trataba de la expresión litúrgica sobre las conclusiones de la parte eucarística del documento de la Comisión de *Fe y Constitución, sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio*. (BEM). Su mayor preocupación fue adelantar el estudio del denominado *Documento de Lima*.

### 6.7. Asamblea General de Camberra de 1991

El slogan recogido para el estudio en esta ocasión fue: *Ven, Espíritu Santo, renueva toda la creación*. Imbuida por la situación de la guerra del Golfo y la situación en los países del Este es el clima de conversación. Se sigue celebrando la eucaristía según el llamado *rito de Lima*, pero los ortodoxos no asumen esa tendencia mientras no sea efectiva la unidad, pues consideran que la eucaristía es la máxima expresión de la unidad, nunca un medio para llegar a ella. Por eso se les achaca su *abstinencia de la comunión eucarística*; y por este motivo ellos se han llegado a plantear sus relaciones con el CEI (Bosch, 1991: 127-140; Vercryse, 1993: 59-69).

### 6.8. Asamblea General de Harare de 1998

El lema de la Asamblea era: *Buscad a Dios con la alegría de la esperanza*. Se trataba de una invitación a reafirmar la confianza en la fidelidad a dios expresada en Ámsterdam, en medio de la confusión e incertidumbres de nuestro tiempo. Esta asamblea de cincuentenario fue también una ocasión para discernir los desafíos actuales a los que se enfrenta el movimiento ecuménico, necesitado de una nueva orientación y de mirar hacia el siglo XXI.

El debate se centró sobre el documento denominado *Hacia un entendimiento y una visión comunes del CEI* que había sido aprobado por el Comité Central en septiembre de 1997. Las sesiones pusieron de manifiesto las tensiones existentes con las Iglesias ortodoxas, que antes de su inicio habían amenazado con abandonar el CEI si no eran atendidas sus reivindicaciones, sobre la propia estructuración del Consejo y sobre su preocupaciones e intereses en la vida de la CEI.

### **6.9. Asamblea General de Porto Alegre 2006**

Esta asamblea ha afirmado la vitalidad del movimiento ecuménico y el compromiso de las Iglesias con la visión y meta ecuménicas de la unidad, así como con la búsqueda de un mundo más justo y pacífico. Se han producido cambios sustanciales en la Constitución y el reglamento del CEI que establece la toma de decisiones por consenso y modificaciones a los criterios anteriores. Las reformas han surgido de la preocupación de las Iglesias ortodoxas, miembros del Consejo y tienen por objetivo fortalecer la participación de estas. El lema del texto fue: *Llamados a ser una sola Iglesia*. La urgencia dada al CEI y a sus Iglesias miembros a dar prioridad a los temas de unidad, catolicidad, bautismo y oración. También se pidió que se hicieran esfuerzos para fortalecer la colaboración con la Iglesia católica romana, que no es miembro de dicho Consejo.

### **6.10. Asamblea General de Busan, República de Corea, de 2013**

La declaración sobre *El camino de la paz justa* fue otra declaración relevante en la que se afirma que *la paz constituye un modelo de vida que refleja la participación humana en el amor de Dios por toda la creación*. En base a esta afirmación, recomienda que se adopten medidas concretas e invoca el compromiso de *compartir el amor de Dios por el mundo buscando la paz y protegiendo la vida*. Igualmente, en la Asamblea se afirmó que “Juntos nos comprometemos a proteger la dignidad humana, practicar la justicia en nuestras familias y comunidades, transformar los conflictos sin violencia y prohibir todas las armas de destrucción masiva”.

### **6.11. Asamblea General de Karlsruhe (Alemania), 2022**

Bajo el lema de *El amor de Cristo lleva al mundo a la reconciliación y la unidad*, ha puesto su vista en la situación en Ucrania. La pandemia y la guerra han supuesto serios impedimentos que sortear para la celebración de Karlsruhe. Ante la tragedia y la muerte, se han vuelto a descubrir los límites del individualismo, los retos de la globalización y los estragos que la guerra y la pobreza siguen causando. La reflexión sobre el lema de Karlsruhe tiene como objetivo “alentar a los líderes de la Iglesia y las congregaciones locales a meditar y discutir la oportuna importancia de la

compasión de Cristo en un mundo marcado por la emergencia climática, la injusticia económica sistémica, la revolución digital y los populismos nacionales, alimentados por el miedo al otro”.

Un mundo que clama por un amor profundo, por la comunidad, por la justicia y la esperanza necesita Iglesias que estén visiblemente en comunión, que anhelan la unidad donde hay división y encuentren un nuevo futuro para la humanidad y toda la creación. Iglesias, en suma, que se decanten por un *ecumenismo del corazón*, según anota Matabosch i Soler (2021: 39-399).

## 7. Conclusión

La historia del ecumenismo de inspiración conciliar arroja, y las listo aquí a modo de conclusión, las siguientes necesidades:

1. La de luchar encarecidamente por la inclusividad y la diversidad: el ecumenismo abraza la diversidad, reconociendo las distintas culturas y contextos en los que se practica el cristianismo, en sus distintas Iglesias y Comunidades eclesiales.
2. La de acentuar el papel de las organizaciones ecuménicas: organizaciones como el Consejo Mundial de Iglesias desempeñan un papel crucial en la promoción del ecumenismo a nivel mundial, facilitando el diálogo y la colaboración entre diferentes confesiones cristianas.
3. La de estudiar el impacto del ecumenismo en la sociedad: no solo beneficia a las Iglesias, sino que también tiene un impacto positivo en la sociedad al fomentar la tolerancia religiosa y la comprensión mutua y la ayuda desinteresada por los otros cristianos.
4. La de encontrar los retos de futuro: a medida que el mundo cambia, el ecumenismo enfrentará nuevos desafíos, como la adaptación a los avances tecnológicos y las cambiantes dinámicas sociales y políticas.
5. La de no decaer en la esperanza por la búsqueda de la unidad: a pesar de los desafíos, el ecumenismo ofrece esperanza para un

futuro donde las diferencias religiosas no sean barreras insuperables, promoviendo la paz y la armonía entre las diferentes tradiciones cristianas.

6. La de reconocer cómo las Iglesias ortodoxas, con sus ricas tradiciones y profundas raíces históricas, han mantenido un diálogo constante con la Iglesia Católica a lo largo de los siglos. El Concilio Vaticano II abogó por un acercamiento fraterno y un entendimiento mutuo entre ambas tradiciones, reconociendo la validez de sus sacramentos y doctrinas, y promoviendo la cooperación en áreas de interés común, como la justicia social y la defensa de los valores éticos.
7. La de reconocer, igualmente, la necesidad de acercarle a las Iglesias anglicanas, surgidas de un contexto histórico particular. El Concilio promovió un acercamiento ecuménico, reconociendo la validez de muchos aspectos de su fe y práctica, buscando puentes de entendimiento y cooperación en áreas teológicas y sociales.
8. La de retomar el diálogo con el mundo protestante en su diversidad de denominaciones y enfoques doctrinales. El Concilio reconoció la riqueza espiritual y teológica presente en estas tradiciones, y quiso fomentar el diálogo y la colaboración en aspectos fundamentales de la fe cristiana, como la interpretación de la Sagrada Escritura y la misión evangelizadora.
9. La de reconocer en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, en cuanto organismo que representa a numerosas denominaciones cristianas, a un socio importante en los esfuerzos ecuménicos promovidos por el Concilio. Este consejo se ha convertido en un espacio vital para el diálogo interconfesional, la cooperación en proyectos sociales y la búsqueda de la unidad cristiana a través del respeto y la comprensión mutua.
10. Por último, el Concilio Vaticano II dejó un legado duradero al promover el diálogo, la apertura y la unidad entre las diversas Iglesias y comunidades eclesiales dentro del cristianismo. Su impacto se extendió más allá de las fronteras de la Iglesia católica, influyendo en el panorama religioso global y sentando las bases para un mayor entendimiento y colaboración entre diferentes tradicio-

nes cristianas y otros credos. Su llamada a la renovación y adaptación a los desafíos modernos continúa siendo relevante en la búsqueda de la unidad y la paz en un mundo diverso y en constante cambio.

## 8. Bibliografía

- ACTA SYNODALIA SACR. (1971). *Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol I, pars III, pp. 184-185.
- ALEMANY, J. J. (1991). “Karl Barth, comentarista de la *Dei Verbum*”, en *Estudios Eclesiásticos* 66, 53-66.
- AUBERT R. (1970). *Vaticano I*, Vitoria 1970.
- BARTH, K. (1971). *Ante las puertas de Pedro*, Madrid.
- BIRMELE, A. (1990). “Les dialogues entre Églises chrétiennes. Bilan et perspectives”, en *Études* (12) 679-690, especialmente 680.
- BOSCH, J. (1991). *Para comprender el ecumenismo*. Estella (Navarra).
- CAPOVILLA, L. F. (1986). “Reflections on the twentieth anniversary”, en Stacpoole, A. (ed.), *Vatican II by who were there*, Minneapolis, pp. 196-198.
- CONGIU, M. (1993). “La Settimana di preghiera per l'Unità dei cristiani”, en *Presenza Pastorale* 43, 715-721.
- FRIES, H. (1990). “El significado ecuménico del Vaticano II”, en *Diálogo Ecuménico* 25, 29-65.
- Girault, R. (1987). “La recepción del ecumenismo” en Alberigo, G.-Josua, J. P., *La recepción del Vaticano II*, Madrid, p. 176.
- LANGA, P. (1993). “La Iglesia católica y el ecumenismo”, en Langa, P. (ed.), *Al servicio de la unidad*, Madrid 1993, 477-514.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, L. (1998). *Juan XXIII Retrato eclesiológico*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. (2021). *El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021). Hacia la unidad perdida*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. (2023). *El peregrinaje ecuménico. Del Vaticano II a nuestros días*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. - RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F. - VALENCIA, A. - VÁZQUEZ JIMÉNEZ, R. (EDTS.) (2023). *Caminar juntos. Manual de ecumenismo*, Salamanca.

- MOORMAN, J. R. H. (1986). "Observers and guests of the Council", en Stacpoole, A., in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minneapolis, pp. 155-169.
- MÜHLEN, H. (1968). "La doctrina del Vaticano II sobre la *jerarquía de verdades* y su significación en el diálogo ecuménico", en *Selecciones de Teología* 7, 205-215.
- OUTLER, A. C. (1986). "Strangers within the gates", en Stacpoole, A., in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minneapolis, pp. 170-183.
- RATZINGER, J. (1985). *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona.
- SARTORI, L. (1992). *Únità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Padova.
- SARTORI, L. (1983). "La Chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Principi cattolici dell'ecumenismo", en *Studi Ecumenici* 1, 75-94.
- STRANSKY, T. F. (1986). "The foudation of the Secretariat for Promoting Christian Unity", en Stacpoole, A., in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minneapolis, pp. 62-87.
- THILS, G. (1984). "Hiérarchie des varités de la foi et dialogue oecumenique", en *Revue Théologique de Louvain* 15, 147-159.
- VERCRYSSE, J. E. (1993). *Introducción a la teología ecuménica*. Estella (Navarra).
- VON BALTHASAR, H. U. (1968). "La fe de los pobres", en *Selecciones de Teología* 7, 160-168.