

# pastoral ecuménica

**Enero-Abril 2012**

**Vol. XXIX**

**N.º 86**

**Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad»  
MADRID**

(Revista cuatrimestral)

Director: **José Luis Díez Moreno**  
Secretaría: **Rafael Vera Puig**  
Administración: **Agueda García de Antonio**

**Consejo de redacción y colaboradores:**

Alexander Bran Franco	Manuel González Muñana
Eloy Bueno de la Fuente	María José Delgado
Héctor Vall Vilardell	Mariano Perrón
José Demetrio Jiménez	Pedro Langa Aguilar
Juan Fernando Usma Gómez	Santiago Madrigal Terrazas
Juan Pablo García Maestro	

**Dirección y administración:**

Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad»  
José Arcones Gil, 37, 2.º  
28017 Madrid - Teléfono: [34] 91 367 58 40 - Fax: [34] 91 377 06 85  
[www.centroecumenico.org](http://www.centroecumenico.org)  
[centro2003@centroecumenico.org](mailto:centro2003@centroecumenico.org)  
ISSN: 012-8233  
Depósito Legal: M-5.207-1984  
Imprime: TARAVILLA - Mesón de Paños, 6 - 28013 Madrid

Los pagos deberán hacerse mediante:

- Giro Postal a:  
**Misioneras de la Unidad**  
José Arcones Gil, 37, 2.º - 28017 Madrid
- Cheque bancario a favor de:  
**Misioneras de la Unidad**
- Transferencia bancaria (enviar copia ingreso-transferencia bancaria) a:  
**Misioneras de la Unidad**  
Cuenta Ahorros n.º: 2895030447  
Banco Central Hispano.  
calle Bravo Murillo, 127 - 28020 Madrid  
Entidad 0049, Oficina 5106. D.C. 03.

**INSTITUTO «MISIONERAS DE LA UNIDAD»**  
**PASTORAL ECUMÉNICA**  
[www.centroecumenico.org/INFOEKUMENE/revista.htm](http://www.centroecumenico.org/INFOEKUMENE/revista.htm)  
[infoekumene@centroecumenico.org](mailto:infoekumene@centroecumenico.org)

La Revista no se responsabiliza de los contenidos de los trabajos

**Precios suscripción anual:**

España .....	30 €
Bienhechores .....	40 €
Extranjero .....	50 €
Número suelto .....	12 €

---

# ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
<b>PRESENTACIÓN</b>	
Espiritualidad del Ecumenismo .....	5
<b>ESTUDIOS</b>	
Testimoniar juntos la presencia del Dios vivo: Tarea ecuménica primordial a los 50 años del Vaticano II, <i>Santiago del Cura</i> .....	11
En la estela de Paul Couturier, <i>Fernando Rodríguez Garrapucho</i> .....	37
La Espiritualidad del Ecumenismo según Yves Congar y Juan Bosch, <i>Vicente Botella Cubels</i> .....	57
El futuro Concilio Panortodoxo, <i>Archimandrita Demetrio</i> .....	75
El diálogo interreligioso: Balance y perspectivas. Con motivo de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II, <i>Juan Pablo García Maestro</i> .....	89
<b>MISCELÁNEA</b>	
Misioneras de la Unidad: Medio siglo al servicio del Ecumenismo, <i>José Luis Díez</i> .....	103
Ecumenistas que se van: Arturo Sánchez Galán, cuarto obispo de la IERE, <i>José Luis Díez</i> .....	106
Enric Capó: una teología ecuménica .....	108
<b>RECENSIONES</b> .....	111



---

# PRESENTACIÓN

## ESPIRITUALIDAD DEL ECUMENISMO

Entre los días 18 y 25 de enero pasado tuvo lugar la Semana de la Unidad del 2012. Como otros años se ha celebrado en todas las diócesis españolas. En bastantes de ellas el propio Obispo diocesano ha presidido los actos de oración, bien en la catedral o en alguna Iglesia católica de la diócesis, en alguno de los días. Además del Comunicado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, algunos preladados han publicado cartas pastorales sobre la Semana de la Unidad. Partiendo de estas fechas esperamos que se avive en diócesis y parroquias la acción ecuménica y que delegados de ecumenismo y párrocos tomen esta actividad como parte sustancial de la pastoral.

El 6 y 7 de marzo se celebraron en la Conferencia Episcopal Española las XXII Jornadas Nacionales de Delegados Diocesanos de Ecumenismo, preparadas y presididas por los nuevos responsables nacionales del movimiento ecuménico en España, Mons. D. Javier Martínez, arzobispo de Granada y presidente de CERI y el Director del Secretariado de esa Comisión, Rvdo. D. Manuel Barrios, bajo el tema « *la victoria de la Cruz. Los cristianos en el Oriente Próximo* ». Asistieron representantes de algunas Iglesias no católicas en España.

En el programa se leía: « *En estas Jornadas pretendemos conocer mejor la realidad de los cristianos en el Oriente Próximo y reflexionar sobre ella cara a nuestra labor como responsables de relaciones interconfesionales y personas interesadas en el diálogo interreligioso. Es un tema de mucha actualidad y que nos incumbe a todos, dada la persecución que sufren muchos hermanos nuestros y a la ambigüedad de los cambios recientes en varios países de mayoría musulmana. Se dedicará tiempo a analizar las relaciones entre el Islam y el cristianismo tanto desde una perspectiva histórica como actual. Colabora en la realización de estas Jornadas el «Centro Internacional para el estudio del Oriente Cristiano (ISCO)» de la Archidiócesis de Granada. Durante las Jornadas se inaugurará y se podrá visitar una exposición sobre «La Cruz en el arte del Oriente Próximo».*

## VOCACIÓN Y CARISMA, COMUNIÓN Y COMPROMISO

La necesidad de la profundización en la labor ecuménica conduce continuamente al descubrimiento de lo imprescindible de la Espiritualidad del Ecumenismo: la conversión del corazón, el cambio de la mente, la comunión total con Jesucristo, etc. Sin estas realidades es imposible una verdadera práctica ecuménica. Así lo refleja y subraya «*Unitatis Redintegratio*» a lo largo de su articulado. El mismo Decreto de Ecumenismo en su n° 1 señala, casi al empezar a enseñarnos que cosa es el ecumenismo, que éste es «*vocación y gracia*» para todos los católicos. Esto es, por el Bautismo estamos todos llamados a aceptar y vivir la oración de Jesús: «*Que todos sean uno...*» (Jn 17, 20). Pero «*vocación y gracia*» significa mucho más. Quiere decir que algunos cristianos son llamados particularmente por el Señor para vivir la misión de buscar con toda su vida la unión cristiana. Esos son tomados por Dios del lugar donde se encuentran y conducidos, si en ellos hay respuesta positiva, a vivir radicalmente la misión ecuménica. Su vocación es tan exigente como las vocaciones del Antiguo Testamento, o la de los Apóstoles, o la de S. Pablo. El ecumenista es sacado de su vida diaria y puesto en medio de todos los retos que supone esta consagración a la búsqueda de la unidad de los cristianos.

Al ser una llamada de Dios lleva indefectiblemente la fuerza suficiente para cumplirla. Por eso la misión ecuménica es gracia, don, capacidades suficientes, tensión constante para aceptar y llevar a cabo dentro del misterio que es la unidad de los cristianos. El ecumenista, por tanto, posee un carisma para que desde sus características personales y posibilidades, sin ahorrarle el esfuerzo y tesón diarios, pueda mantenerse fiel a esa llamada.

A la vez crea en su interior una espiritualidad específica: la de la Oración Sacerdotal de Jesús: consagrarlos en la verdad, unidos con la misma Unidad de la Trinidad, hacer que descubran la Unidad como misterio de Dios y no como fruto del esfuerzo humano, como testimonio esencial para que el mundo crea que Jesucristo ha sido enviado como único Salvador. Todo ello tiene un denominador común, la íntima comunión con Jesús. Comunión por medio de su Palabra, en la que nos ha enseñado todo, comunión en la Santa Eucaristía donde Él está y se nos entrega. La Eucaristía es centro de unidad. La comunión con la Iglesia, con el Obispo y su Iglesia particular con quien el ecumenista debe colaborar para que en la diócesis se viva un sano ecumenismo.

Fluye de aquí el compromiso serio del ecumenista con la acción ecuménica. Hablamos de un compromiso diario, profundo, sin fisuras, cuasi sponsal. Abarca la vocación, la misión, el tesón constante, la disponibilidad sin límites,

el abandono de todo interés personal, la huída de cuanto lleve a la honra personal, o a escalar puestos. El ecumenista va el primero, como Jesús a la subida a Jerusalén y será el primero clavado en la Cruz. Sólo cuando la práctica del ecumenismo y la vida de los ecumenistas sea de esta forma estaremos viviendo el ecumenismo que nos pide Jesucristo y la Iglesia.

## **QUEREMOS MANTENERNOS EN LA LÍNEA DE LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA**

Por eso el Curso Bíblico – Ecuménico del Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad va colmado este año de temas sobre la Espiritualidad del Ecumenismo, algunos de los que vamos publicando en Pastoral Ecuménica. Por eso también el V Congreso de Ecumenismo que se celebrará el próximo mes de septiembre, entre los días 28 y 30, lleva el título: *«hacia una espiritualidad del ecumenismo comprometida»*, cuyas ponencias publicaremos en Pastoral Ecuménica. Este nº 86 pretende abrir camino en este tema. Dado que este año se celebra el 50 aniversario del comienzo del Concilio Vaticano II el profesor D. Santiago del Cura, de la Facultad de Teología de Burgos, hace una reflexión sobre *«testimoniar juntos la presencia del Dios vivo: tarea ecuménica primordial a los 50 años del Vaticano II»*. En este trabajo, mirando atrás y también hacia el futuro, pone el centro de la reflexión en el testimonio de la presencia de Dios entre nosotros, trascendental para las personas llamadas a la misión del ecumenismo.

Seguidamente incluimos un artículo del catedrático de Eclesiología de la Universidad Pontificia de Salamanca y Director de su Centro Ecuménico Juan XXIII, Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho, titulado: *«En la estela de Paul Couturier»*. De la Espiritualidad del Ecumenismo del P. Couturier todos hemos aprendido y de la misma todos somos deudores. El ecumenismo de casi todo el siglo XX se cimenta sobre el ecumenismo de este sacerdote francés. De él el profesor Rodríguez Garrapucho nos presenta una vibrante fibra, punto de partida de la práctica del ecumenismo en España introducido aquí por sus más íntimos colaboradores: los PP. Michalón, Villain y Roche, presentes en los principios del ecumenismo en Salamanca. Muchas cosas tiene que enseñarnos el P. Rodríguez Garrapucho sobre la Espiritualidad del Ecumenismo y en concreto sobre la de Couturier y su Centro *«Unité Chretienne»*.

No cabe duda que otro de los grandes del ecumenismo en el siglo XX y concretamente en el Concilio Vaticano II y años anteriores y posteriores fue el gran

teólogo francés y luego cardenal Yves Congar, OP. Un dominico también, el P. Vicente Botella, aborda y expone con claridad lo más saliente de la Espiritualidad del Ecumenismo en este singular teólogo y ecumenista, cuya teología ecuménica llenó la segunda parte del siglo pasado. Todos también hemos aprendido del P. Congar y hemos leído apasionadamente sus diarios del Concilio Vaticano II. En especial lo hizo un discípulo suyo, el P. Juan Bosch Navarro OP, a quien muchos de nosotros hemos conocido, de cuyos escritos teológicos y ecuménicos nos hemos beneficiado y a quien también se refiere el P. Vicente Botella en el artículo «*La Espiritualidad del Ecumenismo según Yves Congar y Juan Bosch*»

Por su parte, el Archimandrita Demetrio, de la Iglesia Ortodoxa Griega hace la exposición de un tema antiguo y actualísimo de la ortodoxia del que se habla mucho en estos últimos meses: «*Concilio Panortodoxo*», tan ansiado y necesario para el mundo ortodoxo y para toda la Iglesia en estos momentos.

Cierra la sección de Estudios una colaboración del P. Juan Pablo García Maestro, del Instituto Superior de Pastoral, también a propósito del medio siglo del Concilio Vaticano II, sobre: «*El diálogo interreligioso: Balance y perspectivas. Con motivo de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II*». De todos nosotros es conocida la profundidad con que el profesor García Maestro trata el tema del diálogo interreligioso.

En Miscelánea nos ocupan dos temas: el medio siglo de la existencia del Instituto «Misioneras de la Unidad» y el fallecimiento de dos personalidades del mundo protestante español: el Muy Reverendo D. Arturo Sánchez Galán, cuarto Obispo de la IERE y el Pastor D. Enric Capó Puig de la IEE en Barcelona. A estas alturas del curso se desarrollan a nivel satisfactorio las clases del Curso Bíblico – Ecuménico del Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad que en este segundo trimestre ha versado sobre la Espiritualidad del Ecumenismo a través de diversos ecumenistas del siglo XX y en la doctrina del Concilio Vaticano II. En números sucesivos seguiremos publicando algunas de esas magníficas intervenciones. Los distintos responsables de las actividades ecuménicas del próximo verano ultiman los programas de las Jornadas Ecuménicas de El Espinar y las Jornadas de Religiosas.

No podemos acabar sin aludir a dos noticias ecuménicas de trascendencia, de las que comentaremos en los próximos números de Pastoral Ecuménica: la anunciada dimisión del Arzobispo de Canterbury, Dr. Rowan Williams, que dejará su cargo de Primado de la Iglesia Anglicana e en los últimos días del próximo diciembre, abrumado por las divergencias entre los dos sectores de esa Iglesia acerca de la ordenación en Inglaterra de mujeres al episcopado y el problema



de los homosexuales, entre otros asuntos. A mediados de marzo falleció el Patriarca Shénouda III de los Coptos de Egipto, cuya Iglesia habrá elegido ya sucesor cuando nuestros lectores lean esta noticia, asunto de gran trascendencia dada la situación de estos cristianos en medio de la política egipcia en estos momentos. Nuestra oración debe de ser unánime y constante por ambos temas.

Deseamos que al leer este número de Pastoral Ecuménica todos ustedes hayan vivido una feliz Pascua de Resurrección.



## TESTIMONIAR JUNTOS LA PRESENCIA DEL DIOS VIVO: TAREA ECUMÉNICA PRIMORDIAL A LOS 50 AÑOS DEL VATICANO II

### INTRODUCCIÓN

Según consta en el programa, el curso Bíblico-Ecuménico se ha planteado en la perspectiva de los 50 años de la Convocatoria del Vaticano II. Era lógico, por tanto, que tuviera en cuenta este planteamiento al elegir el tema de mi colaboración. Mirando tanto hacia atrás (50 años) como hacia adelante (el futuro que parece aguardarnos), he retenido de interés para las personas preocupadas por el ecumenismo, poner en el centro de la reflexión el testimonio conjunto de la presencia del Dios Vivo.

A ello me ha movido la situación propia del mundo occidental europeo, en el que testimoniar a Dios constituye tanto un desafío cotidiano como una tarea inaplazable para todas las iglesias cristianas, más allá de las divergencias confesionales. Es de esperar, además, que la centralidad de Dios nos ayude a ubicar las divergencias aún persistentes en el lugar que les corresponde, para no absolutizarlas bien por rutina apologética, bien por recaída en repliegues identitarios, bien por miedo al diálogo riguroso en la verdad.

Pero en la elección del tema han influido también dos datos recientes: 1) las intervenciones de Benedicto XVI relacionadas con el ecumenismo durante su reciente viaje a Alemania (22-25.09.2011)<sup>1</sup>; 2) el documento publicado por el grupo de Dombes bajo el título «*Orad así: el Padrenuestro, itinerario para la conversión de las iglesias*» (2011)<sup>2</sup>. Comencemos, pues, recordando algunas palabras más significativas de Benedicto XVI durante la estancia en su tierra natal.

---

1. Cito los textos según su publicación en la pag. [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

2. Cf., GROUPE DES DOMBES, «*Vous donc, priez ainsi*» (Mt 6, 9). *Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Bayard, Paris 2011. El texto ha sido elaborado en el curso de diversos encuentros tenidos en la abadía de Pradines de 2006 a 2010. No me consta que hasta ahora haya sido traducido al español.

## 1. VIAJE DE BENEDICTO XVI A ALEMANIA: «DONDE ESTÁ DIOS HAY FUTURO»

En el número de octubre de la revista «*Christ in der Gegenwart*» hay un artículo que comenta este viaje bajo el título de «un papa buscador de Dios» (*Gottsucher Papst*) y que concluye con estas palabras: «Benedicto XVI se comprende a sí mismo como buscador de Dios entre buscadores de Dios, como alguien que quisiera estimular la búsqueda de Dios tanto de los creyentes como de aquellos que no creen o que ya no pueden creer. Por alto que sea... en modo alguno resultará suficiente el aprecio de aquello por lo que este papa, en cierto modo junto con Lutero, lucha: la vida no es nunca una zona libre de Dios, en ningún lugar. Incluso donde Dios no se da, allí está Dios. Incluso en todos nuestros problemas con Dios y en medio de las dudas sobre él, allí está Dios desde siempre como esperanza contra toda esperanza: donde está Dios hay futuro»<sup>3</sup>.

### 1.1. Encuentro con una delegación protestante en Erfurt (23.9.11)

El juicio me parece acertado. Ya en el momento de su llegada a Alemania aseguraba Benedicto XVI haber venido «no para obtener objetivos políticos o económicos... sino para encontrar a la gente y hablar con ella de Dios» (22.9.11). Pero ha sido sobre todo en el encuentro mantenido con una delegación protestante en Erfurt, en el que fuera convento agustino donde vivió Lutero como monje, donde Benedicto XVI ha presentado como tarea primordial del ecumenismo la de salir juntamente al encuentro de la secularización de la sociedad y del extrañamiento de Dios; una tarea común para mantener despierta la pregunta por Dios o contribuir a despertarla de nuevo. He aquí sus propias palabras.

En relación con *Lutero* ha dicho lo siguiente: «Lo que le quitaba la paz (a Lutero) era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de todo su camino. «¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?»: Esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior. Para Lutero, la teología no era una cuestión académica, sino una lucha interior consigo mismo, y luego esto se convertía en una lucha sobre Dios y con Dios. «¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?» No deja de sorprenderme en el corazón que esta pregunta haya sido la

---

3. J. RÖSER – J. SCHROM, *Gottsucher Papst*, en «*Christ in der Gegenwart*» 61, oct. 2011 (trad. propia).

fuerza motora de su camino. ¿Quién se ocupa actualmente de esta cuestión, incluso entre los cristianos? ¿Qué significa la cuestión de Dios en nuestra vida, en nuestro anuncio?... La pregunta: ¿Cómo se sitúa Dios respecto a mí, cómo me posiciono yo ante Dios? Esta pregunta candente de Lutero debe convertirse otra vez, y ciertamente de un modo nuevo, también en una pregunta nuestra, no académica, sino concreta. Pienso que esto es la primera cuestión que nos interpela al encontrarnos con Martín Lutero».

Y en relación con la tarea común del *ecumenismo* añadía: «Ahora quizás se podría decir: De acuerdo. Pero, ¿qué tiene esto que ver con nuestra situación ecuménica? ¿No será todo esto solamente un modo de eludir con muchas palabras los problemas urgentes en los que esperamos progresos prácticos, resultados concretos? A este respecto les digo: Lo más necesario para el ecumenismo es sobre todo que, presionados por la secularización, no perdamos casi inadvertidamente las grandes cosas que tenemos en común, aquellas que de por sí nos hacen cristianos y que tenemos como don y tarea. Fue un error de la edad confesional haber visto mayormente aquello que nos separa, y no haber percibido en modo esencial lo que tenemos en común en las grandes pautas de la Sagrada Escritura y en las profesiones de fe del cristianismo antiguo. Éste ha sido para mí el gran progreso ecuménico de los últimos decenios: nos dimos cuenta de esta comunión y, en el orar y cantar juntos, en la tarea común por el *ethos* cristiano ante el mundo, en el testimonio común del Dios de Jesucristo en este mundo, reconocemos esta comunión como nuestro común fundamento imperecedero» (23.9.11).

## **1.2. Encuentro con representantes de iglesias ortodoxas y ortodoxas orientales (24.9.11)**

A su vez, en el encuentro con representantes de las iglesias ortodoxas y ortodoxas orientales, Benedicto XVI ha resaltado la incidencia que el testimonio de la fe común en el Dios hecho carne en Jesucristo tiene a la hora de defender la dignidad de toda persona humana, desde el momento de su concepción hasta el de su muerte. Una vez más el contexto es el de las sociedades occidentales europeas, donde siguen siendo fuertes las presiones por reducir la cuestión de Dios a un asunto meramente privado:

«En la actual tendencia de nuestro tiempo, en que son bastantes los que quieren, por decirlo así, “liberar” de Dios a la vida pública, las Iglesias cristianas en Alemania —entre las cuales están también los cristianos ortodoxos y orto-

doxos orientales—, fundadas en la fe en el único Dios y Padre de todos los hombres, caminan juntas por la senda de un testimonio pacífico para la comprensión y la comunión entre los pueblos. Al hacer esto, no dejan de poner el milagro de la encarnación de Dios en el centro del anuncio. Conscientes de que sobre este milagro se funda toda la dignidad de la persona, se comprometen juntas en la protección de la vida humana desde su concepción hasta su muerte natural. La fe en Dios, creador de la vida, y el permanecer absolutamente fieles a la dignidad de cada persona fortalece a los cristianos para oponerse decididamente a cualquier intervención que manipule y seleccione la vida humana. Además, conociendo el valor del matrimonio y de la familia, nos preocupa como cristianos, como algo importante, proteger de toda interpretación errónea la integridad y la singularidad del matrimonio entre un hombre y una mujer. Este compromiso común de los cristianos, entre los que se encuentran los fieles ortodoxos y ortodoxos orientales, ofrece una contribución valiosa a la edificación de una sociedad que puede tener futuro, en la cual se dé el debido respeto a la persona humana» (24.9.11).

### 1.3. La prioridad de Dios, clave de su pontificado

Como complemento a estas palabras del Papa en su viaje a Alemania quisiera únicamente recordar que la presentación de Dios en cuanto garante del hombre constituye una reiteración nuclear en Benedicto XVI. En su reciente encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI recordaba una vez más la importancia de Dios para el verdadero desarrollo de la persona humana, pues, habiéndolo creado a su imagen, funda su dignidad, alimenta su deseo de ser más e impide que el superdesarrollo económico-social vaya acompañado de un subdesarrollo moral: Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre<sup>4</sup>. Dios fundamenta un verdadero humanismo<sup>5</sup>. Por ello, abrir a los hombres a Dios constituye para la Iglesia la prioridad decisiva en los momentos actuales y pue-

---

4. «Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de «ser más». El ser humano no es un átomo perdido en un universo casual, sino una criatura de Dios, a quien Él ha querido dar un alma inmortal y al que ha amado desde siempre. Si el hombre fuera fruto sólo del azar o la necesidad, o si tuviera que reducir sus aspiraciones al horizonte angosto de las situaciones en que vive, si todo fuera únicamente historia y cultura, y el hombre no tuviera una naturaleza destinada a trascenderse en una vida sobrenatural, podría hablarse de incremento o de evolución, pero no de desarrollo... este daño (visión restringida de la persona y de su destino) es el que el ‘superdesarrollo’ produce al desarrollo auténtico, cuando va acompañado por el ‘subdesarrollo moral’», *Caritas in Veritate*, 29.

5. Del tema me he ocupado más detenidamente en mi trabajo, S. DEL CURA ELENA, *Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo*, en XLIV Semana de Estudios Trinitarios, Salamanca 2010, 109-185 y en «Estudios Trinitarios» 44 (2010) 159-237.

de considerarse una de las claves programáticas de su pontificado. Baste aducir algunas referencias ilustrativas.

En la carta personal que escribe con motivo de las reacciones suscitadas en el seno de la Iglesia por el levantamiento de la excomunión a algunos seguidores de Levebre, asegura que su prioridad primordial es hacer presente a Dios en este mundo, al Dios de Jesucristo, cuyo difuminarse del horizonte actual conlleva pérdida de orientación y de sentido para la humanidad<sup>6</sup>. Durante el viaje a la República checa, país donde son bien perceptibles las huellas de una sociedad y de una educación marcadas por la despedida de Dios, recuerda que la verdad del evangelio abre a la esperanza y nos permite descubrir una dignidad inalienable<sup>7</sup>; afirma que la condición de hijo de Dios conlleva la aceptación y respeto de todo ser humano<sup>8</sup>; insiste, citando su encíclica *Spe salvi*, que la esperanza en Dios ayuda a construir una sociedad más libre, justa y fraterna<sup>9</sup>; asegura que el mismo «temor de Dios» alimenta la confianza y estimula el compromiso por los demás<sup>10</sup>.

---

6. «Creo haber señalado las prioridades de mi Pontificado en los discursos que pronuncié en sus comienzos. Lo que dije entonces sigue siendo de manera inalterable mi línea directiva... En nuestro tiempo, en el que en amplias zonas de la tierra la fe está en peligro de apagarse como una llama que no encuentra ya su alimento, la prioridad que está por encima de todas es hacer presente a Dios en este mundo y abrir a los hombres el acceso a Dios. No a un dios cualquiera, sino al Dios que habló en el Sinaí; al Dios cuyo rostro reconocemos en el amor llevado hasta el extremo (cf. *Jn* 13,1), en Jesucristo crucificado y resucitado. El auténtico problema en este momento actual de la historia es que Dios desaparece del horizonte de los hombres y, con el apagarse de la luz que proviene de Dios, la humanidad se ve afectada por la falta de orientación, cuyos efectos destructivos se ponen cada vez más de manifiesto. Conducir a los hombres hacia Dios, hacia el Dios que habla en la Biblia: Ésta es la prioridad suprema y fundamental de la Iglesia y del Sucesor de Pedro en este tiempo» (marzo 2009).

7. «Ahora que se ha recuperado la libertad religiosa... exhorto a la comunidad cristiana a seguir haciendo oír su voz mientras la nación afronta los desafíos del nuevo milenio. «Sin Dios el hombre no sabe adónde ir ni tampoco logra entender quién es» (*Caritas in veritate*, 78). La verdad del Evangelio es indispensable para una sociedad próspera, porque nos abre a la esperanza y nos permite descubrir nuestra inalienable dignidad de hijos de Dios», (26.9.09, Discurso en el aeropuerto).

8. «Todo ser humano es hijo de Dios y por lo tanto hermano nuestro y, como tal, debe ser acogido y respetado. Que nuestra sociedad comprenda esta realidad. Entonces cada persona sería valorada no por lo que tiene, sino por lo que es, pues en el rostro de cada ser humano, sin distinción de raza ni de cultura, brilla la imagen de Dios» (26.9.09, Visita al «Niño Jesús de Praga»).

9. «En mi segunda encíclica —*Spe salvi*—, subrayé que la única esperanza “cierta” y “fiable” (cf. n. 1) se funda en Dios. La experiencia de la historia muestra a qué absurdidades llega el hombre cuando excluye a Dios del horizontes de sus elecciones y de sus acciones, y cómo no es fácil construir una sociedad inspirada en los valores del bien, la justicia y la fraternidad, porque el ser humano es libre y su libertad permanece frágil» (27.9.09, Homilía de la Misa).

10. «Quien ha negado y sigue negando a Dios y, en consecuencia, no respeta al hombre, parece tener vida fácil y conseguir un éxito material. Pero basta raspar en la superficie para cons-

Las intervenciones de Benedicto XVI presentando a Dios como el garante del ser humano, vinculando de este modo teología y antropología, son tan reiteradas que bien merecerían un estudio en sí mismas. En gran medida están relacionadas con uno de los hilos conductores de su pensamiento y de su programa pastoral: integrar fe y razón, razón y fe, para que de este modo se superen las patologías respectivas derivadas de autoafirmaciones unilaterales<sup>11</sup>. Por ello, precisamente en la situación actual donde Dios se va convirtiendo en el gran desconocido, es necesario dejar espacio a la búsqueda de Dios y dejarse encontrar por un Dios que nos busca; esto fundamenta toda verdadera cultura que, privada de Dios, conllevaría la capitulación de la razón y la ruina del humanismo<sup>12</sup>.

## 2. DOCUMENTO DEL GRUPO DE DOMBES SOBRE EL PADRENUESTRO (2011)

Desde hace más de setenta años, el Grupo ecuménico de Dombes, formado por una cuarentena de teólogos católicos y protestantes, ha venido trabajando en el acercamiento de los cristianos mediante la oración y la reflexión, ocupándose habitualmente de abordar aquellas cuestiones que dividen a las iglesias respectivas. Esta vez el grupo nos propone una meditación sobre lo que las une, e.d., sobre la oración del Padrenuestro, explorando lo que es común a las dife-

---

tatar que, en estas personas, hay tristeza e insatisfacción. Sólo quien conserva en el corazón el santo «temor de Dios» tiene confianza también en el hombre y gasta su existencia para construir un mundo más justo y fraterno», (28.9.09, Homilía de la Misa).

11. A este respecto, merecen destacarse sus intervenciones en Ratisbona (2006), en el discurso preparado para la Universidad de la Sapienza de Roma (2008) y en el Colegio de los Bernardinos de París (2008).

12. «Nuestra situación actual, bajo muchos aspectos, es distinta de la que Pablo encontró en Atenas, pero, pese a la diferencia, sin embargo, en muchas cosas es también bastante análoga. Nuestras ciudades ya no están llenas de altares e imágenes de múltiples divinidades. Para muchos, Dios se ha convertido realmente en el gran Desconocido. Pero como entonces tras las numerosas imágenes de los dioses estaba escondida y presente la pregunta acerca del Dios desconocido, también hoy la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por la pregunta sobre Él. *Quaerere Deum* —buscar a Dios y dejarse encontrar por Él—: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados. Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura», (12.0.08, *Discurso en el Colegio de los Bernardinos*, París).



rentes iglesias<sup>13</sup>. No tanto para hacer del Padrenuestro un nuevo comentario, sino para explorar sus implicaciones en la perspectiva de la unidad y del compromiso concreto para aquellos que rezan conjuntamente esta oración.

La iniciativa merece una atención explícita. No deja de ser llamativa la coincidencia con las palabras de Benedicto XVI en su viaje a Alemania, citadas previamente (fue un error de la edad confesional haber visto mayormente lo que nos separa y haber olvidado lo que tenemos en común). Además, nos propone un itinerario de conversión personal y eclesial en el que, partiendo de la unidad revivificada, nos vemos impelidos a entrar cada vez con mayor compromiso en un dinamismo de diálogo.

La primera parte del documento sitúa el Padrenuestro en el contexto cultural, social y psicológico de nuestros días, invitándonos a tomar nuevamente conciencia de las implicaciones de esta oración en la perspectiva de la unidad. La segunda recuerda de manera precisa y documentada la historia del Padrenuestro, desde los Padres de la Iglesia hasta la época contemporánea (Cipriano, Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, Belarmino), poniendo a disposición una pluralidad de interpretaciones teológicas capaces de enriquecer la vida de los cristianos. La tercera parte ofrece una rápida exposición bíblica, resaltando las raíces judías de la oración del Padrenuestro. La última subraya hasta qué punto esta oración es a la vez para todos los cristianos componente de su unidad y llamada a la conversión, enunciando claramente los desafíos ecuménicos que conlleva.

Orar juntos es importante, pero no basta, pues «si el Padrenuestro fuera recitado en común sólo por conveniencia ecuménica y para mantener la conciencia tranquila, no sería sino un simulacro de unidad». Por el contrario, si se reza en verdad, entonces los creyentes descubrirán progresivamente las exigencias fraternas y ecuménicas de la invocación común de un mismo Padre.

Estas exigencias se hallan implicadas en las distintas peticiones del Padrenuestro. Así, acoger como un don de Dios los avances hacia la unidad compromete «a evitar los riesgos peligrosos de un ecumenismo demasiado dispuesto a querer realizar la unidad ocultando las diferencias entre las iglesias o pretendiendo absorber una iglesia en otra»; el perdón invita a las iglesias a reconocer sus ofensas mutuas y a comprometerse en un itinerario de reconciliación; deben atravesar también la prueba del desánimo ante el camino que queda por recorrer, resistir la tentación del repliegue sobre sí mismas y aceptar la confrontación con sus tradiciones, doctrinas y prácticas respectivas; el «pan» ofre-

---

13. Cf. supra n. 3.

cido por el Padre es una llamada a comprometerse comúnmente «en el servicio, la diaconía y la acción social» y a dar pasos nuevos en materia de hospitalidad eucarística; finalmente, la perspectiva del reino debe avivar el deseo de que venga el momento en que las iglesias se hallen en plena comunión.

Las páginas de este documento ilustran el camino de un ecumenismo espiritual<sup>14</sup> (oración y camino de conversión comúnmente compartidos), en el que se abren posibilidades para recrear un nuevo aliento ecuménico, que ayude a superar un sentimiento de resignación y de frustración ampliamente difuso<sup>15</sup>. Posibilidades para un ecumenismo en el que testimoniar juntos la presencia del Dios vivo. Después de haber leído estas páginas se hace mayor la conciencia del sentido eminentemente comunitario y eclesial del Padrenuestro y no se puede seguir rezando esta oración como antes.

Como escriben en la presentación los codirectores del Grupo de Dombes (el padre J.F. Chiron y el pastor J. Tartier), la oración común «desvela una lógica que no encuentra su cumplimiento sino en la comunión de un mismo Cuerpo eucarístico y en la pertenencia reconocida a un mismo Cuerpo eclesial, ya que uno y otro constituyen la expresión tangible del único Cuerpo del Señor resucitado».

### **3. TAREA ECUMÉNICA: TESTIMONIAR JUNTOS LA PRESENCIA DEL DIOS VIVO**

Al hilo de estas dos referencias recientes, que nos invitan a redescubrir de nuevo lo que compartimos en común y a testimoniar juntos la presencia del Dios vivo, se trata de precisar ahora algunas dimensiones de la tarea conjunta. Ésta

---

14. Cf., W. KASPER, *Ecumenismo espiritual: una guía práctica*, Estella 2007.

15. Si se tienen en cuenta los logros alcanzados a lo largo de los últimos cuarenta años, no parece haber razones objetivas para el desánimo y el desaliento, que sin embargo parecen pesar en bastantes círculos ecuménicos. Nada mejor que citar a este respecto las palabras del cardenal W. Kasper, quien en su balance de los diálogos ecuménicos afirma lo siguiente: «Al mirar hacia atrás a lo que se ha conseguido a lo largo de más de cuarenta años, tenemos razones para estar agradecidos al Señor por los ricos frutos que hemos cosechado de nuestros diálogos. No hay motivos para el desánimo o la frustración, ni para hablar de un «invierno ecuménico». El Espíritu que puso en marcha el movimiento ecuménico ha seguido acompañándolo, haciéndolo fecundo. Hemos logrado más de lo que podíamos imaginar o soñar hace cuarenta años. Así y todo, siendo realistas, también debemos admitir que no hemos alcanzado la meta de nuestra peregrinación ecuménica: aún nos encontramos en un estadio intermedio. Siguen existiendo problemas capitales que resolver y diferencias que superar», W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010, 29.

se ha de llevar a cabo para nosotros en el contexto propio de las sociedades occidentales contemporáneas. Y para ello pueden sernos de ayuda también unas palabras de Benedicto XVI dichas en Erfurt sobre la necesidad de repensar y de vivir nuevamente la fe en el Dios de Jesucristo:

«La ausencia de Dios en nuestra sociedad se nota cada vez más, la historia de su revelación, de la que nos habla la Escritura, parece relegada a un pasado que se aleja cada vez más. ¿Acaso es necesario ceder a la presión de la secularización, llegar a ser modernos adulterando la fe? Naturalmente, la fe tiene que ser nuevamente pensada y, sobre todo, vivida, hoy de modo nuevo, para que se convierta en algo que pertenece al presente. Ahora bien, a ello no ayuda su adulteración, sino vivirla íntegramente en nuestro hoy. Esta es una tarea ecuménica central, en la cual debemos ayudarnos mutuamente, a creer cada vez más viva y profundamente. No serán las tácticas las que nos salven, las que salven el cristianismo, sino una fe pensada y vivida de un modo nuevo, mediante la cual Cristo, y con Él, el Dios viviente, entre en nuestro mundo. Como los mártires de la época nazi propiciaron nuestro acercamiento recíproco, suscitando la primera gran apertura ecuménica, del mismo modo también hoy la fe, vivida a partir de lo íntimo de nosotros mismos, en un mundo secularizado, será la fuerza ecuménica más poderosa que nos congregará, guiándonos a la unidad en el único Señor. Y por esto la plegaria para aprender de nuevo a vivir la fe para poder así ser una sola cosa» (24.9.11).

Al hilo de estas palabras nos ocupamos a continuación del contexto contemporáneo occidental en el que las distintas confesiones cristianas se hallan insertas, para detenernos después en algunos elementos del testimonio conjunto que puedan hacer de la fe compartida la fuerza ecuménica más poderosa.

### **3.1. En el contexto de las sociedades occidentales**

La situación actual se caracteriza por un pluralismo religioso y cosmovisivo, en el que se dan tendencias no sólo diversas, sino también de signo contrario. De ahí la paradoja que ofrece el diagnóstico presente a la luz de los diversos estudios sobre la fe en Dios y las creencias religiosas, circunscritos especialmente al ámbito occidental europeo.

Por un lado, la crisis religiosa parece alcanzar niveles de difusión y de radicalidad hasta ahora desconocidos, con incidencia especial en el Dios de la tradición cristiana, mayoritaria en el pasado y todavía en el presente de la historia europea; las distintas formas de ateísmo, agnosticismo e indiferencia reli-

giosa corroboran la configuración de una cultura postreligiosa, que en Europa es sobre todo postcristiana.

De otra parte, la capacidad de resistencia y adaptación demostrada por la fe cristiana, la penetración de tradiciones religiosas distintas del cristianismo, la crisis innegable de la modernidad ilustrada y la vigencia de diversas formas de religiosidad más o menos sincretista y difusa parecen cuestionar la tesis de una sociedad europea profundamente secularizada. A esta complejidad paradójica obedece la caracterización de la cultura actual como «postcristiana» y «postsecular» al mismo tiempo.

No es fácil discernir si estamos ante tendencias contradictorias o si hay más bien entre ellas una correlación de fondo no perceptible a primera vista. En cualquier caso, la teología ha de tomar nota de este diagnóstico paradójico, proporcionado por los estudios sociológicos y las interpretaciones culturales del momento actual, para identificar los verdaderos desafíos del discurso cristiano sobre Dios, descubrir signos de esperanza en medio de la paradoja presente y transformar las dificultades reales en oportunidades nuevas para el Dios revelado en Jesucristo<sup>16</sup>.

### **3.1.1. *Confrontados con una cultura post-cristiana***

Parte de la cultura actual, no toda ni en su conjunto si se tiene en cuenta el número de creyentes y el hecho real de una cultura radicada en presupuestos cristianos, puede ser calificada, no obstante, de «postreligiosa»; más en concreto, de «postcristiana», término preferido aquí por circunscribirnos al ámbito occidental europeo.

El término «postcristiano» incluye un doble significado: una posterioridad cronológica, aneja en este caso a la convicción de que el cristianismo pertenecería ya a épocas pasadas y habría perdido capacidad para configurar las decisiones existenciales del hombre contemporáneo; pero también una posterioridad crítica, pues se articula en reacción adversa frente al cristianismo, del que intenta llevar a cabo un proceso de desenmascaramiento y deconstrucción.

El desarrollo constituye en sí un hecho nuevo no sólo respecto a la fe cristiana, sino también respecto a la fe en Dios propia de cualquier tradición religiosa:

---

16. Cf., De esta tarea, así como de la descripción del momento actual, me he ocupado con más detenimiento en mi trabajo, S. DEL CURA ELENA, *Dios como «sujeto» de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular*, «Burgense» 49 (2008) 464-478, al cual remito tanto para una información bibliográfica más detallada como para un desarrollo más detenido de lo aquí expuesto en forma compendiada.

no consta en la historia anterior una presencia tan difusa y aparentemente apor-  
tématica de actitudes increyentes. Es además un hecho llamativo, pues donde  
parece haber alcanzado más difusión es precisamente donde la fe cristiana en  
Dios adquirió mayor arraigo en la historia, es decir, en Europa. Es finalmente  
una tendencia que, en opinión de bastantes sociólogos, no parece disminuir;  
tanto que, en la diversidad de términos acuñados como recurso expresivo de la  
relación entre cristianismo o catolicismo y cultura contemporánea (incultura-  
ción, aculturación), se ha propuesto también el de «exculturacion» para caracte-  
rizar la situación del cristianismo y del catolicismo en algunos países europeos<sup>17</sup>.

Debido precisamene a esta situación, J.B. Metz afirmaba hace ya algunos  
años que, si la analizamos a fondo, la crisis presente no es sólo una crisis de  
iglesia(s), sino una crisis de Dios («*Gotteskrise*»<sup>18</sup>). Y, en el congreso celebra-  
do con ocasión del setenta cumpleaños de Metz, decía el entonces cardenal J.  
Ratzinger que sólo desde esta radicalidad pueden esclarecerse las demás crisis  
y puede buscarse a su vez una respuesta<sup>19</sup>. Lo cual obliga a preguntarnos si al-  
gunos desarrollos intraeclesiales e intrateolgicos durante la época postconci-  
liar han podido alentar involuntariamente la crisis, al centrar el interés de los  
debates en las instituciones eclesiales y relegar de hecho a un segundo plano la  
cuestión de Dios.

No hay duda de que las crisis originadas por cuestiones relativas a las igle-  
sias en su realidad institucional están ahí y no pueden minimizarse. Pero la  
expresión acuñada por Metz quiere decir que las crisis eclesiales tienen las ra-  
ces más hondas, que solamente desde esta profundidad pueden esclarecerse, que  
la cuestión de Dios constituye el núcleo central y que desde aquí habra de bus-  
carse un camino de salida. La crisis, además, tiene una clara dimensión ecum-  
nica, más allá de las divergencias confesionales, puesto que a todos los creyen-  
tes afecta, a todos preocupa y, en este sentido, también a todos une.

---

17. Cf., D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003, quien acuña el ter-  
mino de «exculturacion» para describir el proceso de «descatolizacion» acontecido en el ámbito  
francés (cf. pp. 91-132).

18. Cf., J.B. METZ, *Gotteskrise*, en ID. u.a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92; ID.,  
*Gotteskrise als Signatur der Zeit*, en J. HUBER – A.M. MÜLLER (ed.), *Instanzen, Perspektiven,  
Imaginationen*, Basel-Frankfurt a.M. 1995, 95-110; ID., *Kirche in der Gotteskrise*, en *Sind  
die Kirchen am Ende?*, Regensburg 1995, 158-175; ID., *Im Eingedenken fremden Leids. Zu ei-  
ner Basiskategorie christlicher Gottesrede*, en ID. u.a., *Gottesrede*, Münster 1996, 3-20; ID., *Go-  
tteskrise – Kirchenkrise*, en P. REIFENBERG u.a. (ed.), *Licht aus dem Ursprung*, Würzburg 1998,  
201-214.

19. Cf., las palabras del entonces cardenal J. Ratzinger en T.R. PETERS – C. URBAN (ed.),  
*Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 50 (trad. esp., J.B. METZ – J.  
RATZINGER e.a., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001).

Una manifestación de esta crisis radical se halla en la sensación difusa de que el tiempo de Dios hubiera pasado. Al menos en un sector influyente del pensamiento y de la cultura occidentales se piensa estar al final de una época, en el epílogo de una historia cuyo recuerdo se difumina progresivamente. Dios, así piensan algunos, habría tenido en el pasado su momento y su esplendor; pero, de cara al futuro, su tiempo parecería haberse agotado. Sería el suyo un caso a punto de archivarse «sine die».

Las antiguas sospechas, acusaciones o críticas ejercen ahora su influjo en una nueva constelación, donde se quiere acentuar la irrelevancia cultural y pública de la pregunta por Dios, se la confina en el puro ámbito de la subjetividad privada, se la envuelve en un manto mortal de silencio, se evita el diálogo directo con las afirmaciones teológicas o se busca una apropiación selectiva de lo religioso, vaciándolo de su substancia originaria. Como si no hubiera otra alternativa que la de asumir pacífica y razonablemente en los proyectos vitales las consecuencias de un desenmascaramiento que se da por concluido.

Además, esta valoración de la cosmovisión cristiana como un momento epocal de la historia europea perteneciente al pasado va acompañada con frecuencia de una crítica radical del cristianismo. Baste aducir algunas referencias actuales como ilustración de esta tendencia «postcristiana». En diversas publicaciones relacionadas con el jubileo del año 2000 se llevó a cabo un balance crítico de los dos mil años de cristianismo, llegando a proponer que la única petición de perdón aceptable sería su autodisolución. A ello puede añadirse un conjunto de obras manifiestamente anticristianas como la «ateología» de M. Onfray<sup>20</sup>. El ateísmo a buen precio que en esa obra se ofrece constituye un reciclaje arbitrario de las críticas religiosas más habituales, animado por pretensiones perentorias tan desmesuradas como indemostrables, proclive a la denigración sistemática, carente de discusión argumentada y con enormes lagunas en materia de conocimientos religiosos; un ateísmo superficial, que jamás toma en serio a los creyentes ni reconoce riqueza alguna a los textos de las tradiciones religiosas<sup>21</sup>.

Igualmente, primero en el ámbito anglosajón y con prolongaciones posteriores en otros lugares, se ha ido articulando como un renacimiento de las crí-

---

20. Cf., M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005.

21. Cf., para una confrontación crítica con la obra de M. Onfray, M. BAUMIER, *L'anti traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris 2005; R. REMOND, *Vers un nouvel antichristianisme? Entretiens avec Marc Lebouche*, Paris 2005; M. FOESSEL, *L'athéisme dérisoire de M. Onfray*, «Esprit» 314 (2005) 75-86; E. BRITO, *L'athéologie sans peine, de M. Onfray. A propos d'un livre récent*, RThL 37 (2006) 79-85.

ticas ateas que es calificado por algunos de «nuevo(s) ateísmo(s)»<sup>22</sup>. Es cierto que en esta tendencia, junto a obras llenas de tópicos ateos comunes, sin originalidad ni rigor argumentativo, hay propuestas que bien merecen atención y debate por parte de la teología<sup>23</sup>. No obstante, con frecuencia se mantiene de forma agresiva que las personas religiosas son en el fondo unos pobres infelices, cuando no personalidades necias o amorales; se predica una imagen del mundo puramente «científica», donde todas las ideas religiosas quedan supuestamente desautorizadas por una interpretación exclusivamente biologicista – naturalista del ser humano; se retiene que las profesiones de fe monoteísta, incluida la cristiana, representan sin mayores matices fuentes de intolerancia, inmoralidad, fanatismo y violencia<sup>24</sup>.

En resumen, todos los cristianos, más allá de las divergencias confesionales entre nosotros, nos hallamos confrontados con una parte de la cultura actual que puede calificarse de «postcristiana». No resulta fácil medir las dimensiones reales del «postcristianismo» en un mundo cultural cuyas «raíces cristianas», evidentes en perspectiva histórica, no desaparecen porque la expresión se evite o no haya espacio para su mención en textos constitucionales. Sean cuales sean, no obstante, sus verdaderas dimensiones, a la hora de testimoniar juntos la presencia del Dios vivo no se puede ignorar la situación propia de las sociedades occidentales. Sin aborrecer por esto la cultura contemporánea, donde el pluralismo religioso y cosmovisivo es tanto realidad fáctica como afirmación de principio.

Y debe hacerlo más aún cuando el elemento «postcristiano» de esta cultura configura una opinión mediática, bastante extendida y en muchos aspectos acrítica consigo misma, que tiene efectos narcotizantes no sólo ante la cuestión religiosa, sino también ante preguntas como el mal, la culpabilidad, la corresponsabilidad efectiva, la solidaridad real o la muerte cierta.

Queda por ver si tales estupefacientes antirreligiosos tendrán largo alcance. Se integran, en todo caso, en los intentos por reconstituir un ateísmo, a ve-

---

22. Cf. T. BEATTIE, *The New Atheists. The Twilight of Reason and the War on Religion*, London 2007; J. F. HAUGHT, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Louisville, Kentucky 2008; M. STRIET (ed.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.B. 2008.

23. Cf. H. Kessler, «Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen» (B. Müller)? Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus, en G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (eds.), *Gott denken und bezeugen*, Freiburg i.B. 2008, 512-541; se refiere a B. MÜLLER, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, «Merkur» 61 (2007) 93-102.

24. Del tema me he ocupado en mi reciente discurso de ingreso en la RADE, cf. S. DEL CURA ELENA, *Un solo Dios. Violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo*, Madrid 2010.

ces militante, que se ve obligado por la fuerza de los hechos a reconocer el «retorno de lo religioso» y la crisis de la razón «secular». Es éste un fenómeno ambivalente, necesitado de discernimiento crítico. Pero no puede menos de sorprender a quien considere la fe cristiana sólo como una reliquia histórica del pasado: resulta que el Dios de la tradición cristiana, dado por «muerto» en repetidas ocasiones<sup>25</sup>, sigue respirando; el suyo es un «rumor inmortal»<sup>26</sup>.

### 3.1.2. *Insertos en una cultura post-secular*

El calificativo de «post-secular», aplicado también a una parte o a algunas tendencias de la sociedad y de la cultura contemporánea, es de acuñación más reciente, aunque su uso encuentra aceptación progresiva<sup>27</sup>. La utilización del mismo, sin embargo, pide algún tipo de esclarecimiento. Aquí lo empleamos en un doble sentido: para expresar las modificaciones en el ámbito de lo religioso, de que da cuenta la reciente sociología de la religión; para recoger la «conciencia de que algo falta» a la razón secular, tal como es reconocido por parte de pensadores «religiosamente no musicales».

Hasta hace no muchos años predominaba en el ámbito de la sociología religiosa la pregunta por el futuro de la religión, entendido como su posible desaparición en sociedades secularizadas. Y tal diagnóstico fue asumido, un tanto precipitadamente, también por algunos planteamientos teológicos. Se pensaba que el proceso de secularización era imparable y que lo religioso y lo sagrado quedaría arrinconado en el ámbito del obscurantismo, del folklore nostálgico y de la cultura marginal. Nadie hubiera dicho que se iba a producir la actual reванcha de lo reprimido. Del «desencantamiento» del mundo (M. Weber) a un nuevo «reencantamiento»<sup>28</sup>.

La perspectiva actual de la sociología de la religión ya no es la de su disolución más o menos previsible, sino la pervivencia y transformación (metamor-

---

25. Cf. A. GLUCKSMANN, *La tercera muerte de Dios*, Barcelona 2001.

26. Así el título de la obra de R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.

27. Cf. H.J. HÖHN, *Postsäkular. Gessellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; L. BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007, que dedica la primera parte de su obra a la teología en un contexto «post-secular», si bien en el caso especial de Europa se trata para él de un fenómeno de «Detraditionalization» e «Individualization» de lo religioso.

28. Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; ID., *Un monde désenchanté?*, Paris 2007; F.A. ISAMBERT, *Le «desenchantement» du monde: non sens ou renouveau du sens*, Arch Sc Soc Rel 61/1 (1986) 83-103 (el nº entero está dedicado al tema: «Société moderne et Religion: autour de M. Weber»).



fosis) de lo religioso. La sociología de la religión se cultiva ahora más allá del paradigma de la secularización como referencia decisiva o prevalente<sup>29</sup>, si bien se discute si Europa constituye o no un caso de excepción cuando se la confronta, p.e., con la realidad norteamericana<sup>30</sup>.

Tales modificaciones sociológicas no pueden pasar desapercibidas ni a los cristianos ni especialmente a los teólogos: se impone un análisis más detallado de las variaciones de significado y de contenido de la secularización<sup>31</sup>; igualmente, un estudio más convincente del marco fundamental en el que comprender las relaciones entre secularidad y cristianismo<sup>32</sup>, así como una reflexión desapasionada sobre la posibilidad de haber desencadenado un proceso interno de «autosecularización»<sup>33</sup> por el señuelo de una acomodación (fácil y equivocada) de la fe cristiana a la cultura secular dominante.

Las metamorfosis en el panorama de lo «religioso» y de lo «sagrado» implican el reconocimiento de que la secularización no constituye la última palabra<sup>34</sup>. Y la ambivalencia en el diagnóstico de los sociólogos<sup>35</sup> previene a los teólogos frente a valoraciones precipitadas, bien de derrotismo resignado ante las erosiones constantes de las religiones institucionales, bien de entusiasmo apologetico ante las nuevas formas de religiosidad.

A la misma teología no le resulta fácil emitir un diagnóstico certero sobre la actual constelación místico-esotérica ni sobre las diversas mezclas de religiosidades y de espiritualidades. Es posible que, en medio de sus ambivalencias y omisiones, pueda descubrirse en ellas la nostalgia de un Dios otro y distinto del acostumbrado, un Dios más sorprendente y con mayor fuerza de

---

29. Cf. P. GABRIEL, *Religion und Gesellschaft revidiert. Anmerkungen zu einer Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas*, en K. FECHTNER u.a. (ed.), *Religion wahrnehmen*, Marburg 1996, 139-145.

30. Cf. G. DAVIE, *Europe: The Exception that proves the Rule?*, en P. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999, 65-83; el mismo P. Berger habla al respecto del contraste entre una subcultura minoritaria secularizada y un influjo muy grande de la misma (p. 10). Para los cambios acontecidos también en el ámbito europeo, cf. Y. LAMBERT, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, «Journal of Contemporary Religion» 19 (2004) 29-45.

31. Cf. K. DOBBELAERE, *Secularization: A Multidimensional Concept*, London 1981; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma 1994; R. RÉMOND, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1780-2000)*, Paris 2001.

32. Cf. L. OVIEDO TORRO, *La fe cristiana en las sociedades avanzadas: tensiones y respuestas*, Madrid 2001.

33. El proceso habría tenido mayor amplitud en el ámbito protestante y proporciones menores en el ámbito católico, cf. Kl. NIENTIEDT, *Selbstsäkularisierung*, HK 52 (1998) 217-219.

34. Cf. F. W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

35. Cf. U. BECK, *Der eigene Gott*, Frankfurt a.M. 2008, 34-67.

atracción; pero hay razones fundadas para considerarlas también en gran medida como otra expresión de la crisis radical del Dios revelado en Jesucristo.

El término «post-secular», aquí utilizado, va unido especialmente al nombre de J. Habermas, quien recurre al mismo para expresar el cambio y la nueva configuración que ha adquirido la relación entre sociedad secularizada y religión en los últimos tiempos. Habermas calificó de «postseculares» a las sociedades modernas en su discurso del año 2001, al recibir el premio de los libreros alemanes<sup>36</sup>. Él lo utilizó bajo el impacto causado por los atentados terroristas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Constató así la pervivencia de la religión, precisamente como potencial amenazador y violento, en nuestro mundo globalizado; el fundamentalismo religioso aparecía como un fenómeno propio de la modernidad tardía, como una patología social de ella misma.

Pero en el ámbito de lo postsecular entra para Habermas ante todo una problemática que está pidiendo una nueva reflexión sobre la relación entre secularización y religión: el desarrollo de las ciencias bioéticas. Las posibilidades que se abren en este campo sacuden «la autoconciencia ética de la humanidad en su conjunto» y ponen en cuestión el «universalismo igualitario» que comprende a cada ser humano como igual entre iguales. Se trata de manipulaciones en la dotación genética de un ser humano, que terminan convirtiéndolo en «objeto» de finalidades ajenas a él mismo y haciendo de él una «cosa» y no una «persona»<sup>37</sup>.

Con ello queda afectado gravemente un presupuesto moral básico para la convivencia pacífica en una sociedad moderna y pluralista. Y en este contexto contempla Habermas las religiones como un recurso potencial de racionalidad del que poder aprender, ya que ellas pertenecen también a la historia de la razón. Ante los nuevos desafíos pueden aportar una contribución esencial e incluso irrenunciable.

De ahí que Habermas abogue porque tampoco en las sociedades secularizadas se margine a la religión y se la excluya del discurso público, para preservar así el «sentido humanitario» que contienen. Ante «tendencias de una modernización que descarrilla»<sup>38</sup>, ésta no se puede identificar ya con una marginalización progresiva de la religión, sino con un proceso en el que per-

---

36. Cf. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen, Friedenspreis 2001*, en ID., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt 2003, 249-262.

37. Cf. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2002.

38. Cf. J. HABERMAS, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft*, en K. WENZEL (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i.B. 2007: él habla de «Tendencias einer entgleisenden Modernisierung» (p. 51).

manece remitida a la herencia de lo religioso. A condición de que esta presencia pública y cultural de la religión en una sociedad pluralista no lesione los principios de la libertad y de la democracia.

Como parte de las propuestas acerca de la religión hechas por J. Habermas en la fase más reciente de su pensamiento podemos recordar, entre otros textos, la discusión con el entonces cardenal J. Ratzinger (2004)<sup>39</sup>. Pero también el artículo posterior sobre la «conciencia de aquello que falta» (2007)<sup>40</sup>, reflexión de interés para filósofos y teólogos por parte de un pensador que se retiene a sí mismo como alguien «religiosamente no musical»<sup>41</sup>.

A mí me parece que tanto las metamorfosis de lo religioso como la configuración de una mentalidad consciente de la crisis de la razón moderna son desarrollos a los que han de estar atentos todas las iglesias cristianas. Pues reclaman una teología elaborada en perspectiva ecuménica, que repiense a Dios no sólo en el contexto de crítica post- o antirreligiosa, sino también en el contexto posterior a la crítica de la religión. Con otras palabras, nos hallamos insertos en una cultura también «postsecular», donde es posible un aprendizaje recíproco entre creer y saber y donde la reflexión creyente ha de afrontar con discernimiento el alcance de la tarea pedida por Habermas: traducir en términos de razón secular los contenidos religiosos de la fe cristiana<sup>42</sup>.

### 3.2. Testimonio común de personas creyentes

El contexto cultural apenas descrito representa el marco de ubicación para todas las iglesias cristianas y necesita ser afrontado en perspectiva ecuménica. Sobre todo por el resultado que del mismo se desprende: por caminos distintos y a veces inesperados, también hay lugar para la pregunta por Dios en esta situación paradójica de postcristianismo y postsecularización. Es decir, también hoy es posible seguir testimoniando juntos la presencia del Dios vivo; testimo-

---

39. Cf. J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialektik der Aufklärung*, Freiburg i.B. 2004 (Cf. la trad. española, con prólogo de L. Rodríguez Duplá, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006).

40. Cf. supra n. 35, cuya primera versión fue publicada en el «Neue Zürcher Zeitung» (10.02.07). Este art. ha sido objeto de una discusión reciente, cf. M. REDER – J. SCHMIDT (eds.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit J. Habermas*, Frankfurt a.M. 2008, acompañada de una respuesta del mismo J. Habermas (pp. 94-107).

41. La expresión proviene de Max Weber; cf. al respecto, N. BOLZ, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München 2008.

42. Cf. indicaciones al respecto en M. KNAPP, *Glauben und Wissen bei J. Habermas. Religion in einer «postsäkularen» Gesellschaft*, «Stimmen der Zeit» 4 (2008) 270-280.

niarlo con la vida y con el pensamiento, a título personal y en cuanto comunidades cristianas que mantienen en el horizonte de sus anhelos ecuménicos la unidad que el mismo Jesús pedía a Dios Padre para todos sus discípulos. Testimoniarlo juntos desde la misma actitud creyente.

En uno de sus trabajos, decía A. Gesché lo siguiente: «Si no creyera en nadie, aunque sea en una proporción mínima, acabaría volviéndome loco, y deprimida; tan ocupado estaría en querer verificarlo todo por mí mismo, desde mi desayuno en el que mi huésped podría haber echado algún veneno, hasta el momento de subirme al coche por la tarde, pensando que un alumno malévolo podría haberme aflojado algunos pernos»<sup>43</sup>.

De hecho es así. Sin ese *mínimum* de «actitud creyente» que podemos denominar de distintas maneras (confianza, fiducia, fe, fiarse, creer...) no sólo nos volveríamos todos mucho más pobres, sino que la vida y la convivencia serían prácticamente imposibles. Entendida en este sentido de confianza originaria, propia de la relacionalidad en la que el ser humano surge y se desarrolla, la actitud creyente puede considerarse como un «existencial» o un «transcendental» del ser humano, e.d., como una dimensión constitutiva donde se ubica su origen, su vida y su destino. Sin esta confianza primordial quedaríamos enclaustrados en una difidencia asfixiante, inhumana y mortífera. Condenados a desconfiar hasta de nosotros mismos.

El ser humano es, por el contrario, un «*homo credens*», dimensión que impide absolutizar otros aspectos como la actividad, la cientificidad o la racionalidad a la hora de una comprensión adecuada del mismo<sup>44</sup>. Como decía Juan Pablo II, «en la vida de un hombre, las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal»<sup>45</sup>, el ser humano es también alguien que vive de «creencias».

En esta estructura «creyente» que funda la existencia humana y que hace de la fiducialidad una de las verdades básicas (*basic truth*) de la antropología, se ubica la fe propiamente religiosa<sup>46</sup>. Y a esta fe religiosa nos referimos en rigor cuando hablamos de «actitud creyente». Recordando una fórmula antigua

---

43. A. GESCHE, *Dios para pensar*, II, Salamanca 1997, 130.

44. Cf. al respecto la interesante obra de J. DUQUE, *Homo Credens. Para una Teología da Fé*, Lisboa 2002. En su reciente obra, R. MANCINI, *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Brescia 2011, propone una «filosofía de la fe», que hace suya la alternativa entre «fe» y «religión» (cuestión merecedora de un análisis para el que aquí no hay espacio), buscando un esclarecimiento de lo que significa creer y de sus consecuencias para la existencia histórica.

45. Cf. la encíclica *Fides et Ratio*, n.º 31.

46. Cf. la obra de P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996, como un ejemplo de enorme interés en la asunción teológica de la confianza (p. 431).

que se encuentra en Tomás de Aquino<sup>47</sup> y que tiene raigambre agustiniana<sup>48</sup>, podemos decir: la fe es «creer Dios» (*credere Deum*), «creer a Dios» (*credere Deo*), «creer en Dios» (*credere in Deum*).

Con la primera precisión (*credere Deum*) nos estamos refiriendo al contenido de la fe, al objeto material, al misterio de Dios que hay que creer; así creemos que Dios existe y creemos cuantas verdades están relacionadas con él. Mediante la segunda precisión (*credere Deo*) estamos diciendo que nos fiamos de Dios y que confiamos en él; el motivo formal por el que creemos es Dios mismo, porque él nos habla y nos merece confianza, actitud frecuente en la Biblia, p.e. en aquellas palabras de S. Pablo «yo sé en quién he puesto mi fe» (2Tim 1,12). Finalmente, en la tercera precisión destaca la importancia de la preposición «en» (*credere in Deum*): con ello nos estamos refiriendo al fin último, Dios, hacia el que se encaminan todos los deseos y todas las acciones del hombre («Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»)<sup>49</sup>.

### 3.3. Fe compartida en el Dios de Jesucristo

El alcance de la preposición «en» aplicada solamente a Dios (creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo), a diferencia de lo que la mayor parte de los credos dicen en relación con la Iglesia (*credo ecclesiam*, sin preposición), significa que Dios e Iglesia no son realidades intercambiables ni se hallan en el mismo plano a la hora de profesar la fe<sup>50</sup>. Tal vez pocos lo hayan dicho de una manera tan explícita como el teólogo Bruno de Würzburg: yo no creo en la Iglesia porque no es Dios<sup>51</sup>. Pero la idea forma parte de una tradición teológica muy antigua y difundida, que encontró aceptación en el Catecismo Romano y de nuevo ha vuelto a encontrarla en el último Catecismo de la Iglesia Católica<sup>52</sup>.

Con esta distinción no se pretende minusvalorar la importancia de las realidades eclesiales como elemento integrante del credo y como suelo nutritivo donde se vive y se alimenta la fe. Únicamente se ubica a la Iglesia en el lugar que le corresponde dentro de la fe cristiana. Pues la primacía corresponde siempre al

---

47. Cf. *STh* II-II, 2,2; *De Veritate* 14, arg. 7 ad 7; *Super Sent* III d. 23 c.2 a.2 qc.2.

48. Cf. PL 40, 1190; PL 35, 1630; PL 36, 988; PL 38, 788.

49. S. AGUSTÍN, *Confessiones*, lib. 1, cap.1, n.1.

50. Cf. M. GELABERT BALLESTER, *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, Salamanca 2002, 122-142.

51. «Credo sanctam Ecclesiam, sed non in illam credo, quia non Deus, sed convocatio vel congregatio christianorum et domus Dei est», *In symbolum apostolorum*, PL 142, 561.

52. Cf. el último CCE (1997) n.º 750.

Dios que ha hablado definitivamente por medio de su Palabra hecha carne real e historia concreta. Y el Misterio de Dios revelado en Jesucristo y en el Espíritu Santo es el de un Dios trinitario, que es misterio de *ék-stasis* (descentramiento y salida de sí mismo), de *kénosis* (anonadamiento radical en la cruz como meta de la encarnación) y de *exceso* (semper maior en su ser y actuar respecto a todas las semejanzas posibles). Éste es el Dios en el que cree la fe cristiana.

La base común representada por la herencia cristológica y trinitaria es algo fundamental de cara a la reconciliación entre las comunidades e iglesias cristianas separadas<sup>53</sup>. Compartimos una misma fe apostólica recogida en los símbolos de fe (Credo Apostólico, Credo de Nicea-Constantinopla), expresiones de una común comprensión básica del evangelio de Nuestro Señor Jesucristo y de la Trinidad divina como núcleo, fundamento y meta última de la historia humana. Hay, pues, una sólida base para llegar a superar las divisiones aún existentes. Y, desde aquí, todos los cristianos estamos llamados hoy día a fortalecer la fe común en el Dios vivo y verdadero y a dar testimonio de él. Al margen de esta fe compartida en la divinidad de Jesucristo, en la significación salvífica de su vida, muerte y resurrección, en la realidad trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, cualquier acuerdo o convergencia ulterior se vería privado de su fundamento más sólido y quedaría a merced de juegos tácticos o estratégicos.

Con razón, pues, puede W. Kasper afirmar lo siguiente: «A diferencia de polémicas y apologéticas previas, el diálogo ecuménico contemporáneo parte de lo que tenemos en común y no de lo que nos divide. Compartimos el Evangelio como Palabra de Dios y buena nueva para toda la humanidad, pero también los credos de los primeros siglos, que sintetizan el mensaje del Evangelio y ofrecen una interpretación auténtica de él. Juntos confesamos al Dios trinitario, así como que Jesucristo, nuestro Señor y Salvador común, es verdaderamente humano y verdaderamente divino, el mediador único y universal entre Dios y el ser humano. Juntos confesamos que existe la Iglesia una, santa, católica y apostólica, a la que pertenecemos de distintos modos, de suerte que —justo en nuestras diferencias— somos hermanos y hermanas en el único Señor y en el único Espíritu de Cristo. Así, los reseñados diálogos ecuménicos pueden confirmar y profundizar el fundamento común en la única fe apostólica y en la real, pero aún imperfecta, comunión existente entre nosotros»<sup>54</sup>.

---

53. Cf. W.C. INGLE-GILLIS, *The Trinity and Ecumenical Church Thought. The Church-Event*, Ashgate, Hampshire 2007.

54. W. KASPER, *Cosechar los frutos*, 234 (en las pp. 31-54 se ocupa con detalle de los fundamentos de nuestra fe común, tal como quedan recogidos en los documentos contemporáneos del diálogo ecuménico).

### 3.4. Hermanados en el reconocimiento de la primacía de Dios

Para todo cristiano la realidad de Dios como el primero en todo, aquel de quien parte toda iniciativa y todo don gratuito, se corresponde con la precedencia de la Palabra revelada respecto a toda palabra humana y con la respuesta de la fe como escucha y obediencia a la revelación de Dios (*ob-audire*)<sup>55</sup>.

Revelación y fe son así presupuestos y elementos estructurantes no sólo de la vida creyente, sino también de toda teología cristiana, que no puede proceder sino reconociendo a Dios su condición de anterioridad y preeminencia. Por ello, hacer valer esta primacía de Dios en el momento presente no es sino continuar una tarea determinante de todo pensar teológico, modulada ahora por las circunstancias de un contexto profundamente modificado. Y quien haga valer esta primacía de Dios, estará haciendo una teología profunda y radicalmente ecuménica.

Siendo así, la precedencia de la revelación y la primacía de Dios hacen del quehacer teológico un ejercicio de escucha atenta y de obediencia creyente<sup>56</sup>. En un doble movimiento de circularidad que va de la fe a la inteligencia y de la inteligencia a la fe: una fe que busca su propia inteligibilidad (*credo ut intelligam*), estimulando así la reflexión y la pregunta de la teología; un entender orientado hacia la fe (*intelligo ut credam*), que en su búsqueda pretende comprender la fe precisamente en cuanto fe.

La precedencia de la revelación y la primacía de Dios, la fe como respuesta y la teología como escucha obediente, harán valer la condición de Dios como «sujeto» de la teología en su relevancia para el momento actual<sup>57</sup>. Tarea tanto más urgente cuanto mayor es la pérdida de credibilidad de Dios, más acuciante el desafío de su transmisión creíble y más difusa la presión ambiental a favor de su silenciamiento. Tenemos motivos de sobra para hablar de Dios, para pensar en Dios y para pensar a Dios, de modo que siempre tenga vigor su primacía

---

55. Sobre esta precedencia, cf. recientemente la intervención del cardenal K. KOCH, Presidente del Consejo Pontificio para la unidad de los cristianos, con ocasión del otorgamiento al metropolitano Hilarion Alféyev (Patriarcado de Moscú) de la cátedra profesoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), *La Parole de Dieu précède la théologie*, Doc Cath n.º 2470 (2011) 580-585.

56. Cf. al respecto, *Dei Verbum* 5, en referencia al Vaticano I, *Dei Filius* 3, DH 3008. También, Cf. las palabras del cardenal K. KOCH en el art. cit. en nota anterior: «... para todo teólogo que se respete, la Palabra precede siempre su pensamiento, no su propia palabra, está claro, sino la Palabra de Dios que adviene a nosotros y que nosotros comenzamos acogiendo y adoptando. Pues la teología no puede crear la Palabra de Dios, no puede sino encontrarla, o mejor dicho, dejarse encontrar por ella... La teología no puede producir la Palabra de Dios; ella no puede sino dar cuenta de esta Palabra de una manera honrada» (p. 581).

57. Cf. mi trabajo citado supra n. 17.

divina. En rigor, en cuanto creyentes e iglesias cristianas no tenemos otra cosa que buscar, creer y testimoniar, también en la situación cultural contemporánea. ¿Cómo podríamos resignarnos entonces a guardar solamente silencio, por muy respetuoso que fuera, a dejarnos contagiar por una afasia paralizante o a identificar el respeto debido a Dios con indolencia intelectual?

Motivos para hacer valer la primacía de Dios no solamente surgen de la actitud creyente, sino que proceden de la misma situación cultural, a la que nos hemos referido antes. Situación que nos lleva a tener en cuenta dos hechos. Por un lado, el reconocimiento de que las actuales metamorfosis de lo religioso desmienten que la cuestión de Dios haya de considerarse definitivamente liquidada por el peso de la crítica atea o la difusión de la indiferencia religiosa. Por otro lado, la urgencia de un discernimiento teológico, para esclarecer si el retorno de lo religioso deja espacio para un Dios divino, trascendente y personal o se diluye en una religiosidad inmanente, donde la preeminencia correspondería al yo subjetivo y a todo lo relacionado con un ego-centrismo casi conatural al hombre contemporáneo.

Pero motivos para hacer valer la primacía de Dios se hallan también en los ámbitos intracristianos y en el comportamiento de las iglesias. A veces se tiene la impresión de que en la praxis cristiana se olvida dicha primacía o se funciona envueltos en una nebulosa, donde se corre el riesgo de difuminar la realidad de Dios. Citemos como síntoma y mera referencia ilustrativa, no como juicio global, algunas celebraciones litúrgicas: a veces, por la superabundancia de palabras o por las diversas funcionalizaciones de la misma liturgia, no se sabe muy bien si en último término nos celebramos repetitivamente a nosotros mismos (nuestros sentimientos, nuestra cultura, nuestras necesidades, nuestras tradiciones) o si allí queda verdadero espacio para presentir y sobrecogerse ante el Misterio de Dios que nos envuelve, nos desborda y nos trasciende.

Con todo ello únicamente quiero recordar que si la primacía de Dios se difumina o si el nombre de Dios termina convirtiéndose en algo sustituible o intercambiable sin más con otra multitud de nombres, terminará lógicamente siendo sustituido. Y, por otra parte, cuando las iglesias cristianas se vacían de su propia substancia y terminan relegando a un lugar secundario al Dios a quien corresponde toda preeminencia, se quedan sin capacidad de reacción ante los acontecimientos que les sobrevienen, limitándose a reaccionar con mayor o menor diplomacia, a buscar compromisos de supervivencia o a sacrificar lo esencial con tal de sobrevivir a cualquier precio.

No deja de ser ilustrativo que en los difíciles momentos del nacionalsocialismo fuera precisamente K. Barth, el defensor a ultranza de la santidad, de la



transcendencia y de la divinidad de Dios, uno de los teólogos que viera con más lucidez la gravedad de la situación y el que demostrase mayor libertad y valentía en aquellas circunstancias tan confusas y tan dramáticas. Hacer valer la primacía de Dios es luchar a favor de la dignidad y de la libertad humana<sup>58</sup>.

### 3.5. Unidos en la adoración del Dios vivo y verdadero

Un elemento ulterior del testimonio conjunto por parte de las iglesias cristianas lo constituye la actitud adorante como característica de la experiencia vivida, del anuncio eclesial y de la reflexión teológica. Actitud que nos remite radicalmente a Dios mismo como Misterio por antonomasia.

Todos los cristianos afirmamos que el Dios revelado sigue siendo un Dios escondido (*re-velatio*). No porque Dios se revele sólo a medias, sino porque el acontecer revelante de la autocomunicación de Dios incluye en la realidad misma de la revelación el hecho de su escondimiento. Del Dios revelado y escondido dan testimonio los grandes teólogos y especialmente las tradiciones místicas. Y en ambos casos resulta obvio que, con anterioridad a toda búsqueda por parte del ser humano, Dios ha salido ya a su búsqueda y encuentro; él toma la iniciativa que hace de nosotros propiamente los buscados, los interrogados, los interpelados por Dios. Él siempre nos precede. E igualmente nos desborda.

Adorar, por ello, a Dios como Misterio de precedencia y desbordamiento hace entonces que el hablar de Dios y el pensar a Dios se lleve a cabo con admiración estremecida y conduzca a la doxología confesante. En este sentido, de la teología que es «*scientia*» y «*sapientia*», puede decirse con razón que es también «*docta ignorantia*»<sup>59</sup>. Algo de lo que son especialmente conscientes los autores místicos, cuyas obras llenas de expresiones paradójicas combinan simultáneamente experiencia espiritual y reflexión teológica.

---

58. Sobre el tema, cf. mi trabajo S. DEL CURA ELENA, *Afirmación radical del hombre* (supra n. 6).

59. Cabe citar aquí las palabras recientes del Patriarca ecuménico de Constantinopla, su Santidad Bartolomé I, en una conferencia dada en París con motivo de la presentación de su obra *À la recontre du Mystère. Comprendre le christianisme orthodoxe aujourd' hui*, Paris 2011: «La teología es una forma de divina 'ignorancia', como escribía S. Gregoria Pálamas en el s. XVI, no una ignorancia de tipo agnóstico, sino una ignorancia apoyada sobre la experiencia del misterio de Dios vivo y vivificante. He aquí por qué mi obra se titula *À la recontre du Mystère*. Sin esta aproximación apofática y experiencial, la teología se diluye en una especulación intelectual sin lazos con el Viviente ni tampoco con la vida de los hombres. Este principio, descuidado con excesiva frecuencia, explica quizás por qué la teología cristiana ofece en nuestros días tan pocas pistas al mundo contemporáneo» (Doc Cath n° 2470, 2011, 587).

Es cierto que la teología protestante se mostró en sus comienzos muy crítica frente a un apofatismo marcado por el pensamiento filosófico; pero dió gran relieve a la idea del Dios escondido y a la peculiaridad de la cruz de Cristo como momento decisivo de la revelación y del conocimiento de Dios (Lutero). La idea del Dios escondido y la necesidad de una teología negativa como correctivo de la afirmativa tuvieron un valedor eminente en Nicolás de Cusa. Por su parte la teología ortodoxa, tan arraigada en la teología patristica, ha mantenido una tradición apofática que junto con su impregnación doxológica constituyen un caudal de enriquecimiento para el quehacer teológico en perspectiva ecuménica. En resumen, sin ignorar las diversas variaciones ni querer reducirlas forzosamente a un común denominador, la instancia apofática puede reternerse como un patrimonio común de la tradición cristiana, que necesita ser repensado en las circunstancias actuales.

Con frecuencia esta instancia apofática responde al deseo de purificar el lenguaje religioso y el discurso teológico para evitar absolutizaciones lingüísticas, idolatrificaciones conceptuales o abusos llevados a cabo en nombre de Dios; en otros casos, los acentos recaen sobre la necesidad de recuperar al Dios de los místicos frente al Dios de los teólogos y de los moralistas o sobre el redescubrimiento de una relación olvidada entre filosofía, oración y teología.

Al respecto, quisiera hacer dos observaciones. Una primera se refiere al primado de la revelación y a la centralidad del acontecimiento Jesucristo para toda teología cristiana: en él Dios ha hablado definitivamente por medio de su Palabra, hecha carne real e historia concreta. Sin esta centralidad de Jesucristo no hay apofatismo cristiano válido. Pues es ante la elocuencia suprema de la Palabra divina hecha carne y anonada hasta el extremo, donde cualquier palabra teológica resulta deficiente: «*deficiunt voces, crescente verbo*»<sup>60</sup>.

La segunda tiene que ver con el dinamismo creyente de la experiencia cristiana de Dios, que hace de cada momento vivido un estímulo continuo de desarrollo e intensidad ulterior. El deseo espiritual de «*siempre más*» se integra así en la esperanza escatológica del «*todavía no*» y halla su correspondencia en la realidad de un Dios «*siempre mayor*». Articular con acierto esta triple dimensión contribuirá a que la teología dé respuesta a demandas ampliamente sentidas hoy día. Y testimoniar conjuntamente de este modo la presencia del Dios vivo, en cuanto tarea ecuménica primordial en los momentos actuales, sintonizará con los anhelos de tantas personas deseosas de la experiencia de Dios en caminos marcados por la luz y la obscuridad.

---

60. Cf., S. AGUSTÍN, *Sermo* 288, 5; cf., también *De Trinitate*, XV.

## REFLEXIÓN CONCLUSIVA

Si a lo largo de mi exposición he intentado presentar el testimonio conjunto del Dios vivo como tarea ecuménica primordial en el momento presente se ha debido a dos motivos principales: las dificultades para creer en Dios en cuanto desafío común para todos los cristianos y la profesión de una misma fe en el Dios revelado en Jesucristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Remitiendo a este reto y a este patrimonio comúnmente compartidos no pretendo sobrevolar las dificultades reales por las que atraviesa el movimiento ecuménico ni minimizar la urgencia de proseguir adelante. Pero ubicando toda la situación en esta perspectiva, tal vez sea más fácil otorgar a las cuestiones pendientes el peso que les corresponde, sin hacer de cada una de ellas un muro insalvable que a cada confesión cristiana le obligue a responder inevitablemente «non possumus».

El diálogo ecuménico, especialmente el diálogo católico-luterano, ha entrado ciertamente en una fase nueva respecto a las décadas precedentes, marcado por lo que podría denominarse una «confesionalización» de los métodos y de los objetivos del mismo movimiento ecuménico en cuanto tal<sup>61</sup>. Respecto a la «unidad» como meta última se dan divergencias no sólo entre las comprensiones católica y protestante, sino en el interior mismo de las respectivas confesiones<sup>62</sup>. La metodología ecuménica que ha llevado a resultados como la «Declaración conjunta sobre la justificación» es cuestionada en algunos ambientes teológicos, mientras que se expresan dudas sobre la capacidad para ir adelante basados en fórmulas como «consenso diferenciado» o «diversidad reconciliada»<sup>63</sup>, hasta hace muy poco honoradas como promesas de futuro en los ámbitos ecuménicos.

---

61. Tomo la expresión de R. SAARINEN, *Weder «sichtbare Einheit» noch «gemeinsames Verständnis»?*, ThLZ 130 (2005) 591- 608 (591), donde analiza críticamente desde perspectiva protestante el texto de la VELKD, *Ökumene nach evangelisch-lutherischen Verständnis* (2004), en el que se reconocen comprensiones no sólo distintas, sino incluso contrapuestas en el interior de la teología luterana respecto a la meta y al método de los acercamientos ecuménicos.

62. Cf.: Ch. BÖTTIGHEIMER, *Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen*, SdZ 223 (2005) 24-36; E. DIRSCHERL, *Müssen Unterschiede trennen? Katholische Einheit als Geschehen der Vielfalt*, en Ch. BÖTTIGHEIMER – H. FILSER (eds.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung*, FS P. Neuner, Regensburg 2006, 577-591; H. BARTH, *Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit. Über das unterschiedliche Verständnis einer gemeinsamen Formel*, ZThK 103 82006) 443-460.

63. Cf.: H. WAGNER (ed.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»*, Freiburg i.B. 2000; Ch. BÖTTIGHEIMER, «*Differenziertes Konsens» und «Versöhnte Verschiedenheit». Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen*, Cath 59 (2005) 51-66; U. H. J. KÖRTNER, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zum Differenzmodell*, Göttingen 2005.

En una palabra, la situación se ha vuelto sin duda más compleja y difícil, no obstante el largo camino recorrido en los últimos cincuenta años desde la convocatoria del Vaticano II. Pero nunca será motivo suficiente para abandonarse al derrotismo, la desesperanza y la frustración. Los problemas reales y las cuestiones pendientes o reactualizadas piden ser afrontadas en sus verdaderas dimensiones. Pero si todos nos colocamos de entrada ante Dios (*coram Deo*), él mismo pondrá en crisis nuestra resignación conformista y nos inspirará la luz necesaria para seguir adelante: «donde está Dios hay futuro».

**Prof. Dr. Santiago DEL CURA ELENA**

## EN LA ESTELA DE PAUL COUTURIER

### INTRODUCCIÓN

El camino de los cristianos que están dispuestos a conseguir la meta de *la unidad plena y visible* es hoy uno de los signos de los tiempos más apremiantes y a la vez esperanzadores del cristianismo, dividido en grandes grupos confesionales a lo largo de la historia. En este camino, en los últimos años, cada vez son más los analistas cualificados que ven en el así llamado «ecumenismo espiritual» uno de los medios más eficaces y comúnmente compartidos que pueden ayudar en la consecución del fin que se persigue y en el desbloqueo de situaciones que, hoy por hoy, parecen estancadas. Por eso, la práctica de una *espiritualidad ecuménica* cobra en nuestros días nuevo vigor.

A este propósito, ha afirmado el cardenal Walter Kasper: «Muchos son del parecer que, si no vuelve a sus raíces, el compromiso ecuménico corre el riesgo de perder la inspiración y la esperanza, de acomodar su paso a nuestros límites humanos»<sup>1</sup>. Y añadía: «En último término, el ecumenismo y la unidad son un acontecimiento espiritual. Allí donde se logra un consenso ecuménico, este consenso será experimentado como un don espiritual y un nuevo Pentecostés»<sup>2</sup>. Por eso, en otra ocasión el mismo Walter Kasper afirmaba: «En el diálogo fundamentado en el intercambio espiritual, el diálogo teológico desempeñará también en el futuro un papel esencial. Sin embargo, sólo será fecundo si está sostenido por un ecumenismo de la oración, de la conversión del corazón y de la santificación personal. En efecto, el ecumenismo espiritual es el alma misma del movimiento ecuménico (cf. *Unitatis redintegratio*, 8; *Ut unum sint*, 21-27) y a nosotros nos toca promoverlo en primer lugar. Sin una verdadera espiritua-

---

1. W. KASPER, *Ecumenismo espiritual. Una guía práctica*, Clie-evd, Viladecavalls (Barcelona)-Estella (Navarra) 2007, 9.

2. W. KASPER, *op. cit.*, 122.

lidad de comunión, que permite dejar espacio al otro sin renunciar a la propia identidad, todos nuestros esfuerzos desembocarían en un árido y vacío activismo»<sup>3</sup>.

Puesto que estas convicciones de hoy tienen sus raíces muy hondas en el tiempo, veamos cuáles son esas raíces en uno de los protagonistas principales de este aspecto del ecumenismo, que es Paul Couturier. Él es sin duda uno de los grandes representantes del ecumenismo espiritual.

## 1. PRESENTACIÓN DE SU FIGURA

En efecto, en la figura de este sacerdote francés nos encontramos ante uno de los pilares más importantes del movimiento ecuménico, sobre todo en campo católico. Porque él no sólo es un pionero de este movimiento en el seno de la Iglesia católica, sino que su espiritualidad bíblica-ecuménica representa uno de los puntos álgidos del ecumenismo considerado como don del Espíritu para todos los cristianos.

Paul Couturier nació en la ciudad francesa de Lyon, el 29 de julio de 1881<sup>4</sup>. Sintiendo la vocación al ministerio presbiteral, entró en el seminario, hizo sus estudios de teología y fue ordenado en 1906 en su diócesis natal. Se dedicó a la enseñanza toda su vida, siendo profesor de ciencias filosóficas y naturales en el colegio de los Cartujos de Lyon, hasta 1951, dos años antes de su muerte. Esta actividad la combinó con la tarea pastoral. Hasta 1932 llevó una vida muy sencilla como pastor de almas en su parroquia. Sus biógrafos le califican de hombre «particularmente discreto»<sup>5</sup>, y algunos le han definido como un sacerdote que «permaneció pobre y humilde hasta la muerte»<sup>6</sup>.

En su ministerio sacerdotal hubo en su juventud un hecho importante que marcará la trayectoria de su vida y pensamiento: en la década de los años 20 recibió en su parroquia a refugiados rusos, tanto ortodoxos como algunos cató-

---

3. WALTER KASPER, *Informe al Papa y los Cardenales sobre la situación ecuménica actual*, 23 de noviembre de 2007. Texto en español: *Vida religiosa* vol. 105, n. 1 (2008) 4-11, punto 5.

4. Cf. JUAN BOSCH NAVARRO, *Diccionario de ecumenismo*, Verbo divino, Estella (Navarra) 1998, 106-107; MAURICE VILLAIN, *Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne. Témoignages* (en collabr.), Lyon 1954; Id., *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne*. Souvenirs et documents, Paris-Tounais 1957 (4ª ed.); Traducción al italiano: Paul Couturier, *Ecumenismo spirituale. Scritti*, (M. Villain ed.), Alba 1965.

5. Cf. ANTOINE FORISSIER, voz «Villain (Maurice)», en: *Dictionnaire de Spiritualité XVI*, Paris 1994, 767.

6. ABERT NICOLAS, voz «Oecuménisme», en: *Dictionnaire de Spiritualité XI*, Paris 1981, 660.

licos, que huían de la revolución bolchevique, los cuales le van a introducir en la espiritualidad oriental.

Pero la visita en 1932, por consejo de un amigo, a la abadía belga de Amay-sur-Meuse (hoy Chevetogne) va a originar un cambio en su vida. No visitó una abadía cualquiera. Se trata de la abadía benedictina donde el monje y abad Dom Lambert Beauvuin puso en práctica el impulso de las conferencias ecuménicas del también belga cardenal Mercier, que en Malinas, entre 1921 y 1925, había comenzado un diálogo entre católicos y anglicanos en sus conocidas «Conversaciones». Llevado Dom Lambert por el impulso ecuménico, sobre todo en el diálogo con el Oriente que había cultivado como profesor en S. Anselmo (Roma), fundó en 1925 una comunidad benedictina donde la mitad de la comunidad de monjes celebra la liturgia en rito bizantino y la otra en rito romano, alternándose los domingos la comunidad entera en uno de los dos ritos para la celebración de la eucaristía. Así, una misma comunidad se convierte en signo de la más genuina comunión entre Oriente y Occidente, bajo el signo de la vida monástica benedictina.

Las impresiones e ideas que recibió en este monasterio cautivan su corazón y enseguida se decide a tomar parte activa en el movimiento ecuménico. Allí descubre las riquezas de la liturgia bizantina del Oriente y entra en sintonía con los recuerdos y las intuiciones del cardenal Mercier. Su gran aportación al ecumenismo va a ser la extensión y fortalecimiento de una semana especial dedicada a la plegaria por la unidad, que pronto se convertirá en el «Octavario de oración por la unidad de los cristianos» (del 18 al 25 de enero). La idea venía desde principios de siglo de los anglicanos, y del sacerdote convertido del anglicanismo hacia la Iglesia católica, Paul Wattson (1863-1940), de EE. UU. Pero es Couturier quien más contribuirá al desarrollo de esta iniciativa dentro de la Iglesia católica, dando a la Semana una orientación netamente espiritual: intercesión común de todas las Iglesias «para que llegue la Unidad visible del Reino de Dios tal como Cristo la quiere y por los medios que Él la querrá».

En 1934 la introduce en Lyon con una mentalidad todavía clásica: «para la vuelta de los cristianos separados a la unidad de la Iglesia». Pero en 1936, tras una correspondencia con el arzobispo ortodoxo Eulogios de París, encuentra la dimensión auténtica de la intercesión por los hermanos separados. Su impulso es tal que ya en 1939 se observará prácticamente en todo el mundo cristiano, hasta en las más pequeñas parroquias. Desde entonces, con medios artesanos, organizará cada año la «Semana», a propósito de la cual, Paul Couturier entablará contactos internacionales con muchas personas de todas las Iglesias, cosa que le hará vivirla con intensidad siempre creciente. No viaja a penas, excepto

dos veces a Gran Bretaña, invitado por los anglicanos, pero mantiene una intensa correspondencia con anglicanos y ortodoxos. Permanece como un hombre de oración, sobre todo en la misa que él celebra todos los días haciendo memoria fiel de toda la Iglesia de Cristo: el papa, los responsables de las Iglesias que forma en Consejo ecuménico de Iglesias (COE), los cristianos perseguidos, etc. No ora directamente por una conversión o retorno, sino por un crecimiento espiritual de todos los cristianos.

Este octavario de oración consiste para él en lo siguiente: «*El fondo de la cuestión es llegar a promover una oración ecuménica en todos los grupos cristianos, una oración, eco de nuestro sufrimiento íntimo por el horrible pecado de la desunión. Todos nosotros debemos humillarnos, orar sin cesar y pedir incansablemente el milagro de la total reunión. Nosotros no la veremos, ciertamente, pero nuestro deber urgente es prepararla, por muy lejana que esté: nuestro Cristo, común a todos, espera la unánime oración de todos los grupos cristianos, para reunirlos cuando y como Él querrá*»<sup>7</sup>.

Tras sus contactos con los protestantes de Lyon y del Sínodo nacional de la Iglesia reformada francesa, y sostenido fiel y paternalmente por el cardenal Gerlier, él va a ser el inspirador de la oración común y los diálogos entre protestantes y católicos, desarrollados desde 1936 primero en Suiza, y después de forma alternativa en Taizé y en la abadía cisterciense de «Les Dombes», lo que dará lugar al círculo ecuménico apodado con este nombre: *Grupo de diálogo interconfesional Les Dombes*. Couturier, para hablar de diálogo teológico hablaba de una teología «chorreante de oración»<sup>8</sup>, obra de teólogos de oficio pero que son al mismo tiempo espirituales, conscientes de las riquezas espirituales que se encuentran en todas las Confesiones cristianas. Todos sabemos que de este círculo de oración y de diálogo saldrán a largo plazo grandes frutos. Después de casi treinta años de oración, encuentro y reflexión común, el grupo dará un nuevo paso, y comenzará, ya muerto Couturier, a elaborar documentos ecuménicos doctrinales que constituirán la base de acuerdos muy importantes entre las Iglesias cristianas a partir de los años 70 del siglo XX. Los temas que ha tratado el grupo son muy variados, destacando el bautismo, la eucaristía, la autoridad en la Iglesia, la mariología, la eclesiología, etc.

Así, mediante sus cartas, sus amistades, sus escritos y su testamento espiritual, Couturier se convirtió en un verdadero maestro con importantes discípulos, como los famosos ecumenistas Maurice Villain y Pièrre Michalon, quienes

---

7. M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier; apôtre de l'Unité chrétienne*, 57.

8. «ruisselante de prière», cf. ANTOINE FORISSIER, VOZ «Villain (Maurice)», 767.



continuarán su obra con gran dedicación e inteligencia. Villain, le llamaba así, «su maestro», y lo visitaba en Lyon todas las semanas. Su obra se ha continuado también a través del *Centro San Ireneo*, en Lyon, y la revista *Unité chrétienne*. Su primer director será uno de estos discípulos mencionados, el religioso Pièrre Michalon.

Con razón es considerado el fundador del llamado «ecumenismo espiritual», donde la oración por la unidad, el sacrificio, y la ofrenda de sí mismo para que Cristo realice su deseo de que los suyos sean uno, es el verdadero alma de la vida teologal. Su oración, que se convierte también en método de su apostolado ecuménico, lo dice todo: *la unidad como Dios quiera, cuando él quiera y por los medios que él quiera*. Y parte de su método se basa en la convicción de que sólo a través de la conversión a Cristo será posible el acercamiento de las Iglesias, pues el pecado de la división sólo podrá superarse a través de una vuelta a Cristo en su deseo de unidad, y no tanto mediante pactos diplomáticos. Por eso escogió como uno de sus lemas, a la luz de Jn 17, 17 «santificalos en la verdad»: *Por la santificación de los protestantes, por la santificación de los ortodoxos, por la santificación de los católicos, por la santificación de los anglicanos*<sup>9</sup>. En su idea, la Iglesia católica no puede ya confiarse al método del «retorno», esperando imparable a que los demás vuelvan a su seno. Ella también tiene que atravesar el camino de la purificación y la conversión para llegar a la unidad visible de todos los cristianos. Se ora por la santificación de todos para que la Iglesia entera se convierta en «creatura del Espíritu» y se manifieste una «en la unidad de la Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4)». Esta doctrina, como es de suponer, le costó muchas incomprendiones.

Después de una enfermedad que comportó muchos sufrimientos, el Abbé Couturier muere en Lyon el 24 de marzo de 1953. Pero su influjo va a continuar sobre todo en la teología ecuménica francesa, cuyo mejor heredero en lo que respecta a la eclesiología será el dominico francés Yves Congar, quien, junto a Maurice Villain, hará llegar esta herencia al Concilio Vaticano II, sobre todo

---

9. «La nueva súplica (de Jesús por su discípulos en 17, 17) por la ‘santificación’ ahonda y desarrolla la petición, porque Dios los consagre en su ser. La conexión de ambas peticiones se evidencia en un doble aspecto: La Palabra de Dios produce tanto la separación del mundo (v. 14a) como la santificación en la verdad (v. 17b); además de que se corresponden ‘en nombre de Dios’ (v. 12) y ‘en la verdad’. Con ello se precisa mejor la ‘santificación’: es una incardinación en el ámbito divino y un ser penetrado por el modo y ser de Dios». RUDOLF SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan, III. Versión y comentario*. Herder, Barcelona 1980, 230.

10. Cf. TULLO GOFFI, *La spiritualità contemporanea (XX secolo)*, EDB, Bologna 1987, 209, si bien no estamos de acuerdo en su forma de mezclar el ecumenismo cristiano con el diálogo interreligioso a través de la espiritualidad.

al decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*. No es difícil escuchar al mismo Couturier cuando el citado decreto afirma en el n. 7:

«El auténtico ecumenismo no se da sin la conversión interior. Porque los deseos de unidad brotan y maduran como fruto de la renovación de la mente, de la negación de sí mismo y de una efusión libérrima de la caridad. Por ello, debemos implorar del Espíritu divino la gracia de una sincera abnegación, humildad y mansedumbre en el servicio a los demás, y espíritu de generosidad fraterna hacia ellos... Recuerden todos los fieles cristianos que promoverán e incluso practicarán tanto mejor la unión cuanto más se esfuercen por vivir una vida más pura según el Evangelio. Pues cuanto más estrecha sea su comunión con el Padre, el Verbo y el Espíritu, más íntima y fácilmente podrán aumentar la fraternidad mutua».

Y el n. 8, en la estela de Couturier, más en concreto dice: «*Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, deben considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico y pueden llamarse con razón ecumenismo espiritual*».

Sin duda, estos dos párrafos del Concilio describen muy bien las intuiciones principales de Couturier y de su espiritualidad ecuménica, que hoy, gracias al Vaticano II ha pasado a ser patrimonio de todos los católicos, pero en gran parte de los cristianos de todas las Confesiones. El hecho de que este movimiento es obra del Espíritu hace que tal vez no sea una coincidencia la intención de Couturier y los planteamientos y las ideas de un autor ortodoxo como Olivier Clement, quien propone que la unidad ecuménica se da cuando se acoge la espiritualidad ortodoxa del Oriente, pues ella es un camino eclesial que conduce al corazón de la Santísima Trinidad. La Iglesia es el cuerpo sacramental de Cristo, un Cuerpo pneumatizado, y por ende el lugar de un perpetuo Pentecostés. Mediante la oración, sobre todo la litúrgica oriental, se recibe el Espíritu de Cristo que nos empuja continuamente hacia la unidad con el Padre<sup>10</sup>. De esta misma idea era S. N. Bulgakov, el cual soñó una Iglesia unida en el Espíritu, capaz de abrazar en forma sinfónica a todos los cristianos, mediante una espiritualidad de inmersión en el Cristo cósmico<sup>11</sup>.

## 2. EL LUGAR BÍBLICO DE SU INTUICIÓN ESPIRITUAL

Pensamos que para darnos una idea del punto central del que parte su espiritualidad nada hay mejor que acudir a un sencillo comentario al capítulo 17

---

11. Cf. S. N. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991.

del evangelio de san Juan. Testimonia el discípulo de Paul Couturier, Pièrre Michalon, que la fuente más importante que guió todo el itinerario espiritual de Couturier fue la meditación repetida y la profundización incesante del capítulo 17 del Evangelio que la tradición atribuye al «discípulo amado». Así, nos atrevemos a proponer la siguiente reflexión que nos acerca a la espiritualidad del que sin duda ha sido un gigante del ecumenismo, y es, por desgracia, una figura poco conocida.

Para Paul Couturier la «oración sacerdotal» del capítulo 17 de san Juan está en el centro mismo (o si se quiere en la cima) del mensaje evangélico entero. Si leemos atentamente el Evangelio de Juan constataremos que el capítulo 17, como coloquio supremo de Cristo con el Padre, encierra todo el mensaje de la salvación: es la clave de bóveda que a la vez domina y sostiene el edificio de este Evangelio<sup>12</sup>.

A partir del capítulo 13 comienza «la hora de Jesús». Esta «hora», es el «kairós» para el cual Cristo ha venido al mundo. Y esa «hora» es la definitiva, en la que Dios va a ser glorificado: es la pascua del Cordero. La hora comienza con el lavatorio de los pies: Jesús ofrece a sus discípulos el signo de lo que va a suceder al día siguiente: él va a entregar su vida como un servicio de amor, se hace un esclavo, para enseñar a sus discípulos que la suprema libertad es el amor. Sigue el anuncio de la traición de Judas y en el capítulo 14 comienzan los discursos de despedida. Ahí sitúa el evangelista Juan la parábola de la vid verdadera, que contiene la descripción de las relaciones entre Jesús y el Padre como fundamento de las relaciones de los discípulos con Jesús: él es la vid y ellos los sarmientos. Esto coloca a los discípulos en una relación con el mundo (el mundo los va a odiar, no los comprenderá), el mundo los rechazará. Pero para su ayuda Jesús les deja su abogado defensor: el Paráclito (cap. 16). Y dicho todo esto viene el punto culminante de los discursos del adiós definitivo, que a la vez son el testamento definitivo de Jesús: es la oración sacerdotal, contenida en el cap. 17. Luego, a partir del capítulo 18, se describe la acción concreta de los hechos de la pasión y muerte de Jesús.

Si el capítulo 17 es la culminación del testamento definitivo de Jesús «antes de pasar de este mundo al Padre», no es irrelevante que el centro de la oración de Jesús sea la invocación y oración por la unidad. Es una revelación capital, porque la unidad de los seguidores de Jesús tiene su fuente nada menos que en la unidad de las Personas divinas en la Trinidad. Así, en el cap. 17 encontramos al menos cinco cuestiones capitales.

---

12. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan, III. Versión y comentario*, 210-267, especialmente 234-242.

1. Desde los primeros versículos Jesús nos introduce en la vida interior de Dios-Trinidad, que él comparte con el Padre, en el Espíritu, y es la unidad fontal: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti» (v. 1). «Ahora, Padre, glorifícame tú junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese». Esta «gloria» (la palabra aquí es clave) que recorre todo el Evangelio, resplandece en el rostro de Jesús, estalla en la Transfiguración, es el polo hacia el cual el Hijo está tendiendo con su vida. El día de su Ascensión introducirá en la gloria su humanidad santa y en ella llamará al mismo tiempo a toda la humanidad. En esta su oración final antes de morir él nos introduce en el ámbito de la gloria de Dios. Es «el poder» que Jesús ha recibido del Padre «sobre toda carne» para que «dé también vida eterna a todos» los que el Padre le ha dado (v. 2).
2. Jesús, seguidamente, nos enseña que ha comenzado a comunicar esta gloria (que es participación en la unidad fontal de la Trinidad) por la revelación del «Nombre» divino (v.6). «El nombre indica la índole y naturaleza de Dios, su santidad ‘justicia’ y amor»<sup>13</sup>. Él ha entreabierto para los hombres la significación del «Nombre» de Dios, un nombre trinitario: Padre, Hijo y Espíritu. Toda su lucha aquí, abajo, ha consistido en hacerse acreditar como Hijo. Por eso, conocer al Padre y al que él ha enviado es ya poseer la vida eterna (v. 3). Puesto que Jesús es una sola cosa con el Padre, los discípulos son introducidos con esta oración en la unidad de Dios, en la comunión con él, puesto que Jesús está «en ellos», y Dios Padre está «en Jesús»<sup>14</sup>.
3. Y seguidamente el texto nos lleva a la «economía» de esta difusión:
  - los apóstoles que Jesús ha formado en primer lugar reciben la revelación del Nombre (v. 6). Él los ha instruido, ha orado por ellos, y por ellos se sacrifica: vv. 8-9 y 13.
  - después todos los creyentes: «todos los que gracias a su palabra creen en mí» (v. 20); todos los que de alguna manera recibirán noticia

---

13. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan, III. Versión y comentario*, 219. Por lo que respecta al «Nombre» en el AT cf. Is 52, 6: «Por eso, mi pueblo conocerá mi nombre, comprenderá en aquel día que yo era quien decía: Aquí estoy»; Ez 39, 7: «Daré a conocer mi santo nombre en medio de mi pueblo Israel, y no permitiré que vuelva a ser profanado mi santo nombre».

14. «Para los esfuerzos ecuménicos actuales la idea joánica de unidad es orientadora, porque no busca la unión en lo aparente e institucional, sino en lo más profundo de la común fe cristiana y en la comunión con Dios; unidad que se ha de perseguir con la oración y el amor, como un don de gracia». R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan, III. Versión y comentario*, 241-242.

- del Nombre divino. Podemos establecer grados: en primer lugar los bautizados, los que «han nacido del agua y del Espíritu».
- Pero este conocimiento del Nombre divino va de lo explícito a lo implícito, es decir, aquí entra la masa enorme de gente que sólo tomará una parte frágil y fugitiva, que va por caminos extraños, oscuros, pero que gracias a esa huella podrán ser fieles a Dios. Todos los que de cerca o de lejos participan del misterio del Cuerpo de Cristo, del misterio de la Iglesia, del misterio de la Tri-unidad.
4. La gran revelación de los versículos 21-23 corona estas premisas: la unidad no consiste en una relación de buena educación, de simpatía o de amistad. Tiene un fundamento ontológico, trascendente e implica una comunicación de la vida de Dios mismo: «*que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros ... yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno*». Es decir, «La completa unidad que media entre Jesús y el Padre no es sólo origen y modelo de la unidad de los creyentes, sino que también es el fundamento de su posibilidad y su vida. Quedan demasiado cortas todas las explicaciones que piensan exclusivamente en una armonía externa, en la unión y reunificación ‘horizontal’. Se trata de la unidad fundada en Dios y que vive de su amor, que ha sido otorgado ‘desde arriba’ y que desde luego obliga también a la unidad fraterna»<sup>15</sup>.
  5. Finalmente, y esto no se suele tener en cuenta, esta revelación asombrosa no tiene como fin algo en sí misma: se inscribe en la trama de una oración, una súplica que mira a un fin: «*que sean uno*». Esta es la súplica última de Aquel que va a morir para el rescate de todos los hombres. La unidad de la Iglesia cuelga de la oración última de Jesús, que es a la vez la oración siempre presente ante el Padre, y que él pronuncia en todas las células de su «Cuerpo» eclesial. Su oración por la unidad tiene una finalidad apostólica: «*para que el mundo crea que tú me has enviado*» (v. 21). «La unidad de los creyentes debe conducir al mundo incrédulo hasta la fe en Jesús, enviado de Dios (...). Con su existencia ligada a Dios y al amor fraterno, la comunidad es un testimonio a favor de Dios frente el mundo humano todavía alejado, pero hacia el que tiende el amor de Dios (cf. 3, 16) y la obra soteriológica de Cristo (cf. 3, 17; 17, 2)»<sup>16</sup>.

---

15. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan, III. Versión y comentario*, 238.

16. *Idem*.

### 3. LA HERENCIA ESPIRITUAL DE P. COUTURIER

Como ya se ha afirmado, la así llamada «espiritualidad ecuménica» tiene en la oración su punto de apoyo principal. Por eso, en la estela de Couturier, en los años sesenta decía uno de sus discípulos, el brillante ecumenista Maurice Villain lo siguiente: «*Nuestra preocupación por la unidad se mide por la manera como oramos por la unidad*»<sup>17</sup>.

El punto de partida es claro: la unidad cristiana que persigue el movimiento ecuménico no llegará principalmente como un producto de nuestro esfuerzo humano, sino como un don de Dios; por lo que ha de ser buscada sólo en parte con nuestros medios humanos, pero sobre todo invocada en la oración, pues de lo que se trata es de entrar en la oración de Cristo al Padre, y hacer de ella nuestra vida. Así, afirma otro de los discípulos de Couturier:

«Todo es obra de Dios, absolutamente todo, desde el momento en que hablamos de las realidades de la Iglesia; por consiguiente, rezamos sencillamente porque es la obra de Dios. Debemos entender la oración como la *única realidad que permite al Señor realizar su obra*, porque la unidad es el gran don de Dios, un don que es mantenido, pero que tenemos que recibir siempre. Es preciso, pues, que tengamos las manos abiertas para recibir, que estemos a la altura espiritual en que podamos, por ósmosis, por compenetración, ser impregnados de ese don de Dios. El ser de la Iglesia está hecho de la participación de la entrada en la comunicación del misterio de la unidad, del diálogo del Padre y del Hijo en la comunión del Espíritu Santo; solamente el poder divino lo realizará. Por otra parte, si la oración nos sitúa al nivel en que Dios puede actuar, no olvidemos que no se debe a nuestras fuerzas, sino que por el poder de Dios entramos en la oración. Cuando decidimos rezar, es el Señor quien ha decidido que rezáramos. Y este combate, que es la oración, no es más que el combate mismo de Dios. Recordemos las palabras de Kierkegaard: ‘La oración es un combate en el que se triunfa por el triunfo de Dios’. Sí, todo es de Dios. La oración nos sitúa, pues, a la altura de lo que Dios quiere»<sup>18</sup>.

Desde el punto de vista humano la reunión de todos los cristianos en una sola Iglesia es algo imposible, como afirma el Concilio Vaticano II en UR 24 cuando dice: «este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la una y única Iglesia de Cristo excede las fuerzas y la capacidad humanas». Por eso, la unidad no puede ser sólo conseguida mediante nuestro esfuerzo, que, por otra parte, nadie puede ahorrar. Pero es justamente la impo-

---

17. M. VILLAIN, *Introducción al ecumenismo*, DDB, Bilbao 1962, 63-64.

18. P. MICHALON, *La unidad de los cristianos*, Casal i Vall, Andorra 1968, 90.

sibilidad humana la que apela a una instancia más alta, a la gracia de Dios mismo. Entonces «la oración es el apoyo sobrenatural y la ayuda divina para nuestras debilidades»<sup>19</sup> en el camino de recomposición de la unidad visible del Cuerpo de Cristo.

La unidad es una de las «notas» o dimensiones constitutivas de la Iglesia, tal como la confesamos en el Credo de nuestra fe desde los primeros siglos. La unidad es, por tanto, parte del misterio eclesial en su más honda constitución divino-humana. Es decir, es parte del misterio de Dios revelándose y dándose a los hombres por medio de su Iglesia. Y puesto que entra en el ámbito de los dones de Dios, como tal es sólo accesible mediante la fe, la gracia y la oración. Por eso, Paul Couturier, verdadero profeta y principal iniciador en la Iglesia católica de la espiritualidad ecuménica, decía que la unidad no ha de ser vista en primer lugar como *problema*, sino como *misterio*. Y al misterio sólo tenemos acceso de rodillas, por lo que la oración es siempre el centro de la cuestión ecuménica<sup>20</sup>. Si fuese un mero problema humano tendría solución por medios humanos, sería cuestión de sentarse en una mesa a negociar y llegar a acuerdos mediante pactos. Pero no es éste el ámbito donde puede situarse la unidad de la Iglesia. El ámbito correcto es la postración ante los designios de Dios, la adoración y la súplica.

En la estela de Couturier afirma P. Michalon:

«Desearía que se comprendiera claramente que no se trata de un problema. Un problema es una realidad, cuyos datos tenemos a la vista; podemos echarles mano, organizarlos, manipularlos para llegar a una solución. Las riquezas de la unidad plantean problemas, es evidente: problemas teológicos, pastorales, psicológicos. Pero la unidad no está constituida de hecho por esos mismos problemas; es una realidad más grande que sobrepasa todo eso. No se puede manipular con los datos de la unidad para llegar a una solución. Fácilmente comprendemos lo absurdo de una forma de pensar que dijera: bastaría con asentar de manera perentoria, por ejemplo, lo que la Iglesia católica enseña sobre el ministerio del Obispo de Roma. Es una cosa, convincente. Bastaría que los ‘otros’ abrieran los ojos; comprenderían la cuestión y entonces se habrían terminado las separaciones.

Cuando se trata de la obra del Señor estamos situados más allá de todos los problemas que se plantean en teología; nos encontramos al nivel de una comunión en el interior de lo que Dios nos otorga. Ahora bien, la Iglesia no existe y no vive más que ‘en’ y ‘por’ el misterio de unidad de las tres divinas

---

19. J. GARCÍA HERNANDO, *La unidad es la meta. La oración es el camino*, S. Pablo, Madrid 2004, 16.

20. Cf. M. VILLAIN, *L'Abbé Couturier, Apôtre de l'unité chrétienne*, Paris-Tournai 1957, 14.

Personas. Es preciso, pues que todos los cristianos vivan cada vez más en la entraña de ese misterio de las tres Personas, y que la oración por la unidad les enseñe cada vez más a unos y a otros a situarse a la altura de ese misterio.

Porque Cristo Jesús estableció la unidad de los cristianos a la altura del misterio. No podemos manipular el misterio de Dios; se le recibe en la contemplación, en un largo silencio, con una disposición del alma que se sitúa a la altura en que Dios puede comunicar su misterio. Se comprende fácilmente que sólo Dios puede situarnos a esa altura. En nuestra vida y en la de la Iglesia, la adoración será la única palanca que permitirá que la cristiandad esté en conaturalidad, en escucha, en ósmosis para una mejor participación en el misterio de la unidad. Por lo tanto, en todo instante y por medio de la oración, la Iglesia puede y debe dejarse penetrar por el misterio de la unidad. Puesto que no se puede operar en el misterio de Dios, la Iglesia será siempre una Iglesia orante, para participar cada vez más de la voluntad del Señor respecto a la unidad»<sup>21</sup>.

Si tal es la naturaleza de la unidad eclesial, y la oración es el mejor medio que nos introduce en el misterio de la unidad, corresponde un papel excepcional a los contemplativos en la tarea de reconciliación de los cristianos. Los ámbitos monásticos de todas las Confesiones tienen por eso una responsabilidad propia en el camino del ecumenismo. A la vista de la herencia de Paul Couturier, podemos ver el acierto de la propuesta original y novedosa que él presentó para poder hacer partícipes de la espiritualidad ecuménica a todos los miembros de la Iglesia. La idea surgió de M. Villain, en 1940, y con la aprobación de su maestro Couturier se convirtió en una iniciativa que tendrá éxito, sobre todo en los ámbitos monásticos católicos, anglicanos y ortodoxos. ¿Y los que no son monjes o monjas contemplativas? ¿No podrán contribuir con una aportación de oración y espiritualidad de la unidad por ser laicos, religiosos de vida activa o sacerdotes? Se trata de su idea del «monasterio invisible de la Unidad cristiana». El ecumenismo aspira, según el pensamiento de Couturier, a tejer a lo largo y ancho del mundo una malla o red de oración que, según él, puede llamarse un «inmenso monasterio invisible», constituido por cristianos que oran y viven por la unidad, sean religiosos o laicos; algo así como un inmenso templo donde resuena constantemente la oración de Cristo al Padre: ‘que todos sean uno’<sup>22</sup>. Es esta plegaria la que sustenta y hace avanzar el ecumenismo, que, en palabras del cardenal Javierre «tiene más de ‘Via Crucis’ que de marcha triunfal»<sup>23</sup>.

---

21. P. MICHALON, *La unidad de los cristianos*, 91-92.

22. Sobre la doctrina del «monasterio invisible», de P. Couturier, cf. J. GARCÍA HERNANDO, *op. cit.*, 109-129.

23. A. M. JAVIERRE, *Promoción conciliar del diálogo ecuménico*, Cristiandad, Madrid 1966, 189.



En este contexto no nos resultará algo casual el hecho de que en 1940 Couturier recibiera en Lyon la visita del pastor protestante Roger Schutz cuando iba a fundar en Taizé la primera comunidad monástica protestante, en la cual el ecumenismo iba a crecer, tanto en la comunidad interconfesional de monjes como en las multitudes de jóvenes que allí son sensibilizados por la unidad de los cristianos. Y no será tampoco casualidad que ese mismo año recibiera la visita de Geneviève de Lacroix, ya responsable de un pequeño grupo que, bajo la inspiración de la Tercera orden de «Veladores» fundada por el pastor Wilfred Monod, iba a dar nacimiento a la comunidad religiosa protestante femenina de Grandchamp (Suiza).

Siguiendo las intuiciones de P. Couturier, el papa Juan Pablo II, en la Exhortación apostólica *Vita consecrata*, en 1996 hacía esta constatación:

«Los monasterios han sido y siguen siendo, en el corazón de la Iglesia y del mundo, un signo elocuente de comunión, un lugar acogedor para quienes buscan a Dios y las cosas del espíritu, escuelas de fe y verdaderos laboratorios de estudio de diálogo y de cultura para la edificación de la vida eclesial y de la misma ciudad terrena, en espera de aquella celestial» (n. 6).

Y por eso lanzaba una llamada muy directa: «Confío particularmente a los monasterios de vida contemplativa el ecumenismo espiritual de la oración, de la conversión del corazón y de la caridad. A este respecto les invito a que se hagan presentes allí donde viven comunidades cristianas de diversas confesiones, para que su total entrega a lo ‘único necesario’ (cf. Lc 10, 42), al culto de Dios y a la intercesión por la salvación del mundo, junto con su testimonio de vida evangélica según el propio carisma, sean para todos un estímulo a vivir, a imagen de la Trinidad, en la unidad que Jesús ha querido y ha suplicado al Padre para todos sus discípulos» (n. 101).

Si nos preguntamos entonces como orar de la mejor forma posible para llegar a una unidad que sea aceptada por todas las Iglesias, sin que ninguna se sienta desplazada ni olvidada, debemos recurrir de nuevo al método de oración que nos ofreció P. Couturier, que supone una teología de la unidad: orar para ponerse de lleno en el camino de *la voluntad de Dios para su Iglesia*. Esto que parece una obviedad, no lo es, pues significa que todos los cristianos oramos en la misma dirección, no cada uno «tirando» hacia su Iglesia, no para decir a Dios lo que tiene que hacer, como si fuésemos sus consejeros. Aunque Couturier haya sido incomprendido, este método es más profundo y más eficaz de lo que parece, porque se corresponde con la teología de la unidad como don. Con razón afirma P. Michalon:

«Cuando el abbé Couturier decía: ‘Señor, la unidad de tu Iglesia, tal como tú la quieres, por los medios que tú quieres, y a la hora que tú quieres’, no encomiaba ningún camino fácil, porque se trata de un abandono en la voluntad del Padre. ¿Los medios? No los conocemos. En la Iglesia católica no se ha captado el pensamiento del Padre Couturier. Se le ha acusado de haber querido ser hábil: al no atreverse a decir a los protestantes y a los demás que nosotros debíamos señalarles el camino, había adoptado una fórmula amable, que no significa nada en absoluto: ‘La unidad, Señor, que tú quieras y por los caminos que quieras’. Otros le han acusado de falta de fidelidad a la Iglesia, al hablar de esa forma. Los que así lo juzgan no han profundizado en el problema de la oración, y no han visto claramente lo que significan, en el Padre nuestro, esas palabras que ellos pronuncian diariamente: ‘Hágase tu voluntad’, ni lo que quiere decir la Iglesia diariamente en su liturgia: ‘Según tu voluntad, dignate darle a tu Iglesia la paz y la unidad’»<sup>24</sup>.

¿Quién puede orar por la unidad y cómo? La respuesta es muy sencilla: todos los cristianos podemos y debemos hacerlo, en cualquier situación de nuestra vida. De otro modo, y en forma de relato vivencial, lo dijo Julián García Hernando:

«Regresábamos hace años con un grupo de ‘Misioneras de la Unidad’ de un Congreso Interconfesional de Religiosas que habíamos celebrado en aquella ocasión en un convento de monjas anglicanas llamadas ‘Hermanas de la Caridad’ (Sisters of Charity), de Bristol. Nos hallábamos en otro monasterio anglicano de carmelitas en las cercanías de Oxford. La conversación discurría sabrosa. Comentábamos la celebración del Congreso, en el que habían participado religiosas católicas, ortodoxas, anglicanas, luteranas y reformadas en un ambiente de paz y de profunda fraternidad. La conversación discurría, como era natural, por la temática del ecumenismo. Entre los miembros de la comunidad que estábamos visitando había una religiosa, ya anciana, sentada en una silla de ruedas. Seguía con los ojos encendidos el diálogo. En un momento determinado intervino y, sin duda, dijo lo más importante del mismo: *Yo estoy sumamente contenta a pesar de que ya no puedo hacer prácticamente nada a favor de la unidad excepto orar. Y mi oración constante, que repito muchísimas veces al día, es ésta: ‘Que todos sean uno, que todos sean uno...’*»<sup>25</sup>.

Un último apunte nos lleva a la relación entre ecumenismo espiritual y santidad. El ecumenismo tiene una base carismática, pues es don del Espíritu y un verdadero «signo de los tiempos»; lleva por caminos de santidad a quien entra en la lógica de la restauración de la unidad mediante la conversión, la oración,

---

24. P. MICHALON, *La unidad de los cristianos*, 92-93.

25. JULIÁN G. HERNANDO, *La unidad es la meta, la oración es el camino*, 105-106.

la penitencia y la reconciliación. A la vista de los frutos de una ofrenda como la de la beata *Maria Gabriela de la unidad* (Gabriella Sagheddu), joven religiosa cisterciense que ofreció su vida por la unidad de los cristianos, nos dice que la espiritualidad ecuménica no es una bella teoría, pues hay personas que han realizado la perfección de su vida cristiana fundadas en las actitudes de espíritu que requiere esta causa<sup>26</sup>. Nos basta mirar hacia Taizé, donde el hermano Roger Schutz hizo del camino hacia la unidad de los cristianos una de las razones más poderosas para fundar su comunidad monástica interconfesional que sembrase en los jóvenes el dolor por las divisiones cristianas y el deseo de trabajar por la reconciliación. En la regla que estructura su comunidad de monjes se dice: «No te resignes ante el escándalo de la separación de los cristianos, que, confesando todos fácilmente el amor al prójimo, permanecen sin embargo divididos. Apasionate por la unidad del Cuerpo de Cristo»<sup>27</sup>.

Terminamos citando un pensamiento del que fue metropolitano ortodoxo de Sibiu, en Rumanía, y que tanto contribuyó al diálogo entre cristianos para alcanzar la meta deseada:

«El Padre Couturier, cuando sentó las bases de la semana de oración por la unidad de los cristianos, decía, que, a cierta altura espiritual, las diferencias confesionales perdían fuerza, y que la santidad ignora todo acerca de la división de la Iglesia. Para dar una expresión práctica a esta idea, veneraba a los santos no católicos. Zander apoyaba esto citando al Metropolitano Eulogios: ‘Me parece que san Serafín de Sarov y san Francisco de Asís y otros grandes santos, ya han realizado la unidad de la Iglesia por su vida espiritual: esos santos, ciudadanos de la Iglesia única y universal, ya han superado en las esferas celestes las divisiones confesionales; desde la cumbre de su santidad han tirado abajo los muros de separación de que hablaba el Metropolitano Platón de Kiev’»<sup>28</sup>.

No podemos dudar de que es el Espíritu Santo quien ha infundido en todas las Iglesias la sensibilidad y la conciencia sobre la necesidad de la unidad de los cristianos. Así fue reconocido desde sus inicios por el movimiento ecuménico

---

26. Cf. KERVINGANT, M. de la T., *El monacato, lugar ecuménico. La beata María Gabriela*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985; MONJE DEL CÍSTER, *Gabriela. Un alma selecta*, Studium, Madrid 1965; TULLO GOFFI, *La spiritualità contemporanea (XX secolo)*, 227-228; M. G. DORE, *Dalla Trappa per l'unità della Chiesa. Suor Maria Gariella (1914-1939)*, Brecia 1946; G. ZANANIRI, *Dans le mystère de l'unité. Maria Gabriella*, París 1955; C. TESTORE, *Suor Maria Gabriella trappista*, Vitorchiano (Viterbo), 1958.

27. R. SCHUTZ, *La Regla de Taizé*, Herder, Barcelona 1968, 17.

28. A. PLAMADEALA, «Contribution monastique au rapprochement oecumenique», en: *Collectanea Cisterciensia* 1 (1970) 22.

y así lo expresa el Vaticano II al comienzo del Decreto sobre ecumenismo: «*Muchísimos hombres, en todo el mundo, han sido movidos por esta gracia y también entre nuestros hermanos separados ha surgido un movimiento cada vez más amplio, con ayuda de la gracia del Espíritu Santo, para restaurar la unidad de los cristianos*» (UR 1). Y el último número del Decreto se expresa: «*Este sagrado Sínodo desea ardientemente que las iniciativas de los hijos de la Iglesia católica progresen unidas a las iniciativas de los hermanos separados, sin poner obstáculo alguno a los caminos de la Providencia y sin prejuzgar los impulsos futuros del Espíritu Santo*». Y puesto que la unidad de la Iglesia excede las fuerzas y capacidades humanas, el Concilio «*pone su esperanza en la oración de Cristo por su Iglesia, en el amor del Padre para con nosotros y en el poder del Espíritu Santo*» (UR 24).

Si esto es así, entonces sabemos que es el propio Espíritu quien ha suscitado a las personas que, mediante un carisma especial, han hecho progresar a las Iglesias en el camino hacia la unidad. Paul Couturier es uno de esos cristianos que se dejó modelar por los impulsos del Espíritu, hasta llegar a ser un hombre providencial para todo el cristianismo. Porque el Espíritu no actúa sin nuestra colaboración. Requiere de la docilidad del pueblo de Dios en el acto mismo de la donación de la unidad eclesial. La gracia del Espíritu se comunica en la medida en que los creyentes vivimos actitudes y actos que nos predisponen a su acogida. En la vida de P. Couturier encontramos este tipo de alma que se deja modelar y que se hace, en medida cada vez mayor, portador de una gracia del Espíritu que debe fructificar para toda la Iglesia.

El comprendió que el don que recibía no era sólo para sí. Por eso se preocupó de que las comunidades cristianas desarrollasen su propia actividad ecuménica, en los ámbitos teológico, pastoral, canónico y sobre todo espiritual. Porque sólo orando y actuando se preparan a recibir la «gracia ecuménica» que viene del Espíritu. Y así la «espiritualidad ecuménica» se concreta en las conductas de cristianos individuales y de enteras comuniones eclesiales que expresan su deseo ardiente de estar todos unidos en el Espíritu de Cristo. Unas palabras de su diario son reveladoras de que Couturier no separaba la oración de los esfuerzos concretos que se realizan por la unidad, y escribía en diciembre de 1939: «*Parace que uno se podría preguntar si no es temerario ver en estas grandes reuniones cristianas sucesivas: Estocomo (1925), Losanne (1927), Oxford (1937), Edimburgo (1937) como las primeras y lejanas etapas sobre la ruta que conduciría hacia un inmenso ‘concilio ecuménico’, tal como la Cristiandad no hubiera aún conocido nunca*»<sup>29</sup>.

---

29. Citado en: ABERT NICOLAS, voz «Oecuménisme», en: *Dictionnaire de Spiritualité* XI, 661.

## 4. PENSAMIENTOS DE PAUL COUTURIER

Terminamos esta breve reseña de la figura de Couturier, ofreciendo algunos fragmentos de su «testamento ecuménico»<sup>30</sup>. Nada como sus propias palabras, orando por la unidad, para introducirnos en lo que fue el centro de su espiritualidad.

### 1. La oración de Cristo en San Juan 17, prototipo de toda oración por la unidad

«La verdadera oración es una lucha con Dios en la que se triunfa... por el triunfo de Dios' (Kierkegaard). Y Dios quiere esta lucha. Él quiere asociarnos a su obra, estando Él en nosotros, y haciéndonos, por medio de Él, triunfar por Él mismo. Es la razón de porqué la oración de Cristo, después de la Santísima Cena del Jueves Santo, en la que Él ora a su Padre por la unidad de su Iglesia, debe resonar, dolorosa y suplicante, y perseverante, en cada corazón cristiano. ¿Quién, pues, de entre los discípulos de Cristo rehusaría ver en su oración por la unidad el prototipo de toda plegaria por la unidad? Buscar otra sustancia de oración unitaria sería tan blasfematoria, la palabra no es exagerada, como buscar otro modelo de oración general que no sea el que nos dejó él mismo, el 'Padre nuestro'».

### 2. Dejar a Cristo orar en nosotros a su Padre por la unidad

«Nadie puede pronunciar el nombre de 'Jesús' si no es en virtud del Espíritu de Dios, nos enseña san Pablo. Decir el nombre de Jesús quiere expresar: una oración, un suspiro, una elevación del alma hacia el Padre, pues la enunciación *real* de este Nombre es un acto, un '*sí*' humano y pobre, un pobre '*sí*' de nuestra miseria humana ¡somos pecadores! y un '*sí*' clamoroso de nuestra grandeza humana ¡somos libres! ¡hijos de su Amor!, somos sus vivas imágenes». Este '*sí*' puede ir bien lejos, hasta resonar en las regiones inexploradas de nuestro ser espiritual. Puede ser parcial, o más o menos próximo a ser total, sin jamás, sin embargo, poder llegar a serlo. Cuanto más imploramos a Dios que nos despoje de nosotros mismos, más entramos en la divina renuncia

---

30. *Oecuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Presentation et commentaire por MAURICE VILLAIN, Casterman, Tournais-Paris 1963, 216-218 (traducción nuestra).

—‘quien pierde su alma la salva’— y también más se afirma nuestra posibilidad de oír mejor a Cristo orar en nosotros, a su Padre, mediante su Espíritu. —Una transformación inefable se da de nuestra oración a su oración—. En el silencio atento de nuestra alma al acecho se afirma nuestra adhesión a Él de todo nuestro querer, y no solamente de nuestras palabras, nuestros sentimientos o nuestros deseos. Cuanto más nosotros nos ‘descubrimos’ en Él, donde realmente somos, o Él en nosotros, donde realmente Él es, más eficaz se torna nuestra oración, puesto que entonces es Él el que ora en nosotros sin el peso de nosotros mismos. Tal actitud, obra de Dios, liberalidad divina, perla preciosa comprada a precio real de renuncia, nos sitúa en las antípodas de un *pasivismo espiritual inerte*. Y esta actitud tiene entonces derecho de ciudadanía en la oración vocal, privada o colectiva, con tal que sean aseguradas la gravedad del silencio entorno y una cierta lentitud en la enunciación».

### **3. Una formulación de esta actitud, dada como ejemplo, entre muchos otros posibles**

«Señor, mi corazón desfallece bajo el intolerable peso del desastre de las separaciones entre los cristianos. Tengo confianza en ti, oh Cristo, que has vencido al mundo. Es propio del amor el producir una confianza ciega en aquel que se ama. Mi confianza en ti es sin límite, y con razón, porque tú eres el Todopoderoso ... Para que mi alma se acerque a ti, Oh Dios, ... es mejor que ella camine sin comprender antes que comprendiendo... oscilando entre lo que hay de comprensible y de variable... con lo inmutable e incomprensible, que eres Tú mismo». Mi confianza en ti, oh Cristo, me arroja a tu corazón, donde yo encuentro tu oración: ‘Padre, que sean uno a fin de que el mundo conozca que tú me has enviado. Padre que ellos sean consumados en la unidad’. Mi oración de pecador es tu propia oración, y tu oración es mi único sosiego. ¿Cuándo? ¿cómo se realizará la unidad? ¿cuáles son los obstáculos que hay que vencer? Ese es asunto tuyo; mi fe no puede más que ordenarme orar contigo, en Ti, para que llegue Tu unidad, la que Tú nunca has cesado de querer, la que Tú persigues, la que Tú preparas, la que Tú hubieras realizado hace ya largo tiempo si todos, todos y yo, hubiéramos sido cristal entre lo que la creación, a través del cristiano, quiere elevar hacia ti, y lo que de ti, a través de él también, quiere hacer descender al mundo.

Esta manera de orar es simple, leal. Ella es un centro de convergencia donde, bajo el signo de la caridad, pueden confluir en el corazón de Cristo las ora-

ciones por la unidad de todos los verdaderos hijos del Amor, de todos los verdaderos cristianos, aunque estén separados. Ciertamente, *esta forma de oración no borra, no atenúa, no 'confusiona' de ningún modo las numerosas diferencias dogmáticas que delimitan las separaciones. Cada uno lo experimenta bien y lo sabe muy bien. Es por lo que cada uno permanece firme ante sí mismo y sincero ante los otros.* Simplemente, mediante unos cuantos aleteos, este género de oración sobrevuela todas las confesiones y nos hace a todos reposar juntos en el corazón de nuestro Cristo».

**Fernando RODRÍGUEZ GARRAPUCHO SCJ**

Centro de Estudios orientales y ecuménicos Juan XXIII  
UPSA-Salamanca





## LA ESPIRITUALIDAD DEL ECUMENISMO SEGÚN YVES CONGAR Y JUAN BOSCH

Hablar de ecumenismo me impone. No por el tema, que me fascina, sino a causa de mi inexperiencia. No tengo inconveniente en reconocer que soy un neófito en la materia y que, por eso, me siento inseguro a la hora de tratarla. Comprenderán, pues, el temor con el que me dirijo a ustedes esta tarde. Espero, en consecuencia, que sean benévolos conmigo.

El encargo recibido, que nos reúne aquí, tiene que ver con dos figuras sobradamente conocidas en el ámbito ecuménico español: *Y. Congar* y *Juan Bosch*. Los dos son frailes predicadores, los dos pertenecientes a la Iglesia Católica Romana, los dos convencidos ecumenistas, los dos poseedores de un espíritu abierto al diálogo y a la comunión. Claro, igualmente, hay diferencias entre ellos. Congar y Bosch no están al mismo nivel. El primero es maestro del segundo. Congar es figura de calado universal. Juan es discípulo y con una proyección más bien nacional. El dominico francés fue creador de pensamiento. El dominico valenciano ha sido un divulgador de altura y transmisor lúcido del pensamiento de otros y de la causa ecuménica. No obstante, es muy posible que, a la hora de ponderarlos, se produzca un fenómeno que hay que explicar con honradez. En España, en los últimos decenios y en el suelo de la Iglesia Católico-Romana, el amor al ecumenismo y el acercamiento a ecumenistas como Congar han sido propiciados por personas como Juan Bosch. A él, pues, se le debe (le debemos) mucho y es de justicia reconocerlo.

Estas coincidencias y diferencias entre nuestros autores explican la articulación asimétrica de la reflexión que les propongo. Mi atención se centrará, sobre todo, en Y. Congar. Su rica personalidad, la contundencia y la originalidad de su teología facilitan el abordaje de la cuestión demandada, la espiritualidad ecuménica. Por tanto, el nudo de la intervención se basará en la reflexión del dominico francés. Como complemento, ofreceremos algunos retazos sobre el tema extraídos de la obra de Juan Bosch.

Me permito hacerles notar que, sobre el título que me fue propuesto (*La espiritualidad del ecumenismo en Congar y Juan Bosch*), me he tomado la licencia de hacer un ligero cambio. Yo les propongo esta tarde *La espiritualidad del ecumenismo según Congar y Juan Bosch*. Lo hago porque entiendo que su comprensión de la espiritualidad de la unidad es la que animó siempre su extensa labor a favor del ecumenismo. Este cambio, además, me facilita hacer un discurso más fundamentado sobre el particular.

En concreto el camino que les propongo que recorramos juntos es: 1. ¿Qué es la espiritualidad?; 2. ¿Qué es la espiritualidad ecuménica según Congar?; 3. ¿Cuáles son los rasgos mayores que configuran la espiritualidad ecuménica para Congar? 4. ¿Qué consecuencias se derivan de la apertura a la espiritualidad ecuménica en el pensamiento de Congar? y 5. Algunos textos de Juan Bosch.

## ¿QUÉ ES LA ESPIRITUALIDAD?

En el contexto en el que estamos hablando, contexto cristiano, entendemos por espiritualidad la obra «*real, consciente y reflejamente asumida del Espíritu, del Espíritu de Cristo en la vida real de las personas, de las comunidades y de las instituciones cristianas*»<sup>1</sup>.

¿De qué obra del Espíritu hablamos? Nos referimos a la obra salvífica del Dios Trinitario que se desvela en el proyecto del Reino encarnado por Jesucristo, con quien a la postre se identifica. Dicho de otra manera, la obra del Espíritu, la gran obra del Espíritu, es Jesucristo. Por tanto, la espiritualidad cristiana es inconfundiblemente cristocéntrica y cristiforme, hallando en el camino humano del Nazareno su referencia insustituible. Nunca se habrá de olvidar que, a través de él, la vivencia espiritual introduce en el misterio de comunión del Dios uno y Trino, sin el que el mismo Jesucristo no se entiende. Este dato, como veremos, es esencial para comprender la espiritualidad ecuménica.

El Espíritu, por consiguiente, hace posible la con-formación a Cristo de personas y de instituciones de acuerdo a la voluntad salvífica del Dios trinitario. El resultado libremente asumido en este proceso es la espiritualidad. Según este planteamiento, no hay más que una espiritualidad cristiana, la que, gracias al Espíritu, hace posible la cristificación de las personas, de las instituciones y de la misma Iglesia. En este sentido, cabe decir que la única espiritua-

---

1. I. ELLACURÍA, «Espiritualidad», en *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, 1984, pp. 303-304.

lidad cristiana es la de la encarnación o, en términos más evangélicos, la del seguimiento de Jesús, Hijo de Dios hecho hombre. La espiritualidad, en suma, es un vivir, un dejarse hacer y un actuar según la moción del Espíritu de Cristo; como se ha escrito, «una ciencia práctica de perfección evangélica»<sup>2</sup>.

Como se aprecia, la espiritualidad se presenta como un concepto dinámico, relacional y netamente vital. Y es que la espiritualidad regula el espacio de la relación de Dios con el ser humano en lo personal y en lo comunitario. El Espíritu, en la situación presente, es el que actualiza toda conexión efectiva entre el Dios de Jesús y las personas, posibilitando de este modo la vida cristiana en todas sus dimensiones<sup>3</sup>.

Pero no perdamos el hilo de nuestra exposición. Hemos afirmado que no hay más que una espiritualidad cristiana, como sólo hay un Espíritu. No obstante, es un hecho evidente que hablamos con naturalidad de un abanico plural de espiritualidades dentro del cristianismo. Escribe Congar:

*«se habla corrientemente de espiritualidad ortodoxa, espiritualidad carmelitana (benedictina, etc.), espiritualidad del clero diocesano, incluso de espiritualidad laical.... Sólo hay —añade después— un cristianismo, un único Espíritu Santo en relación con el que la palabra espiritualidad adquiere toda la verdad de su sentido»<sup>4</sup>.*

¿Cómo explicar este fenómeno aparentemente contradictorio?

Para responder a esta pregunta podemos seguir dos caminos que conducen a una misma conclusión. Luego, buscaremos la respuesta en Yves Congar.

*En un primer momento*, podemos emplear un *razonamiento lingüístico*. En el cristianismo sólo existe una espiritualidad, la del seguimiento de Jesús, la que conduce a la identificación con él. Esta espiritualidad es *el nombre* o *sustantivo* que expresa lo que es inconfundible, lo nuclear, lo que no puede fallar en el seguimiento de Cristo; es decir, lo que define la obra del Espíritu al recrear el camino de Jesús aquí o allí. Por su parte, *ortodoxa, carmelitana, con-*

---

2. «Espiritualidad», en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella, 1995, p. 333.

3. «La forma sustantiva *spiritualitas*, es decir, lo formal, lo que configura el centro o núcleo de la existencia cristiana, aparece ya en los siglos V-VI, queda más matizado en los siglos XII-XIII y, mediados del XII, da origen, por ejemplo, al término francés *spiritualité*. Sin embargo, el vocablo *spiritualité* sólo en el siglo XVI se impone en el sentido técnico, como designación de la relación personal del hombre con Dios, siendo de notar que se expresa cada vez con más fuerza el lado subjetivo de esta relación. Sin embargo, la naturalidad con que se habla de espiritualidad cristiana y de espiritualidades cristianas, es fruto de nuestro tiempo» («Espiritualidad», en *Sacramentum mundi*, vol. 2, Barcelona, 1972, 831-832).

4. «Spiritualité oecuménique», en *Seminarium XX* (1968), p. 476.

*yugal* o *laical* son *adjetivos* que matizan el sustantivo *espiritualidad* de acuerdo a algún aspecto particular presente en el seguimiento, en la espiritualidad cristiana. Esta acentuación, de hecho, supone un relectura desde un enfoque particular, ya contenido en el sustantivo, de la única espiritualidad cristiana. De ahí que su aportación sea singular y pueda ser destacada y considerada. Eso sí, nunca hasta el punto de que el adjetivo se separe u oponga al sustantivo.

También es posible aclarar nuestro interrogante desde *la propia Escritura*. Es la segunda vía de respuesta. *Pablo, en la primera carta a los Corintios 12, 4-11*, tratando de ayudar a aquella comunidad asediada por las divisiones y los partidismos, hace una lúcida y brillante exposición en torno al sentido y la función de los carismas. En ella aprendemos muchas cosas. Por lo pronto, a primera vista, queda de manifiesto que la comunidad de Corinto es una comunidad carismática. ¿Qué quiere decir esto? El carisma es un don particular, una gracia singular del único Espíritu para enriquecer la vida de la comunidad conforme a Jesucristo de acuerdo al plan de Dios. Pues bien, según se expone en la carta, los corintios han sido enriquecidos con muchos carismas. Sin embargo, algo no funciona bien entre los miembros de aquella Iglesia. La comunidad en vez de crecer se desintegra: los carismas, nos informa Pablo, son utilizados al margen del bien común. El de Tarso, para salir al paso del problema, recuerda a sus hijos cómo han de entender la relación «Espíritu/carismas». La lección es clara y rotunda: sólo hay un Espíritu y la variedad de carismas proceden de él. No cabe, pues, contradicción alguna entre el Espíritu y los carismas, porque el creador de la diversidad carismática es el único Espíritu; además, y dentro de la lógica del razonamiento, ese mismo Espíritu es el potenciador de la unidad en la comunidad por medio de los carismas; en consecuencia, no puede actuar contra sí mismo, impidiendo la construcción de la comunión con Dios y entre los hermanos, que es lo que el Espíritu hace allí donde su presencia es aceptada (sentido de la palabra *espiritualidad*). Pablo recuerda estos principios con una insistencia propia del pedagogo que quiere que una idea quede bien asentada en la mente y en el corazón de sus discípulos. La conclusión que cabe extraer de este pasaje paulino se impone: hay una única espiritualidad, pero existe también una variedad carismática, creada por el mismo Espíritu, que acentúa, de acuerdo a un carisma particular, algún aspecto de la única espiritualidad para enriquecerla y darle plenitud. Por tanto, la relación positiva de lo uno con lo múltiple no sólo es posible dentro de la espiritualidad cristiana sino, incluso, es un signo inconfundible del causal benéfico de vida evangélica propiciado y modelado por el Espíritu.

Congar, a propósito de esta cuestión, razona en términos similares. Sus palabras son inequívocas:

«El cristianismo es vivido por cada uno en condiciones determinadas por su estado, por su vocación, por las coyunturas en las que fue llamado a vivirlo. El cristianismo es tan rico que puede desplegarse y ser vivido de muchas maneras, caracterizadas por el desarrollo dado a tal valor o aspecto»<sup>5</sup>.

Este desarrollo de un valor u aspecto en el cristianismo, al que alude Congar, correlaciona, sin ningún tipo de duda, con la riqueza carismática a la que se refiere Pablo en su carta a los corintios. Esta riqueza es la impronta regalada por el Espíritu a las personas y a las comunidades para la realización concreta y más fiel de la experiencia cristiana.

Tras lo apuntado, fijémonos bien que, la aparente contradicción sobre la unidad y la diversidad en relación con la espiritualidad, se resuelve por medio de la figura, siempre misteriosa, de la comunión, que se podría definir como *unidad en la diversidad*. Esta figura recuerda la realidad misma del Dios cristiano uno y Trino (misterio de comunión en el amor) e, igualmente, puede identificar al Espíritu Santo: recreador de la vida de Dios en el ser humano y en la Iglesia. Por aquí, se abre una veta muy interesante para el ecumenismo que no habrá que perder nunca de vista. La espiritualidad cristiana actualiza en las personas y en las Iglesias la vida de Dios que Jesús ha puesto a nuestro alcance. Esa vida es la comunión, unidad total con Dios en la diferencia creatural. Se trata de otra forma de aludir a la salvación.

Pues bien, si ya tenemos una noción aproximada de lo que es la espiritualidad cristiana, hemos de dar un paso más y preguntarnos con Congar, ¿qué es la espiritualidad ecuménica?

## LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA PARA CONGAR

Yves Congar habla sin rubor de *espiritualidad ecuménica* porque tiene muy claro que «*el ecumenismo es ante todo un hecho del Espíritu Santo*»<sup>6</sup>. Este hecho pone en relación a Dios con el ser humano. En esta relación, Dios, por el Espíritu, llama y espera una respuesta coherente de nuestra parte; esta respuesta, cuando se produce, está también facilitada por el propio Espíritu. Así pues, el Espíritu interpela, vocaciona y el Espíritu impulsa la respuesta consecuente. De este modo, la relación entre Dios y las personas siempre acontece en el ámbito espiritual. Por eso se habla de espiritualidad en el ámbito de la fe. Las

---

5. *Ibidem*, p. 476.

6. *Ibidem*, p. 478.

palabras exactas del dominico francés son: «*porque hay una acción particular del Espíritu Santo hay espiritualidad: ésta está hecha de nuestra respuesta a esta acción, por el poder del mismo Espíritu*»<sup>7</sup>.

En la espiritualidad ecuménica, precisa Congar, el impulso o la iniciativa del Espíritu tiene un objetivo: la concentración o la reunión de los cristianos en un solo cuerpo. Objetivo que entronca directamente con el núcleo de la voluntad salvífica de Dios. En el AT, explica nuestro autor, la intervención salvífica de Dios en Israel se presentaba, sobre todo en la predicación profética, como un restablecimiento de la unidad del rebaño disperso, debilitado y herido. Ezequiel, a este respecto, pronunció la consigna clave que retomará Jesús en el evangelio de Juan y que, luego, «*domina la esperanza ecuménica: no habrá más que un solo pastor para todos (Ez 37, 24 y Jn 10, 16)*»<sup>8</sup>. Por ende, sentencia Congar, «*no se puede dudar que el ecumenismo representa un capítulo de la historia de la salvación*»<sup>9</sup>. Y, desde luego, no se trata de un capítulo marginal, sino que, en palabras de nuestro autor, «*se sitúa en el corazón mismo del plan de Dios*»<sup>10</sup>. Ese corazón, como señalamos en el punto anterior, es su propio Hijo encarnado, cuya obra, movida por el Espíritu y actualizada por él, consiste en alcanzar la unidad de todas sus ovejas en un único rebaño en comunión profunda con Dios. Afirma, Congar, «*esto proporciona una primera indicación a la espiritualidad ecuménica*»<sup>11</sup>. A partir de esta primera y esencial enseñanza, añadimos nosotros, la espiritualidad ecuménica se despliega en todas las direcciones.

En efecto, una vez que Congar ha podido mostrar cómo la espiritualidad ecuménica se asienta en el centro mismo de la acción salvífica deseada por Dios, saca las consecuencias. Por ejemplo, tiene muy claro que el tema de la comunión es el principio y el fin de toda espiritualidad. De ahí que no puede haber una auténtica espiritualidad cristiana que no sea también ecuménica. La prueba que avala esta afirmación es que la vida espiritual, incluida la oración, conduce a la entraña del plan de Dios, hacia la comunión. Por esa vía, la vida espiritual, si es auténtica, se transforma siempre en vida espiritual ecuménica. Razona el autor:

*«se puede decir, en efecto, que el alfa y la omega de la vida espiritual consiste en la comunión con la voluntad salvífica y santificante de Dios. La ora-*

---

7. *Ibidem*, p. 478.

8. *Ibidem*, p. 478.

9. *Ibidem*, p. 478.

10. *Ibidem*, p. 478.

11. *Ibidem*, p. 478.

*ción no es otra cosa que la explicitación de esta disposición profunda, lo cual tiene su importancia cuando se trata particularmente de la oración por la unidad. Todo nuestro esfuerzo consistirá en situarnos en el lugar en el que Dios, de alguna manera, nos espera en el desarrollo de su plan de salvación»<sup>12</sup>.*

De acuerdo a Congar, el esfuerzo por ubicarse en ese lugar que desarrolla el plan de salvación de Dios, como respuesta a la acción del Espíritu, es el que justifica y da sentido al ecumenismo y a la espiritualidad ecuménica. En ese esfuerzo, coinciden muchas personas de todas las confesiones y tradiciones cristianas. De esa espiritualidad participan hombres y mujeres de aquí y de allí que nunca se han visto, pero que están unidas por la respuesta positiva a la sollicitación del mismo Espíritu. Explica por ello con entusiasmo Congar:

*«Hay aquí un nuevo signo de la acción del Espíritu Santo, pues es reconocible en el hecho de que un gran número de hombres que no se conocen y que no se encontrarán quizás nunca, sean secretamente, y a veces sin lógica ni coherencia evidentes, movidos hacia el mismo objetivo que Dios conoce. No estamos solos. En el mundo entero, en todas las comuniones cristianas el mismo Espíritu, para el mismo fin, ha suscitado entre los cristianos desunidos un deseo convergente de unidad»<sup>13</sup>.*

Si tal es el arraigo y la proyección del ecumenismo en la espiritualidad cristiana, no extrañe que nuestro dominico llegue a señalar que el ecumenismo sea una especie de eje transversal de la experiencia de la fe y de la vida espiritual. Sus palabras exactas son: «el ecumenismo... es más bien una cierta dimensión o calidad de todo lo que hacemos: teología, pastoral, acción cristiana...»<sup>14</sup>. Asoma entre estas palabras la medida exacta que Congar reconoce a la espiritualidad ecuménica animadora de una acción que busca reunir en la comunión de Dios a todos sus hijos. La espiritualidad ecuménica abarca la totalidad y la universalidad de la vivencia de la fe. Dada la centralidad y la transversalidad señaladas no puede ser de otro modo.

Avanzando por esta senda, Congar deja muy claro que al ecumenismo le concierne e interesa la totalidad de los cristianos, del cristianismo e, incluso, la integridad de lo que cada cristiano es en sí mismo. Y, además, lo justifica convenientemente. El ecumenismo concierne a la totalidad de los cristianos porque está en juego, nada más y nada menos, su unidad; concierne a la totalidad

---

12. *Ibidem*, p. 478.

13. *Ibidem*, pp 478-479.

14. *Ibidem*, p. 479.

del cristianismo porque persigue su pureza y plenitud conforme a su verdad. Finalmente, incumbe a la integridad de cada cristiano porque afecta al conjunto de su vida espiritual, corazón y espíritu, inteligencia y entrega<sup>15</sup>. La espiritualidad ecuménica, de esta manera, se revela tan amplia como el hondón del plan salvífico de Dios de donde nace y hacia el que quiere conducir.

Pero hay todavía hay más. En su desarrollo y despliegue, la espiritualidad ecuménica aspira a la meta de la comunión, pero en la realización de ésta cabe distinguir un proceso que va desde lo individual a lo universal. En él, enseña nuestro autor, el primer peldaño es la unificación personal de quienes se dejan conducir por ella. Sus palabras son verdaderamente lúcidas:

*«lo que acabamos de decir aporta sin duda la explicación de un hecho, pues es un hecho: esta consagración a la obra de la unidad que Dios persigue tiene como primer resultado unificarnos a nosotros mismos. Nos centra. Nos pide un esfuerzo de poda y de profundización que tiene un efecto de simplificación y de unidad en nuestra propia vida»<sup>16</sup>.*

La espiritualidad ecuménica, por tanto, facilita el progreso en la comunión entre los cristianos construyendo la comunión interna de cada persona que la vive. Vistas así las cosas, la espiritualidad ecuménica, espiritualidad de la totalidad y la universalidad cristiana, modela personas, instituciones e Iglesias en clave de comunión; es decir, conduciendo al corazón del plan de Dios, de la realidad misma del Dios revelado por Jesucristo.

## **LOS RASGOS MAYORES SOBRE LOS QUE SE ASIENTA LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA SEGÚN CONGAR**

Para Congar es evidente la singularidad de la espiritualidad ecuménica en el seno de la espiritualidad cristiana. Precisamente por eso, enseña que arraiga en personas y en instituciones suscitando actitudes y rasgos inconfundibles. Éstos, consecuentemente, tienen un acento ecuménico particular que, al mismo tiempo, es patrimonio de toda espiritualidad nacida del seguimiento de Jesús y actualizada por el Espíritu Santo. ¿Qué rasgos son éstos?

Y. Congar nos habla de lo que podríamos denominar cuatro rasgos o actitudes mayores (la conversión, el diálogo, la paciencia y la penitencia) que acompañan a un eje espiritual transversal: la oración.

---

15. *Ibidem*, p. 479.

16. *Ibidem*, p. 479.



1. *La primera actitud o rasgo sustentador de la verdadera espiritualidad ecuménica es la conversión.* En la vida evangélica, claro, también lo es. Sabemos bien que lo que corresponde al anuncio gratuito de la Buena Noticia del Reino de Dios, a la proclamación del evangelio de Jesucristo, es su aceptación en la fe propiciadora, a su vez, de una nueva orientación de la vida en la dirección del Reino o conversión. Esta conversión en la dinámica del impulso espiritual ecuménico tiene sus matices. Congar precisa que no se trata de una conversión de tipo confesional, ligada a una Iglesia o Tradición cristiana concreta. Posee un sentido mucho más hondo que él relaciona con la enseñanza de los números 6 y 7 del Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*. Dice: «*tomamos la conversión en el sentido formal de la palabra, que significa una revisión de nuestra visión de las cosas, un cambio de nuestra actitud profunda y de nuestro comportamiento*»<sup>17</sup>. Esta conversión abarca, y aquí es donde se basa en el texto del Vaticano II, tanto una «*renovación general o reforma de la Iglesia*» (UR 6<sup>18</sup>), como «*una conversión interior personal*» (UR 7<sup>19</sup>). Sin conversión, pues, no hay ni vida cristiana, ni ecumenismo. El protagonista de este dinamismo, como no puede ser de otra manera, es el Espíritu Santo.

En verdad, asevera nuestro autor, «*el Espíritu Santo es quien ha puesto en nuestros corazones el germen de la conversión del que vive el ecumenismo. Él continúa convenciendo al mundo del pecado (Jn 16, 8). El Espíritu Santo es el autor de todo el movimiento por el que nos volvemos hacia Dios y regresamos a Él: en esto mismo consiste nuestra conversión*»<sup>20</sup>. Esta circunstancia, justifica la profundidad del movimiento conversivo: no se trata de la conclusión de un razonamiento, tampoco de una certeza intelectual, de un análisis moral o de un examen de conciencia. Congar define con determinación su significado: la conversión «*es una disposición fundamental, más radical que nuestras actividades particulares, que supera toda búsqueda de autojustificación, que se deja cuestionar y juzgar por otro y, por medio de él, por el absoluto de lo que profesamos querer servir*»<sup>21</sup>. Naturalmente esta disposición vale no sólo para los individuos sino también para la vida del conjunto de la Iglesia. Nuestro autor

---

17. *Ibidem*, p. 479.

18. «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación; por eso, sin duda, se explica por qué el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne reforma de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente» (UR 6).

19. «El auténtico ecumenismo no se da sin la conversión interior. Porque es de la renovación interior... de donde brotan los deseos de unidad» (UR 7).

20. *Ibidem*, p. 480.

21. *Ibidem*, p. 480.

se detiene en este último aspecto porque le permite entrar más directamente en el ámbito de la espiritualidad ecuménica.

La conversión en cuestión supone dejarse interpelar en lo que somos. Incluso, precisa Congar, en lo que nos es más querido o sagrado, por ejemplo, «*la Iglesia y las creencias de las que extraemos la vida de nuestra alma*»<sup>22</sup>. Cosa que, (según escribe), es más difícil de sobrellevar que los cuestionamientos de índole personal. Las palabras de nuestro autor son claras y apuntan directamente a la actitud espiritual ecuménica ligada a la conversión:

*«no se trata de rechazar ni incluso de poner en cuestión lo que, en el depósito sagrado que nos ha sido transmitido, viene de Jesucristo y de sus apóstoles en cuanto instrumentos de la Revelación. Pero este depósito sagrado ha sido vivido históricamente. Ha pasado de la conciencia perfecta y de las manos puras del Señor Jesús, que domina la historia, por las inteligencias limitadas, históricamente condicionadas, de las generaciones sucesivas, y por las manos de hombres débiles y pecadores. Así ha tomado formas históricas en las que lo relativo se ha unido con lo absoluto: en ocasiones la plenitud de lo absoluto ha sufrido comprensiones demasiado parciales... otras veces ha sido la pureza del absoluto la que las ha padecido, pues este absoluto evangélico se ha encontrado mediatizado por hombres viviendo en el nivel de lo humano-demasiado humano»*<sup>23</sup>.

Este cuestionamiento en pro de la conversión de la Iglesia y de sus formas históricas se hace efectivo a través del encuentro con los otros, con los que no son de nuestra Iglesia, con los que no reconocemos como nuestros. Para Congar, esta confrontación es capital para el establecimiento de una adecuada apertura espiritual al ecumenismo. Explica que, a veces, por evitar la exigencia de esta exposición a los otros, que nos interpela y nos reclama la sinceridad, huimos del contacto con los demás cristianos. Sin embargo, puntualiza, cuando esta relación se da se produce la superación de nuestros miedos y reservas. Además, en esta dinámica espiritual de autenticidad, la conversión se hace acompañar por la humildad y por la pobreza evangélica. Por este sendero sólo cabe esperar crecimiento de la vida cristiana: «*pensar; vivir; afirmar las propias posiciones bajo la mirada de los otros que nos plantean preguntas, nos obliga y, de algún modo, nos empuja a ser cristianos y católicos de verdad*»<sup>24</sup>. El mismo Vaticano II es un ejemplo patente de las bondades de esta confrontación. Relata Congar:

---

22. *Ibidem*, p. 481.

23. *Ibidem*, p. 481s.

24. *Ibidem*, p. 482.

*«Es bastante probable que el Concilio no hubiera ido tan lejos en su examen de conciencia leal si se hubiera celebrado sólo entre clérigos, separado del mundo y de los otros. Pero se ha celebrado bajo la mirada y en presencia de estos otros, gracias sobre todo a los Observadores y a la actitud tomada por las Iglesias que los habían enviado; se ha celebrado bajo la mirada del mundo y casi sobre la plaza pública, gracias al servicio de prensa y a los periodistas cuya indiscreción, a pesar de algunos inconvenientes, ha sido muy benéfica»<sup>25</sup>.*

En esta misma línea, Congar no tiene inconveniente en reconocer que ciertos rasgos de la evolución de las sociedades contemporáneas también han favorecido el impulso espiritual del ecumenismo. Por ejemplo, la comprensión de las relaciones sociales ha cambiado mucho. En estos tiempos, escribía el dominico francés, se percibe y se vive con normalidad el que las personas colaboren estrechamente estableciendo relaciones de proximidad y cercanía como una exigencia para lograr la propia realización, la felicidad, la verdad. De esta apertura personal y social a los otros se ha beneficiado el ecumenismo<sup>26</sup>.

2. En conexión directa con el primer rasgo de la espiritualidad ecuménica enseñada por Congar está el segundo: la conversión favorecida por la confrontación con el otro da paso *al diálogo*.

En el terreno del ecumenismo, para que se pueda hablar de verdadero diálogo, han de darse una serie de condiciones. Congar las indica abiertamente: hablar y escuchar, dar y recibir y, sobre todo, aceptar *a priori* la posibilidad de superar o mejorar las propias convicciones gracias al otro para, así, *«servir mejor a la verdad»*<sup>27</sup>. Eso sí, estas condiciones, en modo alguno, han de malinterpretarse. Estamos ante una actitud espiritual profunda que no cabe confundir con una postura política liberal, una relativización de la verdad o la deserción en relación con lo que se acepta como verdadero. Nos comenta nuestro autor:

*«El diálogo se entabla sobre la base de una voluntad común de tender, juntos y los unos gracias a los otros, hacia la plenitud y hacia la pureza de este cristianismo cuyas fuentes son comunes. Abandonamos la actitud de un cara a cara de oposición y de concurrencia, en virtud de la cual cada uno estaba atrincherado en el bastión inexpugnable de sus tradiciones confesionales, y buscamos algo juntos que responda a la voluntad de Dios... A partir de ese*

---

25. *Ibidem*, p. 482s.

26. *Ibidem*, p. 483.

27. *Ibidem*, p. 483.

*instante ya no podemos mantener lo que mantenemos sin intentar hacer justicia a las dificultades o a las cuestiones de nuestro partenaire, cuestiones que nos dirige en nombre de lo que nos es radicalmente común»<sup>28</sup>.*

Congar es consciente de que los resultados de este diálogo no son, ni serán inmediatos. Puntualiza: *«la empresa ecuménica no es concebible más que en el tiempo, con la dimensión de un vasto proceso histórico»<sup>29</sup>*. Requiere tiempo y, por eso, su prolongación reclama los servicios de otra actitud espiritual: la paciencia.

3. En efecto, *la paciencia* se une a la conversión y al diálogo en el paisaje de la espiritualidad ecuménica. Escribe Congar: *«esta paciencia forma parte de la espiritualidad ecuménica, tanto como la disposición a la conversión»<sup>30</sup>*. ¿Qué significa aquí la paciencia?

El perfil de la paciencia ecuménica en el discurso de nuestro autor se traza en torno a los ejes conformados por tres palabras: espera, acción y esperanza. Nos explica:

*«(la paciencia) no es simplemente una capacidad de espera, algo pasivo y vacío. Es una cierta calidad de la acción o de la iniciativa. Es un sentido y un respeto de los plazos que requiere toda empresa vital. Esta paciencia es una dimensión de nuestra cooperación con Dios, que persigue su deseo de unidad en y a través de una historia humana infinitamente compleja y en la que cuenta nuestra libertad. Pero ella es también una dimensión de nuestra esperanza: es nuestra misma esperanza aplicándose a un largo proceso histórico y sosteniendo el dinamismo de las realizaciones fragmentarias que forman parte de este proceso... La paciencia ecuménica es activa. No es espera vacía sino renuncia a toda prisa apologética de victoria confesional»<sup>31</sup>.*

4. A causa de estos rasgos tan hondos y matizados, la paciencia en la espiritualidad ecuménica se torna *penitencia*, cuarta actitud en este terreno. Afirma Congar que la penitencia ecuménica es otro nombre de la disposición a la conversión, de la apertura al otro, de la paciencia. De esta manera, Congar deja a la luz la íntima conexión entre todos y cada uno de los pilares de una espiritualidad de acento ecuménico. No extrañe, pues, que, por medio de la penitencia ecuménica, la reflexión de nuestro autor regrese a la primera de las actitudes

---

28. *Ibidem*, p. 484.

29. *Ibidem*, p. 484.

30. *Ibidem*, p. 484.

31. *Ibidem*, p. 485.

necesarias para lograr el objetivo de la comunión: la conversión. Escuchemos sus palabras:

*«los cristianos de hoy no quieren permanecer en una zona de seguridad, ajenos a los dramas del mundo. Quieren asumir estos dramas, asumir la historia que acontece. Los cristianos encuentran en ella la tragedia de nuestras divisiones. Quieren asumirlo a través del ecumenismo en sus dos dimensiones de drama y de esperanza, inseparables una de otra como la resurrección lo es de la cruz. Ésta es el alma de la penitencia ecuménica: una tristeza pero, como dice S. Pablo y como Niebuhr subrayaba en *Ámsterdam*, una tristeza según Dios (2 Co 7, 10), es decir una tristeza que no se detiene en ella misma, que no se complace en ella misma sino que lleva, por medio de la conversión, a iniciar la superación de sus motivos. La penitencia como simple autoacusación se convertiría en masoquismo estéril. Ciertamente, se necesita una humilde confesión de nuestras culpas pero su misma sinceridad exige no permanecer ahí: podría ser sentimental o verbal. La verdadera penitencia conduce a la vida por la vía de la conversión que activa, esto es lo que el Espíritu Santo opera en nosotros»<sup>32</sup>.*

5. *La oración es un eje vertebrador de la espiritualidad ecuménica y de sus actitudes fundamentales*<sup>33</sup>. Congar lo destaca y valora con determinación. Nos dice que orar hace al cristiano porque es algo así como la respiración del alma entregada a una relación viva y vivificante con Dios. Por eso, nos recuerda que acompaña a toda obra evangélica. Subraya también que la oración es eficaz pues hace posible que se alcance la salvación que Dios desea comunicar. Su fruto asegurado, enseña, es el cambio del corazón, la conversión (*no se sale exactamente igual que se estaba antes de iniciarla*). Y, sobre todo, insiste en que, cuando se ora junto con otros cristianos, *la plegaria establece un primer lazo de comunión, abre los ojos y disuelve la desconfianza*. No hemos de olvidar nunca que el Espíritu Santo es el protagonista de la verdadera oración porque él reza para que el orante se conduzca de acuerdo al proyecto de Dios (Rm 8,26ss). En este sentido, nuestro autor manifiesta tener una extraordinaria confianza en el poder de la plegaria por la unidad:

*«Si S. Juan Crisóstomo escribió: ‘el hombre que reza tiene en su mano el timón del mundo’, ¿cuánto más no será esto verdad a propósito de la oración ¡que sean uno! que, recogiendo la intención y las palabras de Juan 17, se apoya en la misma oración de Jesús?»<sup>34</sup>.*

---

32. *Ibidem*, p. 485.

33. Nos basamos en la obra *Aspects de l'œcuménisme*, Bruxeles-Paris, 1962, pp. 109-113.

34. *Aspects de l'œcuménisme*, p. 110.

Las virtudes de la oración en el horizonte de la unidad han cristalizado en el llamado *ecumenismo espiritual*, que tiene en la semana de oración por la unidad de los cristianos una referencia capital<sup>35</sup>.

## **LAS CONSECUENCIAS TRANSFORMADORAS DE LA APERTURA A LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA**

La espiritualidad ecuménica comporta consecuencias. Quien se deja llevar por la acción de este Espíritu, que moviliza en pos del sueño de la comunión, se transforma, ya no es el mismo al haberse convertido. En este orden de cosas, lo que vale en el ámbito de lo personal, vale también en el terreno de lo eclesial e institucional.

Congar detalla las consecuencias derivadas de la apertura a la dinámica de la espiritualidad ecuménica, e, igualmente, se fija en los dos horizontes en los que se hacen visibles los efectos de esta espiritualidad: el personal y el eclesial.

En el terreno de lo personal, el dominico francés destaca como frutos de esta experiencia: la unidad de la existencia, un ensanchamiento de los propios horizontes, una dilatación del alma y de la vida que conduce al testimonio<sup>36</sup>. Precisamente el acrecentamiento de la persona gracias a este impulso espiritual permite comprender cómo el yo personal que da testimonio, finalmente, forma parte de un nosotros, de una comunidad, de una Iglesia, de una realidad compartida mucho más grande. En este momento es cuando el ámbito personal da paso al eclesial sin que lleguen, por eso a separarse.

Congar distingue tres niveles o planos de verificación de las consecuencias de la obra del Espíritu en relación con el ecumenismo: el de la persona cristiana, el teológico y el apostólico. Como es normal, nuestro autor las presenta en referencia directa al Catolicismo Romano al que pertenece.

*En el plano de la persona cristiana*, la espiritualidad ecuménica «*hace crecer, a la vez, en la pureza y hacia la plenitud*», sin que éstas dos dimensiones sean contradictorias. El conocimiento de los otros enriquece al ver otros modos de vivir la misma fe y, a la vez, implica un movimiento de purificación de los propios límites a favor de lo pleno. Afirma nuestro autor:

*«se entrevé cómo la tendencia ecuménica a la plenitud no va contra la voluntad de pureza. Se trata en efecto de buscar la mayor autenticidad, de liberar*

---

35. Ver en la obra *Aspects de l'œcuménisme* las páginas 113ss y UR 8.

36. «*Spiritualité œcuménique*», p. 485.

*mejor la especificidad de las realidades y de las nociones cristianas de lo que se ha aglutinado en ellas de excrecencias o de sedimentaciones contestables»<sup>37</sup>.*

En el plano teológico la espiritualidad ecuménica hace descubrir que el ecumenismo es «una dimensión de toda tarea teológica bajo el signo de la plenitud y la pureza». Por eso, Congar propone rehacer la teología, sobre todo eclesiológica, más allá de toda revisión escolar y en contacto sincero con las verdaderas cuestiones y las fuentes<sup>38</sup>.

Finalmente, en el plano apostólico o pastoral, las consecuencias de la espiritualidad ecuménica, para nuestro autor, son muy concretas. Una muestra de ello, por ejemplo, es que obliga, puntualiza Congar, a dejar de lado algunos defectos clericales e, incluso, a vigilar el lenguaje. En cuanto a lo primero, nuestro autor enumera el clericalismo, el creerse superior, el triunfalismo, la apología a la hora de justificar ciertas posiciones. Frente a estos defectos, la vivencia espiritual, siempre según Congar, dibuja otro escenario:

*«el ecumenismo no pone en contacto con otros cristianos en los que no se puede dudar que el Espíritu obra abundantemente. Así, ensanchamos necesariamente nuestro sentido de la trascendencia de la obra de Dios, que se realiza más allá de las clasificaciones. Afirmamos en nosotros un delicado respeto por los procesos de conciencia. Comprendemos que hasta ahora no ha faltado profundidad espiritual; hemos manipulado demasiado la teología, el culto, las actividades religiosas, incluso las personas, como si fuesen cosas, sin comprometernos suficientemente como hombres espirituales dominados y vencidos por el Espíritu. Aprendemos a referirnos mejor, humilde y pacíficamente, a Dios como iniciativa espiritual absoluta y exigencia espiritual absoluta. Profundizamos en nosotros el hombre espiritual en detrimento del carnal»<sup>39</sup>.*

En relación con las consecuencias de esta espiritualidad en el plan apostólico y pastoral, Congar, en más de una ocasión ha repetido, incluso con cierto escrúpulo a causa de su eminente vacación teológica, que no se ha de confundir el esfuerzo ecuménico con una tarea académica. En el ámbito del conocimiento de los otros y de la verdad, el estudio, desde luego, es muy necesario, pero no lo es todo<sup>40</sup>. Es más, nos enseña: «el trabajo más indispensable y más

---

37. *Ibidem*, p. 486.

38. *Ibidem*, p. 486.

39. *Ibidem*, p. 487.

40. Congar es muy consciente de que existe un ecumenismo teológico que requiere de especialistas por el carácter técnico de las cuestiones. Pero, igualmente, es sabedor de que toda acti-

*eficaz es el que cada uno puede hacer en el seno de su propia comunión o Iglesia por hacerla más pura e íntegramente conforme a la voluntad de su Señor»<sup>41</sup>. Para añadir, a continuación, una especie de corolario resumen de toda su reflexión sobre la espiritualidad ecuménica:*

*«no son los hombres más informados y más inteligentes quienes harán avanzar más la causa santa del ecumenismo, aunque su trabajo sea necesario y bendito, sino los hombres de oración, habitados y animados por el Espíritu. Se puede pensar en la contribución decisiva del cura Paul Couturier o en el holocausto consumado en presencia de Dios, de la hermana María Gabriella. Se percibe aquí con evidencia el valor y el peso de la oración, de la profundización espiritual en la obra ecuménica. Ellos son los más homogéneos a la finalidad que perseguimos, o, mejor, que el Espíritu Santo persigue asumiendo nuestras libertades y nuestros pobres fervores»<sup>42</sup>.*

## **ALGUNOS TEXTOS DE JUAN BOSCH**

Concluimos esta intervención acudiendo al buen saber y hacer de Juan Bosch. De entre sus obras extraemos algunos pensamientos que completen adecuadamente esta travesía por la espiritualidad ecuménica.

*«El ecumenismo tiene una dimensión espiritual innegable. Los cristianos saben que en el fondo de la problemática ecuménica existe un acuerdo implícito y una conciencia muy viva de que las divisiones son humanamente insuperables, y que la unidad tendrá que ser obra de Dios. A partir de esa convicción surge espontánea una actitud orante»<sup>43</sup>.*

*«Existe una larga tradición en todas las Iglesias cristianas de oración oficial por la unidad. Los textos litúrgicos oficiales de las comunidades católicas, ortodoxas, anglicanas y protestantes poseen bellas plegarias para pedir al Espíritu preservar la unidad de la Iglesia. Pero además de las expresiones litúrgicas oficiales por la unidad, aparece muy pronto entre los cristianos divididos una orientación marcadamente ecuménica que pone todo el énfasis en la plegaria por la unidad de las Iglesias divididas, que sin menoscabo de*

---

vidad cristiana puede tener un valor ecuménico y, por eso, concierne a todos. Se leerán con aprovechamiento sobre este tema algunas páginas de su obra *Aspects de l'oecuménisme*, pp. 116 ss. Por su parte, J. BOSCH explica muy bien los diversos ecumenismos existentes y su definición (institucional, espiritual, local, secular) en *Para comprender el Ecumenismo*, Estella, 1991, pp. 17-22.

41. *Ibidem*, p. 488.

42. *Ibidem*, p. 489.

43. *100 fichas sobre ecumenismo*, Burgos, p. 15.



*la tarea doctrinal se da cuenta de que el camino real hacia la plenitud de la unidad pasa por la convergencia en la espiritualidad cristiana compartida por todos...»<sup>44</sup>.*

*«Desde los comienzos del movimiento ecuménico, las asambleas y reuniones ecuménicas han estado precedidas por “cultos de apertura” y se han clausurado con plegarias interconfesionales. El Concilio Vaticano II llegará a afirmar que la plegaria es el alma del ecumenismo (UR 8). El llamado ecumenismo espiritual que tiene en Paul Couturier uno de sus grandes inspiradores, y en la Semana de Oración por la Unidad (18-25 de enero) su más fuerte expresión, es reflejo de la conciencia que existe respecto a la eficacia de la plegaria en orden a la reconciliación cristiana. La unidad —bajo esta perspectiva— se revela entonces más como misterio que como problema, y su acceso requiere una actitud orante, humilde, de súplica y oración.*

*El ecumenismo, pues, implica una vida teologal. Dentro del ‘monasterio invisible’ por la Unidad —la expresión es de Paul Couturier designando con ella la oración callada a través del mundo que se eleva al Padre por mediación de Jesús— hay unas vivencias en la fe y en la caridad que hacen al cristiano vivir en un clima espiritual como si ya se hubiese adelantado el tiempo definitivo del Reino, aunque en realidad todavía no ha llegado a su plenitud. Vivir en esa dialéctica es lo que da sentido teologal a la experiencia ecuménica»<sup>45</sup>.*

**Vicente BOTELLA CUBELLS, OP**

---

44. *Para comprender el ecumenismo*, pp. 18-19.

45. *100 fichas sobre ecumenismo*, p. 15.



## EL FUTURO CONCILIO PANORTODOXO

### INTRODUCCION

Desde los primeros siglos del Cristianismo, clérigos y fieles se vieron en la necesidad de establecer un sistema que regulara de una manera más concreta las relaciones y comunicaciones fraternas y recíprocas entre comunidades e Iglesias. De hecho, a lo largo de los cuatro primeros siglos se buscó, deliberada o espontáneamente, la forma de expresar el vínculo entre las Iglesias y manifestar más profundamente su unidad, realizándola de una manera orgánica.

Uno de los modos de esta relación, o mejor dicho, una de las manifestaciones naturales de la unidad invisible preexistente, debía ser la reunión de representantes de las diversas Iglesias que, intercambiando sus puntos de vista e ideas, tomaban juntos las decisiones convenientes a cuestiones comunes. Estas conferencias se convirtieron en algo habitual a partir del siglo III, bajo el principio de unidad en la diversidad. Los obispos y clérigos de circunscripciones próximas no sólo se reunían para responder a necesidades concretas, sino que también eran convocados en caso de dificultades, por ejemplo, la elección irregular de un obispo.

El sistema sinodal se manifestó muy pronto bajo la forma de Concilios locales de obispos vecinos y funcionó en todas partes con una similitud y una lucidez tan asombrosa que no se puede explicar por la sola conciencia de la unidad de todas las Iglesias del mundo en el amor, la recta fe y la divina Eucaristía. Posiblemente se inspiraran en un modelo y éste pudo ser el de la elección y consagración de un obispo, en el que los obispos vecinos se unían a la propia comunidad como expresión de comunión y garantía del proceso. En el interior de los estrechos límites locales, aparece ya, a partir del s. II, los elementos de un concilio. Siendo la consagración de un obispo la expresión del sistema sinodal, la Iglesia primitiva vio como muy natural el reunirse, de la misma manera, para hacer frente a herejías, dificultades y consultas.

La evolución histórica de estas primitivas experiencias ha sido considerable, reflejándose en ella la ley de desarrollo de la organización eclesiástica, según la cual, la Iglesia sigue a la historia y adapta consciente y sistemáticamente su organización a la sociedad en que vive, pero sin cambiar ni su esencia ni su existencia territorial que, ligadas indisolublemente a su ser mismo, no dependen de condiciones históricas exteriores. Cualesquiera que sean los cambios de las organizaciones eclesiásticas en sus primados, en sus sistemas sinodales... etc. Los principios de temporalidad y territorialidad permanecen inmutables y continúan siendo la raíz de donde surgen las diversas formas de organización. Fundándose en estos principios, la obra canónica de los concilios generales y locales han buscado invariable y firmemente la salvaguarda de la protección y el orden. Todos los cánones, en su justo sentido histórico y eclesiológico, protegen el hecho fundamental de la vida eclesial según la cual, los fieles que viven en un mismo lugar bajo el poder divino de un obispo constituyen una unidad orgánica, manifestando y encarnando en ese lugar la esencia católica y ecuménica de la Iglesia.

## **LA AUTORIDAD PATRIARCAL EN LA CONVOCATORIA DEL CONCILIO**

El papel del Arzobispo de Constantinopla no es comparable al del Obispo de Roma y la primacía y prerrogativas del primero no deben ser identificadas, en ningún caso, con una teoría del papado, como si el Oriente ortodoxo pudiera suscitar la menor tendencia a un neo-papismo.

En lugar de la «plenitudo potestatis Ecclesiae», el arzobispo de Constantinopla detenta otra clase de poder superior. No es el «episcopus Ecclesiae Universalis», sino el Patriarca Ecuménico, es decir, la antigua y principal autoridad en Oriente, pero no es el jefe administrativo absoluto ni el juez infalible de la Iglesia en materia de fe. Doa presupuestos indispensables fundamentan su papel: la salvaguarda absoluta del principio de conciliaridad y colegialidad en las responsabilidades de la Iglesia, por una parte, y por otra, el principio de no intervención en los asuntos particulares de otras Iglesias. Principios esenciales, éstos, de la alta administración eclesial que fueron definidos y formulados por el canon 2 del II Concilio Ecuménico.

El Arzobispo de Constantinopla, que es el primero entre los patriarcas del Oriente ortodoxo, detenta, no solamente una primacía de honor, sino también prerrogativas reales. Es el jefe y juez supremo para los fieles de su propia ju-

risdicción, pero también es la más alta autoridad de todo el Oriente ortodoxo en lo que se refiere a las cuestiones eclesiásticas generales que examina, siempre, en colaboración con los otros patriarcas. Todos, y especialmente los primados de las Iglesias, se pueden dirigir a su Trono, no sólo para manifestarle sus respetos, sino también, según las exigencias del orden canónico, para solicitar sus instrucciones, exponer sus quejas y obtener de él un juicio definitivo conforme a derecho. En una palabra, la Iglesia de Constantinopla es el Trono cuya voz y opinión son necesarias para hacer válida cualquier decisión tocante a la práctica eclesial. Por el contrario, su ausencia de consentimiento priva de autoridad a una decisión.

Es verdad que las nociones de «poder» y «diaconía» son contradictorias y que, con frecuencia, se combaten una a la otra. La historia y la práctica demuestran que, con frecuencia, el poder suprime toda diaconía. Sin embargo, el Trono ecuménico ejerce el poder que le reconocen los cánones y la tradición bajo el aspecto de «ofrenda de servicio» a ejemplo del Señor que «se despojó de sí mismo tomando condición de siervo» (Fil. 2,7) con la conciencia de que esa es su misión.

Desde principios del s. XX, el Trono ecuménico ha cumplido con el delicado deber que deriva de su preeminente posición en la Iglesia. Ha tomado la iniciativa, con el acuerdo y la colaboración de las otras Iglesias autocéfalas, de animar la vida ortodoxa, convocando asambleas y conferencias pan ortodoxas, estudiando y esforzándose en resolver cuestiones de interés general que afectan, no sólo a los ortodoxos, sino a todos los cristianos. Este periodo ha sido muy rico en acontecimientos y en actos que demuestran, de manera indiscutible, el papel y la primacía del Trono ecuménico en el Oriente ortodoxo, no sólo como resurgimiento de su pasado, sino como respuesta fiel a su vocación de principio vivo y activo.

Por razones de espacio no entramos a considerar y analizar en detalle los acontecimientos. Nos limitamos a transcribir cronológicamente los hechos más significativos:

1. En 1902, el patriarca Joaquín III dirige una encíclica a las Iglesias Ortodoxas locales. En ella destaca la necesidad de «reencontrar puntos de contacto» entre las Iglesias. Propone una conferencia común «para preparar el campo de un acercamiento regular, recíproco y amistoso, examinando con el común acuerdo de los miembros de toda nuestra Iglesia Ortodoxa, los fundamentos, las medidas y los medios que se juzguen más convenientes».

2. La Iglesia rusa, por medio de su patriarca Tijon, recién elegido en 1918, informa al patriarca Ecuménico de los grandes acontecimientos sobrevenidos a su Iglesia desde 1917, y expresando su tristeza de ver separada de ella a la Iglesia de Georgia, pidiendo el apoyo del Trono ecuménico. La Iglesia de Georgia, por su parte, también se había dirigido a Constantinopla pidiendo su bendición y autocefalia.
3. Cuando tuvo lugar en la Iglesia rusa el cisma llamado de la «Renovación» entre 1922-1924, tanto la Iglesia patriarcal como la cismática informaron al Trono ecuménico de su caso pidiendo su apoyo y bendición.
4. Por la encíclica sinodal de 1920, el Patriarcado Ecuménico dirige a «todas las Iglesias de Cristo» su invitación a formar una «Comunidad de Iglesias» a ejemplo de la Sociedad de Naciones.
5. Bajo el pontificado de Meletios III fue convocada en Constantinopla la Asamblea pan ortodoxa de 1923.
6. La jerarquía ucraniana en la Rusia soviética, recurre al Patriarcado en busca de apoyo.
7. Las Iglesias de Finlandia, Estonia, Polonia, Checoslovaquia y Albania, se dirigen al Trono ecuménico para legalizar su situación canónica.
8. La Iglesia de Antioquía, tras los graves enfrentamientos en la elección patriarcal de 1933, solicita al Patriarcado ecuménico su intervención y su ayuda.
9. La Iglesia de Chipre acude al Trono ecuménico durante los años 1933, 1946 y 1947 en demanda de apoyo y ayuda.
10. Durante el pontificado de Benjamín I, se respondió en 1945 a la petición de la Iglesia búlgara levantando el anatema de su cisma y publicando el «Tomos» patriarcal y sinodal por el que se concedía la autocefalia a la Iglesia ortodoxa de Bulgaria.
11. En fin, desplegando su particular actividad y tomando nuevas iniciativas en el diálogo inter-ortodoxo y con otros cristianos, el Patriarcado convocó
  - a) Las Conferencias pan-ortodoxas de Rodas de 1961-1968
  - b) Las Conferencias pan-ortodoxas de Ginebra, desde 1976
  - c) Los sínodos de Primados de las Iglesias autocéfalas.(1992 Fanar; 1995 Fanar-Patmos; 2000 Fanar-Jerusalén; 2008 Fanar)

Por lo anterior, expresado a modo de ejemplo, se entiende que la Iglesia de Constantinopla haya sabido cumplir con su deber de iniciativa que le otorga

ser el primero de los Tronos ortodoxos, con el acuerdo y colaboración de las otras Iglesias orientales hermanas.

Cuando en 1976 se reunió en Chambessy (junto a Ginebra) la Comisión preparatoria del Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa, pareció que todo el mundo oriental entraba en una fase reconciliar. El hecho de que un concilio, tanto tiempo esperado, se convocara era de una importancia considerable, toda vez que el mundo ortodoxo no había tenido una reunión de tal magnitud desde la época de los Concilios Ecuménicos. En efecto, el último caso había sido el del VII Concilio, es decir, el II Concilio de Nicea, celebrado en el 787 y que había sido convocado por la emperatriz Irene para hacer frente a la herejía iconoclasta. Bien es verdad que después de esa fecha hubo en Bizancio otros sínodos importantísimos para la vida ortodoxa; tales fueron, entre otros, los reunidos en el s XVI con ocasión de los debates suscitados por las doctrinas de san Gregorio Palamás, o el celebrado en Constantinopla en 1872 que condenó la herejía filetista, o el celebrado en Moscú en 1917-1918 restableciendo el patriarcado que había sido suprimido por el zar Pedro I el Grande y que ofreció insospechadas posibilidades de participación de los laicos en la vida de la Iglesia.

Pero, por muy importantes que fueran esos concilios, no dejaban de ser locales porque no se había reunido la totalidad de la Iglesia. El Gran y Santo Concilio que quieren reunir las jurisdicciones ortodoxas será un concilio de dimensión universal, con participación de toda la Ortodoxia, pero no será calificado de ecuménico por dos razones: primero, porque, hoy en día, la Iglesia de Cristo está dividida, y que por muy importante que sea para una parte de la Iglesia, en este caso la ortodoxa, no representará a la Cristiandad entera. En segundo lugar, porque un concilio que quiera ser ecuménico tiene que ser recibido como tal por toda la Iglesia, es decir, recibido como tal por todo el Pueblo de Dios que, guiado por el Espíritu Santo, está llamado a vivir la plenitud de la vida eclesial y que, por tanto, está llamado a establecer por medio del fenómeno denominado como «recepción» si el concilio ha sido, o no, inspirado por el mismo Espíritu que guía a la Iglesia Universal.

La convocatoria y celebración del Gran y Santo Concilio de la Iglesia Ortodoxa tiene también su importancia para el mundo occidental. La Iglesia Católica-Romana, tras la celebración del Vaticano I, abrió un periodo postconciliar en que, guiada por sus primados, los sucesivos Papas de Roma, ha ido desarrollando hasta la fecha los decretos y declaraciones de aquella magna asamblea. Ortodoxos y católicos están llamados a vivir juntos sus concilios respectivos y a confrontar sus experiencias conciliares tanto pasadas como presentes o futuras.

## EL PONTIFICADO DEL PATRIARCA ATENÁGORAS I

Con la finalización de la 2.<sup>a</sup> Guerra Mundial y el establecimiento del nuevo «status quo» internacional, con sus ideologías de trinchera, se inicia el periodo que se ha dado en llamar la «guerra fría», en el que un nuevo elemento, el peligro comunista, jugará un rol determinante en la escena política y, paralelamente, influirá en el ambiente eclesiástico.

En el ámbito de la dura controversia entre fuerzas orientales y occidentales, la religión y las Iglesias serán usadas por los poderes políticos para combatir al contrario. Las naciones occidentales, y especialmente los EEUU de Norteamérica, que reconocían en las actividades del patriarcado de Moscú un esfuerzo por parte de los soviéticos de penetración en las esferas de influencia, resolvieron dar su apoyo al Patriarcado de Constantinopla como «muro de contención» contra las pretensiones soviéticas. En la misma lógica entra también el interés de las fuerzas políticas occidentales para reforzar el diálogo ecuménico y las relaciones entre las Iglesias de Oriente y Occidente. Se trataba de terminantes decisiones, de gran importancia y significado, porque en esencia, la adopción de aquellas decisiones determinaron, tanto el camino del Patriarcado de Constantinopla como los del catolicismo romano.

El pontificado del patriarca Máximos V (1946-1948) no era bien visto por EEUU por la pasividad que ofrecía ante las actividades desplegadas a sus espaldas por Moscú. En octubre de 1948 cambia totalmente la situación: el patriarca Máximos dimite por razones de salud y el 1 de noviembre es elegido como patriarca Mons. Atenágoras I.. El recién elegido Patriarca había sido hasta entonces el Arzobispo de Norteamérica, estaba bien considerado en la Casa Blanca y era amigo personal de Truman, contando también con las simpatías de las autoridades turcas y griegas. Comenzó, pues, un largo pontificado de veinticuatro años, lleno de grandes obras en el ámbito inter-ortodoxo e inter-cristiano que aumentaron enormemente el prestigio del Fanar (sede del patriarcado de Constantinopla).

Las actividades desplegadas por el patriarca Atenágoras en los ámbitos inter-eclesiales no estaban dictadas por el oportunismo: creía en ellas. Empezó esas relaciones cuando era metropolitano de Corfú y en Norteamérica pudo desarrollarlas obteniendo muy buenos beneficios. Pero es que, además, el Patriarca asumió el programa de sus predecesores. Desde 1902 con Joaquín III y después en 1920, las Iglesias ortodoxas comenzaron un movimiento progresivo de conocimiento y estima mutua tanto por el intercambio de comunicaciones, como por el conocimiento personal de sus miembros; tanto por el examen de sus di-



ferencias, como por la colaboración en la promoción y fortalecimiento de la fe ortodoxa.

Las dos encíclicas patriarcales tuvieron su primer eco en el Congreso pan-ortodoxo de Escuelas de Teología, celebrado en Atenas en 1936 que recogió la idea de reunir un concilio. A partir de 1951, Atenágoras trató de reunir un sínodo reformador y lanzar a todas las autocefalias por la vía del compromiso pan-cristiano, pero la reacción fue bastante descorazonadora. Ante esta falta de interés institucional, el Patriarca se inclinó por una acción personal más comprometida. En 1953, al recibir al patriarca de Antioquía Alejandro III le manifestó su deseo de visitar a los cristianos del Próximo Oriente durante una peregrinación a los Santos Lugares. Quería expresar así su propósito de aproximación inter-ecclesial que, más tarde, le condujo a metas insospechadas. El movimiento que se iniciaba quedó aplazado para mejores tiempos. En marzo de 1957, apareció en la revista «Apóstolos Andreas», publicación oficial del Patriarcado, la felicitación a Pío XII con ocasión de su 80 cumpleaños junto a un artículo en el que, tras rendir homenaje a la habilidad política del Papa, se apuntaba la idea de convocar un concilio de toda la Cristiandad sobre la base «de la doctrina del Evangelio, los cánones de los siete concilios ecuménicos y la historia de los nueve primeros siglos de Cristianismo» El sucesor del papa Pacelli, Juan XXIII, iba a realizar los deseos del patriarcado Ecuménico y de la Iglesia Católica.

La Iglesia rusa, por su parte, también desplegó una gran actividad por las mismas fechas. El patriarca Alexis I tuvo gran empeño en reanudar sus contactos con otras autocefalias y en afirmar el papel que quería desempeñar, en lo sucesivo, la Iglesia rusa en el concierto pan-ortodoxo. De ahí sus numerosos viajes al extranjero, sobre todo al Próximo Oriente y a los Balcanes. Encontraba allí unas cristiandades que seguían siendo sensibles a la influencia de la Santa Rusia y conservaban el recuerdo del viejo prestigio aureolado por una especie de milagro de la resurrección. Esta corriente culminó en la Conferencia pan-ortodoxa de Moscú en julio de 1948. Ante los representantes de casi todas las Iglesias hermanas, la jerarquía rusa desveló sus ambiciones de desempeñar una función determinante en los destinos ortodoxos; pero los violentos ataques lanzados contra los otros dos polos del cristianismo, el Vaticano y el Consejo Ecuménico, mostraron el radicalismo de la ortodoxia rusa en esa época. La situación fue cambiando con el tiempo y se produjo el deshielo. De hecho, hubo una reconciliación oficial entre Constantinopla y Moscú con ocasión del cuadragésimo aniversario del restablecimiento del patriarcado ruso. Durante las fiestas (mayo de 1958), el patriarca Alejandro III de Antioquía, que había ac-

tuado de intermediario en esta aproximación, declaró con el consentimiento de todos los delegados «...la Iglesia hermana de Rusia... recuerda con gratitud de dónde le vino el patriarcado. Recuerda que es hija de la Iglesia de Constantinopla y, por esta razón, no piensa suplantarla... El patriarca de Moscú sabe que él es el quinto en el orden jerárquico. Conoce, reconoce y honra al Patriarca Ecuménico como el primero. En consecuencia, nunca tratará de usurpar la función de jefe en las cuestiones de la Ortodoxia. Esta función corresponde al patriarca de Constantinopla». Esta declaración presagiaba tiempos nuevos.

La actividad que empezó a desarrollar el patriarca Atenágoras apenas llegado a Constantinopla tropezó con una primera dificultad: había que explicar a los ortodoxos en qué consistían las relaciones ecuménicas e inter-ortodoxas. Para ello creó en la Facultad Teológica de Halki una cátedra de «Historia del movimiento ecuménico» y en 1952 propuso a todas las Iglesias ortodoxas la creación de un Comité permanente para coordinar la participación ortodoxa en el Consejo Ecuménico de Iglesias, convirtiendo a Constantinopla en la avanzada ortodoxa del ecumenismo.

Siguiendo a sus predecesores, las dos grandes realizaciones de Atenágoras fueron el restablecimiento de contactos entre las diversas Iglesias ortodoxas autocéfalas y la reacción valiente e inmediata a los cambios de actitud que experimentaba la Iglesia de Roma ante las otras Iglesias. Estas dos importantes acciones deben ser consideradas como sensibles progresos de acercamiento entre ortodoxos y católicos. Contactos semejantes se desarrollaron también con protestantes y anglicanos.

Ahora bien, por lo que respecta al primer punto ¿tuvo éxito el patriarca Atenágoras en la promoción de las relaciones entre las diversas autocefalias ortodoxas? El Patriarca era una persona carismática y vigorosa, que poseía una particular facultad en el arte de la comunicación y con sus declaraciones conquistaba rápidamente a los medios de comunicación, pero a pesar de estas cualidades y de desplegar todos sus esfuerzos no se pudieron superar los inconvenientes que obstaculizaban la esperanza de su gran proyecto. El Gran y Santo Sínodo nos mostrará si la eclesiología ortodoxa seguirá siendo el factor decisivo que articula la estructura canónica de la ortodoxia.

## **LA CONVOCATORIA DEL CONCILIO**

Las razones a favor de la convocatoria de un Concilio es la necesidad de explicar por la práctica lo que, empíricamente, la Ortodoxia lo define como su

unidad. Esta necesidad viene exigida también por un mundo que, a pesar de sus divergencias, se presenta como un todo unificado. Esto se ve claramente en las relaciones que se establecen no sólo en el ámbito político, sino también en el económico y cultural. La Iglesia Ortodoxa se ve animada a expresar su unidad cuando ve a otras Iglesias implicarse cada vez más en un diálogo que les permite salir de su aislamiento, esforzándose por recuperar la unidad perdida de todos aquellos que proclaman a Cristo su único Señor.

Esta necesidad de revivir su unidad empírica es para la Ortodoxia una ingente tarea. En efecto, tras la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, la Iglesia Madre vio como iba desapareciendo la antigua «oicoumene» y como iba siendo sustituida poco a poco por Iglesias nacionales, ligadas a la aparición en la historia de nuevas naciones. Estas Iglesias han jugado un papel de primer orden en la formación de la historia de varios Estados ortodoxos, contribuyendo a forjar su identidad nacional y su conciencia patriótica. Pero, a la larga, el nacimiento de estas Iglesias autocéfalas contribuyó, por desgracia, a admitir el control y la manipulación por parte del Estado y a permitir la aparición en ellas de un nacionalismo religioso exacerbado. Hoy día, la autocefalia es el factor más importante de malentendidos dentro de la Iglesia Ortodoxa. Sobre el plano dogmático se confiesa la unidad de fe, pero la Iglesia está parcelada. Estos compartimentos en entidades étnicas y religiosas a la vez, que con frecuencia se ignoran y a veces se enfrentan, hacen muy difícil alcanzar un acuerdo sobre una acción común que vaya más allá de su estrecho horizonte político y nacional.

Inquieto por esta ausencia práctica de la unidad empírica de la Iglesia y contemplando cómo otras Iglesias hermanas buscaban medios de superar su desunión, el Patriarcado de Constantinopla realizó, como ya hemos dicho, los tímidos ensayos de reunir a los representantes de las Iglesias Ortodoxas, primero en Rodas, luego en Ginebra. Al no poder hablar de un Concilio Ecuménico por las razones expuestas más arriba, el recordado patriarca Atenágoras comenzó a trabajar en la convocatoria del Gran y Santo Concilio.

Los trabajos de la Comisión preparatoria, dirigidos por mons. Damaskinós, con sus tanteos, dudas y lentitud presento sucesivamente dos proyectos que fueron rechazados. Finalmente en diciembre de 1976 se presentó un proyecto que se aceptó y que contenía los diez puntos siguientes:

1. Diáspora ortodoxa (se trata de las parroquias y estructuras eclesiales fuera de los límites tradicionales del mundo ortodoxo).
2. Las autocefalias y las condiciones para su reconocimiento (alcanzado un acuerdo en la Asamblea de Chambessy de junio 2009).

3. Las Iglesias autónomas y las condiciones para su reconocimiento (alcanzado un acuerdo en el lugar y fecha anterior).
4. Los Dípticos
5. El Calendario
6. Legislación canónica del matrimonio
7. La Ortodoxia y las otras Confesiones cristianas
8. Ecumenismo
9. Reglas eclesiásticas concernientes al ayuno
10. La Ortodoxia y sus relaciones con el mundo para alcanzar la paz y luchar contra la injusticia y el hambre.

Tras hacerse públicas las conclusiones de la Asamblea reconciliar comenzaron a alzarse voces en todo el mundo ortodoxo a favor y en contra de las propuestas. Estas últimas no sólo venían de teólogos residentes en países con regímenes dictatoriales, sino también de teólogos occidentales, europeos y americanos.

La primera serie de razones en contra eran de carácter práctico: era imposible reunir a las personas que debían componer el Concilio. Un Concilio es la asamblea de obispos titulares de diócesis que constituían verdaderas Iglesias locales y su número es hoy muy superior al de los que formaban los antiguos concilios. Recordemos, además, que muchos de esos obispos se encontraban en países del Este, bajo regímenes totalitarios, por lo que parecía impensable que las autoridades concedieran al conjunto del episcopado la autorización para salir de sus fronteras y acudir a un concilio. Si por un milagro se hubieran concedido los visados de salida, los obispos de aquellos países, en donde las Iglesias eran perseguidas o estrictamente controladas por las autoridades civiles, no hubieran podido expresarse con entera libertad ni votar conforme a su conciencia, toda vez que debían acomodarse a las imperiosas directivas que les habían sido dadas por los gobiernos ateos. Las conferencias de Rodas habían sido testigos del fundamento de esta opinión. Hoy la situación política ha cambiado, pero quedan secuelas. Permanece la objeción de las infraestructuras.

En segundo término se invocó contra el Concilio razones por las cuales esa reunión sería inoportuna e, incluso, inútil. Quienes así se expresaban decían que, en la actualidad, la Iglesia ortodoxa no está amenazada por ninguna herejía. Recordaban que los grandes concilios del pasado se habían reunido porque la fe ortodoxa estaba en peligro ante el ataque de herejías como el arrianismo, el nestorianismo, el monofisismo en todas sus formas y la iconoclastia, herejías que desgarraron la Iglesia. Como quiera que ningún debate de esta

importancia sacude actualmente a la Iglesia, y como ésta tampoco está llamada a pronunciarse sobre la ortodoxia de una doctrina, tan importante para la vida cristiana, como la de las energías divinas que defendía en el s. XVI san Gregorio Palamás, ningún concilio se hace necesario, dicen los oponentes. Y añaden: tras largas consultas, tanteos y dudas sin fin por las que han pasado las comisiones preparatorias antes de encontrar eso diez temas, parece del todo artificial que tenga que reunirse un concilio para debatir su programa de trabajo.

En tercer lugar se expusieron razones canónicas y, quizás, sea la parte más seria. Se parte de que la estructura canónica de la Iglesia Ortodoxa actual se ha desviado de la norma y se halla lejos de reflejar el principio de universalidad que presidía la composición de los grandes concilios antiguos y que, por tradición, son los grandes ejemplos de conciliaridad ortodoxa para la Iglesia. Estaban compuestos, efectivamente, por obispos que gobernaban lo que hoy son diócesis y que eran, como lo son ahora, la Iglesia local. Cada uno de ellos poseía, y posee, la plenitud eclesial en la misma medida que la Iglesia universal en su totalidad y con su misma dignidad, ya que la Iglesia local, como la Iglesia universal en su conjunto, es Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Las diócesis de entonces se reducían a las ciudades y sus alrededores más inmediatos, resultando que cuando un obispo acudía a un concilio representaba, en aquel contexto eclesial, al clero y al pueblo de su Iglesia y que cuando hablaba lo hacía en su nombre. Hoy día el contexto eclesial es diferente. Las diócesis son, a veces, enormes, como es el caso de Rusia, y abarcan a millones de personas que, en su mayoría, no conocen al obispo, y se da el caso de sacerdotes que sólo lo han visto el día de su ordenación. El obispo sería sólo el representante formal de su diócesis y lo que expresara serían sus opiniones personales.

Por otra parte, hay obispos que, desempeñando un papel fundamental en el gobierno de su Iglesia, están a la cabeza de diócesis ficticias: sólo tienen el título, sin fieles ni clero, con lo que no representan a nadie. Tal es el caso de diócesis que quedaron vacías de fieles tras la expulsión de la población griega de Asia Menor por Atatürk en 1923. Las diócesis desaparecidas conservan sus obispos que guardan sus títulos, pero que supone un problema a la hora de manifestar la plenitud eclesial. Un concilio debe serlo de obispos que ejerzan plenamente sus poderes sacramentales y jurisdiccionales y que puedan hablar en nombre del clero y del pueblo de su Iglesia.

Se da el caso que, en la terminología eclesiástica moderna el nombre de «Iglesia local» ha tomado un sentido nuevo diferente del tradicional. De hecho este término designa a las Iglesias nacionales autocéfalas que se han formado desde el siglo XVI a nuestros días. Estas Iglesias, cuya existencia no estaba

prevista en los antiguos cánones, son grandes o pequeñas en función de que el Estado en que se asientan sea grande o pequeño. En todo caso, han centralizado su gobierno y su administración a ejemplo de estos mismos Estados. Así, las Conferencias pan-ortodoxas ofrecen la visión de que el diálogo oficial se hace, no de obispo a obispo, sino de autocefalia a autocefalia. Se prevé, en consecuencia, que la unidad básica del futuro concilio será, no la de diócesis tradicionales, sino la de autocefalia centralizada moderna, cada una de ellas, grande o pequeña, con una sola voz, exactamente como una conferencia internacional entre Estados. Los que deberían ser los miembros naturales del Concilio, es decir, los obispos diocesanos, quedarían reducidos al rango de obispos auxiliares. Los verdaderos obispos serían los jefes de las Iglesias autocéfalas: patriarcas, arzobispos (entre los griegos) o metropolitanos (entre los eslavos).

Tales son las grandes objeciones por las cuales la reunión del concilio no sólo es no deseable, sino imposible. Otros lo ven inoportuno y peligroso e, incluso, precipitado (¡desde 1976!). Estas objeciones han ido calando en la opinión pública y, hoy día, la inmensa mayoría de los fieles ignora su situación y los clérigos están confusos. Sin embargo, por fuertes y razonadas que sean las objeciones anteriores contra un concilio, la realidad nos impone su necesidad y la urgencia de su convocatoria para recobrar la propia salud eclesial.

Aunque parezcan fundadas las razones en contra del Concilio, estas no son decisivas; incluso las de los que invocan la ausencia de razones doctrinales. Aunque ninguna herejía amenace a la Iglesia Ortodoxa, un concilio general en la actualidad sería beneficioso desde el punto de vista canónico. La historia de los concilios nos demuestra que éstos, no se han ocupado sólo de cuestiones doctrinales, sino también de derecho canónico, de organización o de disciplina eclesiástica. Casi todos los Concilios Ecuménicos realizaron su aportación al Derecho canónico. El concilio de 692, conocido como concilio Quinisexto o concilio «in Trullo», fue un concilio puramente canónico que completó los dos anteriores, el V y el VI. Los concilios provinciales de Ancira (314), Neocesarrea (315), Gangres (340), Antioquía (341), Sárdica (347), Laodicea (364) o los concilios de Cartago (hacia el 341) se ocuparon sólo de disciplina eclesiástica y sus cánones forman parte del Derecho general de la Iglesia Ortodoxa. Todo ese movimiento conciliar demuestra que la Iglesia ha revisado y puesto al día su legislación constantemente. La historia de la legislación imperial bizantina con los trabajos de Justiniano, Basilio el Macedonio, León el Filósofo, los Comnenos... etc. Nos viene a decir lo mismo. Lo vemos también en la obra de los grandes canonistas y comentaristas como Aristenes, Zonaras, Balsamón o Blastarés, así como con las decisiones de los patriarcas de Constantinopla y sus

sínodos. Todo este ingente trabajo del pasado prueba que la legislación de la Iglesia, manteniéndose fiel a los dogmas revelados y al espíritu de los cánones, debe ser, por este mismo espíritu, repensada, desarrollada, completada y adaptada a las nuevas situaciones que la historia crea sin cesar. Multitud de situaciones nuevas y multitud de problemas canónicos nuevos han aparecido desde la caída de Constantinopla.

Ya hemos hablado más arriba de las autocefalías que han creado un nuevo problema: la organización canónica de la Diáspora ortodoxa. Los ortodoxos que viven fuera de sus fronteras tradicionales se han organizado por etnias y continúan dependiendo, sea jurídicamente, sea psicológicamente de su Iglesia nacional originaria. De esta situación nacen nuevas divisiones, nuevas clasificaciones, luchas de influencia o políticas, pero, sobre todo, nace una monstruosidad canónica totalmente opuesta al canon 8 del I Concilio: uno, dos, tres, cuatro o más obispos ortodoxos cuya sede es la misma ciudad y cuyo territorio canónico es el mismo. Podemos imaginar, no sólo la confusión que supone para los no ortodoxos, sino también los problemas prácticos que derivan de una situación concurrencial semejante: obstáculos para las ordenaciones, dispensas de matrimonios, divorcios, sanciones disciplinarias... etc.

Sólo un Concilio pan-ortodoxo tiene la autoridad suficiente para regular este estado de cosas y llevarlas a un orden. Su celebración es tanto más urgente cuanto esta situación terminará por desembocar en un gravísimo problema eclesiológico.

Las Iglesias, conscientes de este riesgo, comienzan a reaccionar, mostrándose dispuestas a superar los problemas que las enfrentan. Un paso en la solución de la situación canónica de la Diáspora fue el acuerdo tomado en Chambessy, por el que se creaban las Asambleas Episcopales Ortodoxas territoriales como paso previo de su regulación en el próximo Concilio y todas las Iglesias, allí, tendrán la ocasión de liberarse del juicio crítico con que han sido calificadas: nacionalismo político y religioso y debilidad ante el Estado.

Recordemos también que, desde la óptica ortodoxa, el Concilio no es la instancia jerárquica suprema de la Iglesia. Es la ocasión la ocasión de manifestar la conciliaridad de aquélla, es decir, de la comunión con Dios en la verdad revelada, de la comunión en el amor y la fe. Esta comunión se puede manifestar también en otras instancias: en la preparación del concilio, en su desarrollo, en su recepción por el pueblo fiel que da testimonio de que el concilio se ha desarrollado, efectivamente, en la verdad. O se puede manifestar también en su rechazo si aquél no se ha desarrollado conforme a la verdad revelada por el Espíritu Santo.

Las objeciones, reticencias e impedimentos revelan una tentación nunca totalmente vencida: ver en la Iglesia sólo su parte institucional. La Iglesia no es sólo institución, es la comunión de Dios con su pueblo, es la revelación del Hijo de Dios hecho hombre, es la vida en el Espíritu Santo, es la portadora de promesas eternas a las que Dios permanece fiel y es, ante todo, objeto de nuestra fe. La fe es, pues, lo que debemos tomar en consideración ante un hecho eclesial como es la convocatoria de un concilio. Ver sólo el lado institucional de las cosas es la garantía de no llegar muy lejos si queremos lograr un alcance universal del concilio. No se avanzará porque institución sin fe es Ley, la Ley es letra y la letra mata si nos oculta la acción del Espíritu Santo. Hay que suscitar, pues, la fe en la Iglesia, recordar sus promesas, redescubrir su naturaleza y revivir su eclesiología.

«El justo, por su fidelidad, vivirá» (Hab. 2,4 cf. Ro. 1,17). Estas palabras dirigidas, en primer lugar al pueblo de Dios para orientar su conducta, lo son también para la Iglesia en su caminar histórico. La Iglesia Ortodoxa de nuestro tiempo vivirá también por la fe, saldrá renovada cuando se libre del polvo laico que el tiempo ha ido depositando en sus estructuras y que oscurece su brillante hermosura. Sin embargo, poco podrá hacer un concilio sin el apoyo y el sostenimiento de toda la comunidad eclesial, clero y pueblo. La responsabilidad es de cada uno de nosotros, sin excepción, porque es necesario que la fe de los hijos de Dios sea aclarada mediante la fe.

### **Archimandrita DEMETRIO**

Arzobispado Ortodoxo de España y Portugal (Patr. Ecum. Constantinopla)  
Secretario de la Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal



# EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: BALANCE Y PERSPECTIVAS\*

## *Con motivo de los 50 años de apertura del Concilio Vaticano II*

Estamos viviendo acontecimientos que las comunidades particulares y la Iglesia universal no pueden pasar de largo, y, si se afrontan, ha de ser desde la *honradez con lo Real* (Ellacuría). Me estoy refiriendo a los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II; a los 25 años del encuentro de las grandes religiones para orar por la paz el 27 de octubre de 1986 y también al XXV aniversario de la visita de Juan Pablo II a la sinagoga de Roma, el 13 de abril de 1986. Era la primera vez que un Papa visitaba una sinagoga. En ese encuentro con la comunidad judía de Roma, Juan Pablo II dijo a los judíos: «*Sois nuestros hermanos predilectos y, en cierto modo, se podría decir nuestros hermanos mayores*»<sup>1</sup>. Y es así, porque creo que «*quien encuentra a Cristo, encuentra también el judaísmo*».

## 1. ALGUNAS OBSERVACIONES PRELIMINARES

### a) La centralidad de Dios y el pobre

El Vaticano II ha sido el acontecimiento eclesial más importante de la Iglesia del siglo XX. Ha sido un Concilio de la Iglesia que habló de la Iglesia (K. Rahner). Juan XXIII propuso tres grandes temas en diferentes alocuciones previas al inicio de sus trabajos<sup>2</sup>:

---

\* Ponencia pronunciada en la parroquia de santo Tomás de Villanueva (Madrid), 25 de febrero de 2012.

1. «Discurso de Juan Pablo II en la sinagoga de Roma», en CENTRO DE ESTUDIOS JUDEO-CRISTIANOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE MADRID, *Catolicismo y judaísmo. El diálogo entre judíos y cristianos. 40 años de Nostra Aetate: Textos de Juan Pablo II y Benedicto XVI*, Ed. Planeta, Madrid 2005, pp. 87-96, aquí p. 91.

2. Cf. G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, pp. 217-218.

- **La apertura al mundo moderno.**
- **La unidad de los cristianos.**
- **Y la Iglesia de los pobres.**

Pero dentro de estos tres objetivos, hay algo transversal a todos los documentos del Concilio: *la historia antigua y siempre nueva del Buen Samaritano* (Pablo VI). Desde esta espiritualidad de la compasión, es desde donde hay que leer los 16 documentos del Vaticano II, especialmente deseo que lo sea la declaración *Nostra aetate*, en donde por primera vez en la historia de los Concilios se dedica un documento exclusivo dedicado a la relación de la Iglesia con las demás religiones<sup>3</sup>. Ciertamente es el documento más breve del Concilio, pero en los tiempos actuales se ha convertido en el más relevante.

El Cardenal Lercaro, en una de sus intervenciones en el Concilio, afirmó que dentro de los tres objetivos reseñados, la opción preferencial por los pobres debería ser el objetivo prioritario del Vaticano II y que sólo así se podrían entender los otros dos.

Para comprender a Dios hay que comprender al hombre. No hay otro camino para llegar a él que la humanización de Dios, de un Dios hecho hombre. Desde Jesús no hay otro camino para llegar a Dios que a través de lo que hagamos con el prójimo, y el prójimo por excelencia en la Biblia es el pobre, la viuda y el emigrante. Excluidos. en lenguaje más de nuestros días, que comprenden muy diversas situaciones de injusticia y sufrimiento (presos, hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos, extranjeros sin papeles...). Sin embargo, a pesar de nuestras amnesias del pobre y del más chiquito Dios tiene la memoria muy viva» (Bartolomé de Las Casas).

Hablando de mecanismos exclusógenos, ¿no han sido excluidas las personas de otras religiones en el pensar y obrar de la Iglesia y del Cristianismo? Hay una expulsión más radical que haber excluido de la salvación a los que morían fuera de la Iglesia?

En estos últimos años ha habido dos grandes teólogos que han arrojado luz en el diálogo con las otras religiones, afirmando que «*fuera del mundo no hay salvación*»<sup>4</sup> y «*fuera de los pobres no hay salvación*»<sup>5</sup>. Estas dos perspectivas nos ayudan a relativizar toda pretensión exclusiva de la verdad y salvación por parte de la religión cristiana así como del resto de las religiones. Si existe un

3. Cf. J. VIDAL, «Nostra aetate» (Vaticano II), en: P. POUPARD (Dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, pp. 1288-1292.

4. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, especialmente pp. 29-42.

5. J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos-proféticos*, Trotta, Madrid 2007.

peligro de relativismo, en que tanto insiste el Papa Benedicto XVI, también es necesario reclamar un **relativismo positivo** que debe practicar de manera especial la Iglesia: con Pedro Casaldaliga estoy de acuerdo en que *todo es relativo menos Dios y el Hambre*.

Por eso, pienso que desde el espíritu evangélico que atraviesa toda la Declaración *Nostra aetate* (cf. nn. 2 y 5), podemos decir hoy, a 50 años del Concilio, que «fuera de la Caridad no hay salvación», o que fuera de la autoridad dada por Dios a los más pobres no hay salvación. Es a ellos a los que Jesús da autoridad para juzgar a las naciones (cfr. Mt 25, 31-46)<sup>6</sup>.

## b) ¿Del exclusivismo al relativismo?

Todo ser humano se pregunta por la verdad y el valor de sus adhesiones y esperanzas: ¿Estoy en la verdad? Lo que creemos, ¿es verdad? ¿He puesto mi esperanza en algo sólido? ¿No tendrán su verdad, y su verdad suficiente, todos los caminos que proponen, con diversos matices, las distintas religiones?

En el diálogo interreligioso el tema de la salvación es lo más importante y difícil de afrontar. No valen medias verdades. La tesis central sería esta: «Si realmente Cristo ha salvado al hombre y le ha prometido compartir la vida de Dios, ¿cómo no seguirle, y seguirle sólo a él? Más aún, el cristianismo es la única religión que dice que Dios mismo vino a la historia y realizó actos de salvación y en su dinamismo se nos exige que entremos. Toda religión tiene su profeta o fundador (Moisés, Buda, Mahoma, etc.), pero aquí se profesa que el mediador (Jesucristo) es Dios mismo. ¿Cómo eludir el lenguaje de la exclusividad?

¿La fe cristiana no es más que asunto de nacimiento? Aquí en Occidente, casi todos hemos nacido cristianos. Y entonces se nos pregunta: ¿acaso sólo seremos cristianos precisamente por eso? La cuestión no la planteo tanto en términos filosóficos o metafísicos, como en términos antropológicos y culturales. Por eso, la antropología social y cultural se mueve en el sentido que cada uno, también el cristiano, se limite a vivir auténticamente su religión.

Hoy se juzga cada vez más a una religión por el valor de su comportamiento y de la autenticidad de su práctica, y hasta por el éxito de sus resultados. En efecto, la cuestión de su verdad tiende a resolverse, como ya lo sugería el filósofo Spinoza, por el carácter moral de tal o cual religión, mientras que su bagaje

---

6. J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Ed. Sal Terrae, Santander 2007, especialmente pp. 174-178.

doctrinal no tiene más valor que el de servir de apoyo o de referencia simbólica. Y el cristiano pensará incluso que tiene a su favor la lógica del Evangelio, que pide ser llevada a la práctica no solamente con palabras, sino ante todo con obras: a Dios no sólo se le piensa, a Dios sobre todo se le practica (Gustavo Gutiérrez).

En una palabra, el fenómeno religioso no se presenta ya como una revelación caída del cielo, sino ligado indisolublemente a nuestra génesis individual y social. Pero esto no impide que, después de haber pasado por la tormenta del exclusivismo, nos veamos ahora arrastrados por la inquietud del relativismo. ¿Estaremos metidos en un callejón sin salida?

## 2. LA BIBLIA Y LAS OTRAS RELIGIONES

Hasta aquí el planteamiento desde la perspectiva fenomenológica. Ahora toca afrontarlo desde la perspectiva epistemológica. Aquí nos planteamos qué dice la Escritura, la Tradición y la Iglesia sobre este tema. Pero sobre todo cómo lo ha vivido la Iglesia en la práctica. Se trata de cuestionarnos si la propia estructura del cristianismo, en su misma inmanencia, ofrece elementos o signos que le permitan cuestionar su pretensión de ser la religión absoluta.

Partimos del hecho que el Absoluto, que siendo infinito, a la vez que se revela, también se oculta. Todas las religiones tienen sus paradojas. Afortunadamente, el cristianismo las tiene en abundancia. Es más, sin estas paradojas las religiones se mueren (E. Cioran). Voy a destacar algunas de ellas presentes en el cristianismo:

### a) La tradición de la teología negativa y mística

Se trata de una convicción que muy pronto marcó a la Tradición e incluso antes de la Escritura. *El tema del Dios oculto*, al que no se puede ver sin morir y al que no es posible oír más que a través de un «ligero susurro» (1 Re 19, 12) es constante en todo el A. Testamento. Para el N. Testamento sigue siendo estando claro que, a pesar de la mediación crística, a Dios «nadie lo ha visto jamás» (Jn 1, 18). El conocimiento de Dios no es nunca perfecto. Sólo más tarde podremos verlo como en un espejo (cfr. 1 Cor 13, 12). Y conviene señalar que esto se dice de la revelación, y hasta de la revelación de Cristo.

**La teología negativa** tomó el relevo de este testimonio, repitiendo a porfía que no podemos comprender a Dios, que no sabemos lo que es Dios, sino *todo*

*lo que no es* (santo Tomás de Aquino). San Juan de la Cruz rechazaba de forma radical toda figura de Dios, sea natural como sobrenatural. «En la medida en que se me aparece, es falsa».

El cristianismo no pretende que su revelación sea total, justamente porque es histórica y contingente. Sólo Dios, y no el conocimiento que de él tenemos, es absoluto. En el fondo, ningún discurso y ninguna revelación lo dicen todo, aunque sean verdaderos. El cristianismo no pretende nada más; lo que hace es orientarnos hacia una escatología, que es la única que puede saciar nuestro anhelo de infinito.

## **b) La reserva escatológica**

Se trata en este caso de una dimensión característica del mensaje cristiano. A pesar del «ya», de lo ya dado, al anuncio de la buena nueva sigue estando suspendido de un «todavía no» que aguardamos en esperanza. La fe misma es, según la carta a los Hebreos, soporte, anticipación, garantía de unas cosas que se esperan, pero no se ven (cf Heb 11, 1).

El sentido verdadero de esta escatología se encuentra acentuado en la temática del juicio final, cuya hora ni siquiera conoce el Hijo del hombre (cf. Mt 24, 36).

También ilustra perfectamente este tema la parábola del buen grano y la cizaña. Jesús prohíbe que se haga un discernimiento y se pronuncie un juicio definitivo en el tiempo presente. *El tema de la salvación significa por otro lado que no hay nada definitivo e irremediable, para siempre, sino que todo puede siempre recuperarse: ésta es precisamente la salvación. Incluso la cizaña del mal, reconocida como tal, no tiene por qué ser destruida enseguida. Si así fuera, Saulo de Tarso no habría llegado a ser Pablo. Tan sólo el día del juicio se revelará todo; está prohibido hacer predicciones prematuras* (cf. Mt 13, 30)<sup>7</sup>.

Así pues, una vez más, el cristianismo lleva dentro de sí mismo un principio inmanente de relativización y de distancia. Por eso no es una secta. La verdad última es patrimonio de Dios. Y no pocas de nuestras preguntas prematuras, demasiado-intempestivas e impacientes en exigir una respuesta, merecen en ocasiones una contestación tajante: «¿A ti qué? (Jn 21, 22). El afán por saberlo todo tiene que ver mucho más con una sensibilidad cultural que con una sensibilidad evangélica.

---

7. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar*, III, Sígueme, Salamanca 2001, p. 193.

### c) La lucha contra la idolatría

El hombre puede hacerse un ídolo de la verdad misma, dice Blas Pascal (cfr. Pensamientos, Br 582). Por eso, el buen cristiano debe mostrarse intransigente con su propia religión.

Cristo nos ha puesto en guardia por lo que a él se refiere: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14, 28). Así, pues, incluso en la religión de la encarnación de Dios, Jesús no deja de recordar que es hacia el Padre, no hacia él, hacia donde hemos de volvernos, para encontrar precisamente allí separación y la mediación que salva de la inmediatez. Puede haber en nuestra teología, como tantas veces nos recordó Yves Congar, un cristocentrismo que no es cristiano<sup>8</sup>. Al absolutizarse, el cristianismo, cae en la idolatría, y esta falsificación se vuelve contra él y contra su lógica. Por eso, debe luchar contra la idolatría para que la salvación no sea vana.

### d) Los extraños nos enseñan

¿Existen actitudes y palabras de Jesús que nos iluminan a la hora de afrontar el pluralismo religioso? ¿Es posible que un campesino galileo, que prácticamente no salió de los confines de su propia tierra, que no conocía nada de las grandes religiones, pueda servir de iluminación para el juicio religioso y teológico sobre el problema del pluralismo religioso tal y como hoy nos lo estamos planteando?

Pienso que lo que se debe destacar de Jesús son sus actitudes. Jesús ante todo fue **te-reinocéntrico**<sup>9</sup>. Con esto queremos expresar que el sueño, la Causa, la utopía, el centro de la vida de Jesús fue el Reino de Dios. El Reino de Dios es su Causa. Para el Jesús histórico, el Dios del Reino es el centro, y no hay ninguna otra mediación para Él sino la promoción de su propio Reinado. Por lo tanto en Jesús teocentrismo y reinocentrismo se implican mutuamente. Se trata del experimentar a Dios, seguir a Jesús y proseguir su causa que diría magistralmente Julio Lois.

Jesús pone como ejemplo de verdaderos creyentes a personas que no pertenecían al pueblo elegido. Estoy pensando en el Buen Samaritano (cf. Lc 10,

---

8. Citado por A. GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca 2011, p. 132.

9. J. M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*, Ed. El Almendro, Córdoba 2005, pp. 114-115.

25-37) o la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30). El diálogo con la mujer cananea que pide a Jesús curar a su hija (Mt 15, 21-28) hace comprender a Jesús que, sea como sea, Él debe anticipar este amor de Dios a los otros y abrir sus puertas a todos<sup>10</sup>. El juicio final que nos narra Mateo (cf. 25, 31-46) es ante todo un juicio universal a creyentes y a no creyentes desde un cuestionamiento radicalmente humano y ético. El colmo del encuentro con el diferente lo vemos con el centurión romano. De él dice Jesús: «Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande» (Lc 7, 1-9). Pero lo importante que hay que destacar es que antes las palabras de este hombre pagano, Jesús declara:

*«Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera» (Mt 8, 11-12).*

En cuanto a **los aspectos neotestamentarios**, destaco algunos elementos que resultan más iluminadores de cara al pluralismo religioso.

Es muy revelador todo el episodio en torno al centurión Cornelio, de Cesarea. El texto, que está queriendo justificar la apertura del cristianismo hacia los paganos, presenta todo como obra directa e iniciativa del Espíritu que toma protagonismo decidido. A Pedro y a la comunidad cristiana sólo les queda «ir comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea» (Hch 10, 45; 11, 17-18). Pedro y el cristianismo pasaron de considerar que no podían entrar en la casa de un pagano —por impuro según la ley—, a reconocer que «Dios ha querido darles el mismo don que a nosotros» (Hch 11, 17).

«Este episodio —afirma José M.<sup>a</sup> Vigil— registra teológicamente una evolución en la teología de las religiones de los primeros cristianos. De una posición exclusivista, por la que consideran impuros a los paganos, pasaron a una cierta actitud de pluralismo, al reconocer la obra de Dios más allá de lo que ellos concebían hasta entonces. Se trata de una actitud flexible que puede constituirse en auténticamente modélica en la actual situación de globalización, en la que ya no se trata de entrar o no en la casa de la otra religión, sino de convivir con todas las religiones en la única casa habitada común, la sociedad mundializada, la esperada *ekumene*»<sup>11</sup>.

Finalmente, nos detenemos en el Texto de la carta de Santiago en la que se habla de en qué consiste la «verdadera religión». Dice así:

---

10. M. BARROS, *Cammini dell'amor divino. Sul dialogo interreligioso e interculturale*, Ed. Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2009, p. 94.

11. J. M.<sup>a</sup> VIGIL, *o.c.*, p. 123.

*«La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incotaminado del mundo»* (Sant, 1, 27).

Comenta Díaz Alegría: «Esta perícopa es enormemente expresiva, porque la palabra religión, que en el original griego es *threskeía*, es la palabra que se empleaba expresamente para designar la religiosidad cultural, e incluso, diríamos, para la religiosidad más bien culturalista. Por tanto, en el texto de Santiago, está claro que la religiosidad ontológico-culturalista viene rechazada y en su lugar se afirma, con la mayor energía, la religiosidad ético-profética»<sup>12</sup>.

Esta observación de Díez Alegría vemos que apunta a dos tipos de religiones: las «ontológico-culturalistas», que corresponden a una concepción circular del tiempo, pesimista, que buscan la salvación saliéndose de la historia por la identificación con Dios por medio del culto, y las religiones «ético-profética», entre las que se cuentan las que corresponderían al antiguo Israel y a la religión de Jesús y de los primeros cristianos, con una concepción lineal del tiempo, abierta y optimista que busca la salvación mediante la realización en la historia de la justicia y del amor.

En cuanto al A. Testamento destacamos solamente algunos ejemplos. Comienzo con el libro de Jonás, en donde el amor de Dios y su misericordia se hace presente en el pueblo de Nínive. Yahveh le pide al profeta Jonás que vaya a Nínive, porque el Señor quiere la conversión y la salvación de ese pueblo. Sabemos que Jonás se negaba, porque creía que ese pueblo no se merecía la misericordia de Dios (cfr Jon 1-2). Si hay algo que nos transmite este libro, es la absoluta soberanía de Dios sobre la creación. Presenta a Dios como el Dios de misericordia y amor, que prefiere perdonar antes que destruir (cfr. Jn 3, 1-10; 4, 1ss). La idea central es que el amor y la misericordia de Dios no están limitados a un solo pueblo o nación. Esta ciudad (Nínive) y este pueblo extranjero preocupan a Dios tanto como a Israel. El Dios de Jonás supera las limitaciones anteriores (separación de israelitas/gentiles, buenos/malos), abriéndose a todos los hombres (y pueblos), apareciendo así como fuente de arrepentimiento creativo para siempre. Ésta es la sorpresa del texto: Jonás descubre que Dios, no habiendo hecho una alianza especial con los pueblos de la tierra (ninivitas), los ama y los perdona lo mismo que a los hijos de Israel. «Esa misericordia universal de Dios hace posible la conversión de los perversos (ninivitas). La elección de Israel se vuelve así principio de salvación universal. Esto es lo que

---

12. J. M.<sup>a</sup> Díez ALEGRÍA, *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclée, Bilbao 1975, pp. 61-62.



dice a Jonás, esto es lo que Jonás rechaza, igual que una parte significativa de los israelitas (y de los cristianos) antiguos y modernos»<sup>13</sup>.

En el A. Testamento se hace alusión a los santos paganos, como es el caso de Job, que era de la tierra de Hus. Job, un hombre íntegro, viene a ser el paradigma de haber captado el mensaje central de la Escritura: que Dios nos ama gratuitamente. Recordemos lo que Job testimonia al final, refiriéndose a Dios: «Antes te conocía de oídas, ahora te han visto mis ojos» (Jb 42, 5). Alguien que, definitiva, conoce a Dios no en teoría, sino porque ha hecho una experiencia de Él en medio de tantas pruebas<sup>14</sup>.

### 3. HACIA NUEVOS PARADIGMAS

#### ¿Por qué las religiones interpelan a la fe cristiana?

- Le plantean un problema **teológico**. El Dios trinidad es el que existe.
- Le plantean un problema **crisológico**. Jesucristo es el único mediador y revelador del Dios Padre.
- Le plantean un problema **pneumatológico**. El Espíritu que obra fuera de la Iglesia es el Espíritu que procede del Padre y nos ha dado el Hijo y actúa en la vida de Jesús.
- Le plantea una cuestión **eclesiológica**. Todos están llamados a formar parte de la Iglesia.
- Finalmente nos plantean una cuestión **antropológica**, pues Jesús es el nuevo Adán que da plenitud al sentido del misterio del hombre, es Cristo quien revela al hombre su propio misterio (GS, n. 22).

La teología que defiende el modelo pluralista niega una revelación completa y definitiva en Jesucristo. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿Qué decir de la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo? (cfr. *Dominus Iesus*, 4).

Si no se acepta la plena divinidad en la humanidad de Jesús, entonces estamos ante un nuevo Nestorianismo<sup>15</sup>. Es decir, una separación entre el Verbo y

---

13. X. PIKAZA, «Jonás», en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2007, pp. 512-514, aquí 513.

14. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1986.

15. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo, Madrid 2008, especialmente pp. 335-336.

Jesús de Nazaret, de tal manera que cabrían eventos salvíficos y mediaciones de la gracia por parte del Verbo, independientes de la encarnación, no considerando la persona de Jesucristo en su unidad como el protagonista único de la economía divina de la salvación.

¿Es posible ir más lejos de esta postura inclusivista? ¿No hay un peligro también de monofisismo en aquellos que critican el peligro de nestorianismo?

Me parece interesante la propuesta de José I. González Faus. Él habla de los siguientes paradigmas<sup>16</sup>:

- El cristianismo ha de ser exclusivista en la Cruz-Kenosis
- Ha de ser inclusivista en la Resurrección.
- Y, finalmente, pluralista en la Iglesia.

**Es exclusivista en la Cruz** porque el cristianismo tiene una única verdad irrenunciable: la del Salvador Crucificado. Es sabido cómo la obsesión de san Pablo, precisamente el apóstol de la libertad cristiana, fue «no vaciar la cruz de Cristo» (1 Cor 1, 17). Ése ha sido siempre el peligro de todas las Iglesias: vaciar o, lo que es mucho peor aún, desfigurar o utilizar la cruz como arma propia para el sometimiento de los demás.

Hay un exclusivismo que se insinúa, por ejemplo, en la frase del himno de Colosenses (1, 20): «Hizo la paz con todas las cosas por la sangre de su cruz». La paz entre las religiones brota, para un cristiano de la cruz de Jesucristo, y sin ésta no puede haber paz.

Y ello es debido, entre otras razones, a que (sin negar la culpa del pagano Poncio Pilatos) el cristiano debe saber que quienes crucificaron a Jesús fueron «los suyos», no los de fuera. Eso le obligaría a ir al encuentro de las religiones sintiéndose más pecador y más responsables ante el Crucificado que sus interlocutores. Por eso, la Cruz es irrenunciable, y el cristianismo es «exclusivista» en este punto.

Es la cruz la que nos identificaría con todos los crucificados de la tierra. Y por eso nuestra pastoral, nuestra catequesis, nuestro compromiso social debería asumir este misterio como clave de acción frente a todas las víctimas, sean cristianos o de otras religiones o cosmovisiones.

Existe un hecho real en nuestra Iglesia: quienes en el campo de las religiones adoptan posturas menos ecuménicas suelen predicar un cristianismo muy «racional» y muy poco «crucificado».

**El cristiano es inclusivista en la Resurrección** porque no cree en la Resurrección únicamente de Jesús, sino que ella incluye y comporta la de todos los

---

16. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2006, 325ss.

hombres y mujeres. Todo cristiano no puede esperar para sí la resurrección, como tampoco deberá excluir de esa esperanza a los demás fieles de otras religiones.

**Y el cristiano es pluralista en la Iglesia** porque tiene que salir al encuentro de todos. Obviamente no para hacer proselitismo. Esto, claro está, tiene sus consecuencias en la evangelización. La evangelización se dirige a la libertad del oyente y sólo intenta, por un lado, hacer presente la buena noticia del Reinado de Dios como cercano y de la Resurrección de Cristo y, por otro, revestir al cristianismo de la carne de todas las culturas por su inmersión en ellas. Si Cristo es la cabeza y la Iglesia es el cuerpo de Cristo, es porque ella no existe para sí misma, sino para los demás y para el Reino. Su misión no consiste en aumentar el número de fieles y su poder, sino que crezca en toda persona la calidad de lo que es humano según Dios.

Desearía también añadir que el cristiano ha de **ser pluralista en la Mística**. Afirma con acierto el teólogo Hans Küng que «los místicos de diferentes confesiones religiosas son más parecidos entre sí que los fieles de una misma religión»<sup>17</sup>. La mística nos une a todas las religiones, sean proféticas (monoteístas), sea interiores (hinduismo y budismo)<sup>18</sup>.

Karl Rahner escribía: «El cristiano del futuro será un místico o no sería». Incluso llegó a afirmar que el futuro de las religiones está en el cultivo de la dimensión mística como algo que hace alusión directa a la vivencia religiosa a través de la propia experiencia y que da sentido a la totalidad de la persona.

Esta propuesta de González Faus se puede resumir de este modo: para el cristiano hay un rasgo irrenunciable que debe ser compatibilizado con plena apertura al problema de la pluralidad de religiones. Y ese rasgo absolutamente irrenunciable es la Cruz de Jesús y su significado para todas las víctimas de la tierra<sup>19</sup>.

Vemos que el pluralismo es ante todo una realidad y no la solución. El problema está más bien en cómo se fundamenta y se articula teológicamente.

En el planteamiento y la solución que se pretende dar es afirmar que todas las religiones coinciden en el tema de Dios. Todas las religiones hablarían el mismo lenguaje, pero con dialectos diferentes. Pero vemos que Dios no es la solución, sino el problema: las concepciones de Dios no sólo son diversas y/o complementarias sino a veces excluyentes.

---

17. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, Ed. Libros Europa, Madrid 1987, p. 217.

18. Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003<sup>3</sup>.

19. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible...desde Jesús*, Sal Terrae, Santander 2010, p. 437.

Por otra parte, la respuesta pluralista ha tocado un punto fundamental, aunque quizá no lo expresa bien. «Diría que lo que une a todas las religiones no es la idea de Dios en el que creen, sino la búsqueda de Dios. Eso es lo verdaderamente común. De modo que no se trata de la misma verdad con diversos lenguajes, sino de la **misma búsqueda por diversos caminos**»<sup>20</sup>.

Y esa misma búsqueda es posible desde una determinada actitud común. Lo aclaro con un ejemplo que pone el pensador danés S. Kierkegaard: «**cuan-do una persona deshonesto reza al Dios verdadero, y otra persona ora a una imagen con todo el fervor del Infinito, la primera reza en la realidad a un ídolo, mientras que la segunda se dirige en su corazón a Dios**»<sup>21</sup>.

Por eso, las religiones no coinciden, sin más en el tema de Dios: están obligadas a coincidir en la actitud con que lo buscan, respetuosamente y «como en un espejo».

Para el cristiano no hay verdad sin caridad. Y la caridad implica y exige el conocimiento de las otras religiones. ¿Quién no puede admirarse del deseo humano y de la vuelta a la compasión, tan típicos del Budismo; o del absoluto respeto por el nombre de Dios y los supuestos dichos de Jesús como hace el Islam?

Se trata de *ser contemplativos en la RELACIÓN*. Y hacerlo desde opciones concretas, como crear un foro mundial, reivindicador de la justicia para las víctimas, la paz para el género humano y la integridad para la creación. Creo que estaríamos en el mejor camino hacia el diálogo.

## CONCLUSIÓN

Quiero concluir con tres sugerencias con vistas a trabajar en el futuro:

- a) La primera está relacionado con la aportación del cristianismo al futuro de Europa. Pienso que la primera aportación consiste en ayudar a que los creyentes de otras religiones se sientan en su casa<sup>22</sup>. Y ello con el fin de **buscar la verdad**. No habrá diálogo sin verdad. Pero matizando que el único fundamento sobre el que puedo construir la comunión con los creyentes de otras religiones o con quienes no profesan religión alguna se encuentra en **la búsqueda compartida de la verdad**.

---

20. *Ibid.*, p. 438.

21. Citado por J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Ibidem*.

22. T. RADCLIFFE, *Ser cristianos en el siglo XXI*, Sal Terrae, Santander 2011, p. 166-167.

- b) **La segunda sugerencia** apunta en la línea de lo que muchas veces insistía Raimon Panikkar: sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan. Las religiones no pueden recluirse en su propio mundo, en la esfera de la privacidad y del culto, como si los problemas de la humanidad no fueran con ellas
- c) **Finalmente, desde la interculturalidad y el pluralismo** en el que vivimos, estamos llamados a tomar en serio aquello que profetizó E. Mounier: *«En el futuro, lo que dividirá a los hombres no va a ser si creen en Dios o no (o si son de mi religión o no), sino si están o no al lado de las víctimas de esta historia»*<sup>23</sup>.

**Juan Pablo GARCÍA MAESTRO, OSST**  
Instituto Superior de Pastoral (UPSA-Madrid)



## MISIONERAS DE LA UNIDAD: MEDIO SIGLO DE SERVICIO AL ECUMENISMO

El próximo día 6 de enero de 2012 se cumplirán 50 años desde la fundación en la ciudad de Segovia de las Misioneras de la Unidad. Fué su fundador el entonces Rector del Seminario Diocesano D. Julián García Hernando años después y hasta 2008 sin duda el más importante ecumenista durante 40 años en España.

Ha supuesto este tiempo para las Misioneras de la Unidad medio siglo de servicio al ecumenismo en toda la Península e incluso en el extranjero. Comenzaron su formación y actividad ecuménica en la misma Segovia, pasando enseguida a colaborar en la Bioblioteca y Hemeroteca del Centro Ecuménico - Oriental del Jesuita P. Santiago Morillo en Madrid, donde comenzaron a experimentar la universalidad del Ecumenismo.

En esos mismos años 1964 - 1967 residieron en Ginebra ( Suiza ) cerca del Consejo Ecuménico de las Iglesias, efervescente de actividades ecuménicas especialmente con la Iglesia católica que finalizaba la celebración del Concilio Vaticano II. Allí experimentaron el vigor y el entusiasmo del primer ecumenismo de la Iglesia católica. Algunas de ellas se hicieron también presentes durante un tiempo en el Centro Ecuménico Juan XXIII de Salamanca con el profesor y gran ecumenista D. José Sánchez Vaquero, que aún vive. Palparon en Salamanca la profundidad teológica del ecumenismo.

En 1966, cuando D. Julián García Hernando fué nombrado Director del Secretariado Nacional de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Española, una Misionera de la Unidad fué agregada a este departamento y allí permaneció colaborando hasta 1998, año de la jubilación de su fundador. Esta participación en el ecumenismo nacional las condujo a tomar parte en todos los acontecimientos ecuménicos en España y en algunos del exterior.

Hay que destacar, sobre todo, la creación en 1972 del Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad» sito en la Plaza del Conde de Barajas 1, de Madrid,

y desde 2003 en la calle de José Arcones Gil 37, en ambos lugares hasta ahora se han celebrado cada año los conocidos Cursos Bíblico - Ecuménicos por los que han pasado decenas de profesores especializados y de diversas Iglesias y cientos de alumnos que han recibido sólida formación ecuménica. En este Centro se han editado cursos por correspondencia, un Boletín de noticias ecuménicas ciclostilado, en 1984 se comenzó a publicar la revista Pastoral Ecuménica, que llega ya a su número 85, y en el año 2000 comenzó la distribución del conocidísimo boletín electrónico de noticias ecuménicas Infoekumene. El Centro Ecuménico dispone de magnífica Biblioteca, Hemeroteca y Archivo.

Asimismo, de este Centro Ecuménico, que es parte del Instituto Misioneras de la Unidad, han surgido publicaciones de libros todos de contenido ecuménico y aparecidos en diversas editoriales españolas. Aquí se han programado durante años las Semanas de Oración por la Unidad de los Cristianos en colaboración con el Comité Cristiano Interconfesional, cuando existía, y con la Delegación Diocesana, de Ecumenismo. Se han celebrado en diversas ocasiones homenajes a ecumenistas insignes, un tema éste de los pioneros del ecumenismo en España muy querido por este Centro y se han recibido visitas de importantes personajes eclesiásticos como el cardenal Tarancón, el cardenal Rouco, el cardenal Martínez Sistach y en 2004 la significativa visita del cardenal Walter Kasper, Presidente entonces del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Singular subrayado merece, sin duda, la preparación y celebración de los Congresos de Ecumenismo que desde el año 2004 tienen una periodicidad bianual y de los que en este 2012 se celebrará el V Congreso.

Por otra parte han llegado las Misioneras en estos años hasta Hispanoamérica, particularmente a Colombia. De las Misioneras de la Unidad han surgido grupos como Instituto Misionero de la Unidad, Cristianos para la Unidad, Asociación Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad ( ACEMU ). Especial relevancia merecen los Encuentros de Religiosas Internacionales e Interconfesionales, que llegan a su XL edición y los Encuentros Ecuménicos de El Espinar en su XXI edición. En los primeros se reúnen Religiosas de toda Europa y de diversas Confesiones y en los segundos ecumenistas de diversas Iglesias de España. Además, y por lo que se han destacado siempre es por su trato cercano y fraterno con las Iglesias ortodoxas y protestantes de España, con lo que han cosechado continuamente considerables frutos ecuménicos.

Después de tantos años de servicio a la unidad de los cristianos, con tantos cambios como en este terreno se han sucedido, ahora cuando la acción ecuménica sufre un considerable desgaste, un enfriamiento e indiferencia por parte



de todas las Iglesias cristianas, también las Misioneras de la Unidad se han visto asaltadas y combatidas por situaciones difíciles al interior y al exterior, propicias no obstante para que adquieran nuevos y vitales impulsos en su carisma y misión. Todos cuantos han colaborado con ellas no sólo las felicitan en estas fechas tan importantes, sino que desean hacer una reflexión con ellas, en una colaboración profunda como ha sido hasta ahora y además apuestan por un enriquecimiento de ese extraordinario carisma, vocación, espiritualidad y compromiso que recibieron de su fundador hace exactamente 50 años y que han de continuar desde la humildad, sencillez, desde el tesón, la entrega, el vaciamiento total de sí mismas para que la misión a la que fueron convocadas hace tantos años pueda presentarse a la Iglesia y a las Iglesias cómo verdadero signo de unión entre los cristianos todavía tan desunidos y en España tan escasamente interpelados hacia la práctica de un ecumenismo sincero.

**José Luis Díez**

## ECUMENISTAS QUE SE VAN

### D. ARTURO SÁNCHEZ GALÁN, CUARTO OBISPO DE LA IERE

El día 10 de enero de 2012 falleció en Cullera (Valencia) el cuarto Obispo de la IERE D. Arturo Sánchez Galán. Nació en Cozar (Ciudad Real) en 1926 y de joven se adscribió a la Iglesia Española Reformada Episcopal. En aquellos años de juventud trabajó en la iglesia del Redentor con el Obispo D, Santos Martín Molina. En 1957 fue enviado a Valencia, en 1958 fue ordenado diácono y en 1959 presbítero. En la ciudad valenciana ejerció la mayor parte de su ministerio. Como Rector de la iglesia de Jesucristo en esa localidad. Coordinó el departamento de juventud de la IERE y fundó la casa de campamentos Villa Adelfos en Alcocebre (Castellón) por donde han pasado varias generaciones de jóvenes anglicanos españoles y protestantes extranjeros de varios países. Fue uno de los fundadores del Centro Ecuménico Interconfesional de Valencia. Se inició en los locales de la IERE y lo comenzaron, según el texto fundacional, para que fuera «un lugar de encuentro entre los cristianos españoles de las diferentes Iglesias y de formación e información para sus miembros y simpatizantes.

Lo iniciaron el entonces pastor de la IERE en Valencia, Juan Torrás (de la UEBE), José Ortega (bautista), y los sacerdotes católicos D. José Espasa, delegado de Ecumenismo, Francisco Asensi, el P Rafael Muñoz Palacios, SJ, y el laico Jaime Juan, de la Fraternidad Ecuménica Franciscana (FEF).

Los comienzos estuvieron llenos de entusiasmo, se reunían en los locales de la IERE, en varias parroquias católicas y en el Colegio Mayor Santo Tomás de Villa Nueva, y programaron mesas redondas sobre Libertad Religiosa e hicieron peticiones para la solución de los sepelios de los no católicos en Valencia. Celebraron servicios religiosos en honor de Martin Luther King y del Cardenal Agustín Bea, pidieron al arzobispo valenciano la simplificación para los matrimonios mixtos y llegaron desde otras Iglesias fuera de Valencia conferenciantes como D. José Cardona Gregori, José Luis Lana, Antonio Borrás, Humberto Capó, José Correl, D. Ramón Taibo, o D. Julián García Hernando.

En 1972 - 1973 este Centro se considera ya asentado y maduro y se reunían permanentemente en el salón de los PP. Dominicos de la Calle de Cirilo Amórós, 54, donde contaban con una Biblioteca y revistas especializadas. Desde allí programaron varias Exposiciones Ecuménicas en las Semanas de la Unidad y

trimestralmente publicaban un Boletín llamado Carta de Noticias del CEIV. Este mismo 1973 salieron algunos jóvenes desde el Centro Ecuménico de Valencia hacia Taizé y en 1974 los miembros del Centro participaron en las Jornadas Nacionales de Ecumenismo. En 1975 - 76 profundizaron en la formación ecuménica, utilizando uno de los cursos de las Misioneras de la Unidad a impulsos del Dominicano Juan Bosch Navarro, vinculado al CEIV desde 1972. En 1977 tres miembros del Centro Ecuménico de Valencia asistieron en Madrid a la reunión de Centros Ecuménicos y también a los de 1981, celebrándose el de 1982 en Valencia. La Circular Ecuménica se incrementó pasando a llamarse JUNTS publicándose hasta 1988. Con la creación del Centro Ecuménico Yves Congar de los Dominicos, éste Centro Interconfesional fue decayendo y en el presente se haya en período de reinstauración con nuevos estatutos.

Fue Presidente de la FEREDE durante los difíciles años de la negociación de los Acuerdos de Cooperación entre el Estado Español y las Iglesias Protestantes. El día 31 de octubre de 1982 fue consagrado Obispo - Coadjutor por D. Ramón Taibo, a cuyo acto asistió por primera vez en la historia de la IERE un Obispo católico, el Arzobispo de Valencia y entonces Presidente de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, Mons. D. Miguel Roca Cabanelles. Pocos días después, el 3 de noviembre, asistía D. Arturo Sánchez, acompañando a D. Ramón Taibo y a otros ortodoxos y protestantes españoles, a la recepción que en la Nunciatura de Madrid les ofrecía el Papa Juan Pablo II en su primera visita a España. Desde esta ocasión nunca más fue programada otra recepción de no católicos en las visitas de los Papas a nuestro suelo.

El interés por el ecumenismo empezó por el Obispo Sánchez Galán desde su juventud, por la lectura y el estudio, por el contacto y la relación con otras Iglesias no ecuménicas, pero sí protestantes españolas; era una actividad muy interesante por su contenido y sus resultados. Durante su ministerio episcopal 1982 - 1995 su participación ecuménica resultó muy activa, tanto en el movimiento ecuménico español como en reuniones del Consejo Mundial de Iglesias, a nivel mundial y europeo, como miembro de la Comisión de Ecumenismo en la Conferencia de Lambeth de 1988 donde se tomó el acuerdo de la consagración de mujeres al episcopado. Su participación en la V Conferencia de Fe y Constitución celebrada en Santiago de Compostela del 3 al 14 de agosto de 1993, fue muy importante. (*Historia del Ecumenismo en España*, S. Pablo 2008, pp. 249, 319, 475 - 477, 556 - 558, 568 )

**José Luis DíEZ**

## ENRIC CAPÓ PUIG, UNA TEOLOGÍA COMPROMETIDA CON EL ECUMENISMO

En la madrugada del 9 de marzo falleció en Barcelona el Pastor de la IEE D. Enric Capó Puig, que deja un gran vacío en esta Iglesia y especialmente en Barcelona, donde había residido la mayor parte de su vida.

Nació en Mahón (Menorca) el día 12 de marzo de 1930 y pertenecía a la conocida familia de los Capó, miembros de la IEE desde el s. XIX. Entre estos han destacado su padre D. Samuel y sus primos Alfredo y Humberto, este último muy destacado y conocido en Madrid por su participación ecuménica en las décadas de los 1960-70. Sobrino suyo era también Carlos Capó, hijo de Humberto Capó y pastor desde hace unos meses en Suiza.

En los años de la clandestinidad tras la Guerra Civil Enrique Capó fue enviado como pastor a la comunidad del Clot L'Hospitalet de Llobregat y años después en la iglesia del centro de Barcelona en la Calle de Talleres.

Su teología en la línea liberal y progresista estaba fuertemente comprometida con el ecumenismo y el diálogo interreligioso, campos de los que fue precursor. Participó en los años 1950 en los primeros contactos ecuménicos celebrados en Cataluña y en el año 2000 representó a Barcelona junto con el capuchino Joan Botám, en la Cumbre del Milenio de líderes religiosos y espirituales en las Naciones Unidas. Durante muchos años estuvo muy implicado en el diálogo entre las diferentes denominaciones evangélicas: fue miembro fundador de la Asociación de Ministros del Evangelio de Cataluña (AMEC), entidad que agrupa desde 1956 a pastores protestantes catalanes, y fue también el primer presidente del primer órgano que agrupaba a la gran mayoría de comunidades evangélicas de Cataluña: el Consejo de las Iglesias Evangélicas de Cataluña, constituido en 1979, que en 1981 pasaría a denominarse Consejo Evangélico de Cataluña, del que también fue su primer presidente. Ha sido una de las figuras de la IEE en la que ocupó cargos de responsabilidad y representativos, ejerciendo siempre la labor pastoral en Barcelona hasta su jubilación, aunque en estos últimos años continuaba dirigiendo como pastor la iglesia de la calle Talleres.

Afincado en Cataluña, Capó Puig mantenía la actividad como escritor en una de las facetas que le destacaron, como intelectual y pensador muy próximo siempre a la actualidad que le rodeaba. En el campo del periodismo religioso dirigió la revista Carta Circular de la IEE de la que también fue presidente de su Comisión Permanente y en los últimos años era el responsable de la publicación de la IEE Cristianismo Protestante. Hasta última hora fue uno de los articulistas más notables de La Lupa Protestante.

Participó en la traducción a partir del texto de los 4 Evangelios y algunas Cartas de Pablo en Catalán y desde 1973 se integró en el equipo que tradujo la versión interconfesional de las Escrituras: el Nuevo Testamento se presentó el año 1979 y la traducción íntegra de la Biblia lo hizo en 1993. También fue desde los años 50 profesor de Teología en el Seminario Evangélico Unido (SEUT) ahora con sede en El Escorial (Madrid).

**Protestante digital**



---

# RECENSIONES

LANGA AGUILAR, Pedro, **Voces de sabiduría patristica**, Ed. San Pablo, Madrid 2011, 460 pp.

---

Si el desconcierto y la confusión se han apoderado de la época actual, viene muy bien que alguien nos recuerde que ya en otras épocas un tanto similares, hubo *voces de sabiduría* que también hoy nos pueden orientar, nos llaman a pensar y nos invitan a actuar.

Con este libro el agustino y agustinólogo P. Pedro Langa quiere acercar al público de lengua española algunas de las joyas de la rica doctrina patristica que atesoran los Padres de la Iglesia y su intención es hacer asequible el mensaje patristico de los primeros siglos de la Iglesia (II-IX) a los hombres y mujeres del siglo XXI. Tiene su origen en unas charlas pronunciadas por el autor en Radio Vaticano, pero ya con miras a que pasasen de la voz entregada a las ondas al papel siempre más duradero y permanente.

Por otra parte, hasta ahora, la sabiduría y riqueza de los Padres de la Iglesia estaba confinada a los estudiosos y amantes de las grandes bibliotecas. El acierto del ecumenista agustino ha sido escoger de las abundantes riquezas patristicas una larga serie de palabras para que cada una cobije bajo su sombra y amparo lo mejor que el estudioso patrólogo ha encontrado al respecto en las obras de los numerosos Padres de la Iglesia. De ahí que yo considere a cada una de las voces como una verdadera joya que ha puesto en manos de los lectores para contemplarla, disfrutarla y enriquecerse con ella. Nada de extraño tiene, pues, que este libro puede considerarse como un joyero en el que en cada momento pueda abrirse para que el lector encuentre lo que ande buscando. Así lo precisa el mismo autor de este libro al confesar al lector que su intento ha sido «hacer el mensaje patristico de tan remotas épocas accesible al hombre de hoy. Y con accesible quiero decir, útil, provechoso, actual» (p.15). Y lo hace con tino y acierto al tejer su reflexión personal sobre cada una de las voces, con un pie en la Biblia y con otro en los breves textos de los Padres de la Iglesia que cita literalmente o en las simples alusiones referidas a ellos. De todas formas, el Padre de la Iglesia más citado es obviamente san Agustín, no sólo porque el P. Langa es agustino, sino porque con toda seguridad es el Padre cuyos escritos mejor conoce, ya que durante muchos años los ha manejado con mano diurna y nocturna, y los ha estudiado sosegadamente, pero sin descanso. En muchas ocasiones se vale de sus palabras para colocar la entradilla a numerosas voces.

En la elección de las 170 *voces* que aparecen por orden alfabético en el libro tampoco se olvida el autor de que su vocación de teólogo siempre estuvo abierta al nexo entre patristica y ecumenismo, como se puede comprobar, sin ir más lejos, en los nu-

merosos artículos que el P. Pedro Langa ha publicado en esta revista *Pastoral ecuménica*. Y él mismo recuerda significativamente a «los ecuménicos san Basilio, san Gregorio Nacianceno y san Gregorio Niseno» en la voz *Arrianismo* (p. 82). En la voz *Biblia* vuelve a recordar: «El aticismo de los ecuménicos san Basilio, su hermano Niseno y su amigo Nacianceno acaba puesto al servicio de la Palabra que este divino Libro suministra en cuanto supremo paradigma del bien pensar y del bien obrar» (p.97). También he encontrado otra alusión al ecumenismo en la voz *Comunión* al precisar que «incluso hay quien distingue en la *Lumen gentium* dos eclesiologías, jurídica y de comunión, conceptos clave, en todo caso, para entender la eclesiología conciliar y, sobre todo, el ecumenismo: las Iglesias separadas lo están por la ruptura de la comunión plena, que previamente existía. De ahí que el ecumenismo se proponga nada menos que la visible *Unitatis redintegratio* de los cristianos en régimen de plena comunión» (p.130-131). En la voz *Diaconía* vuelve otra vez a recordar el autor su veta ecumenista: «(La Iglesia) allende las fronteras, y en estos tiempos de globalización tiene que evitar a todo trance la lógica del mercado mundial impidiendo que la separación del mundo entre ricos y pobres se agrave, organizándose de manera más ecuménica y preocupándose de un nuevo significado del Evangelio para aquellos que se encuentran en el lado oscuro de la vida y los poderes de la oscuridad» (p.200). Pero curiosamente, me encuentro con la ausencia de la voz *Ecumenismo*, tan valorada siempre por el ecuménico y ecumenista P. Langa. Esta ausencia, pienso, es debido a que en tiempos de la patrística no era necesaria, porque existía la plena comunión y no la ruptura. Nada había que unir, porque nada se había roto definitivamente en la santa Iglesia.

Las voces obviamente vienen por orden alfabético para que el lector pueda encontrarlas fácilmente, pero podrían agruparse en voces bíblicas, como por ejemplo, adoración, ágape, amados de Dios, anatema, ángel, apocalipsis, apóstoles biblia, bienaventuranzas, cantar de los cantares, palabra de Dios, revelación; o voces teológicas, como casa de Dios, De Trinitate, Deo gracias, Deo Ludes, Dios, Divinización, dogma, escatología, Espíritu santo, templo de Dios; también voces litúrgicas como arcano, bautismo, domingo, eucaristía, exomologesis, fractio panis, iluminación, pentecostés, penitencia; voces eclesiológicas como apostolado, concilio, diaconía, diálogo eclesiología, martirio, ministerio presbítero, siervo de la Iglesia; y voces marcadamente agustinianas referidas a agustinismo, amistad, circunceliones, confesiones, cordis affectus, regulafidei; incluso voces que denominan herejías, como arrianismo, docetismo, donatismo, nestorianismo; y otras voces como belleza y sofrosine. Todo un abanico de perlas preciosas, voces que invitan a la escucha, a la reflexión, y a no quedarse de brazos cruzados.

Finalmente, a un orfebre del lenguaje como es también el P. Langa se le nota en el estilo apropiado, lenguaje elegido, preciso y elegante, que utiliza en cada una de las voces que aborda, pero sobresa, me parece, en aquellas voces que atañen con más cercanía a Jesucristo y a san Agustín. Invito especialmente a leer, por ejemplo, las dos voces dedicadas a las *Confesiones* (pp. 141-145).



Completa el tomo una amplia y escogida bibliografía para quien desee profundizar más en los temas, y las numerosas notas a pie de página que remiten a su lugar correspondiente en las obras de los Santos Padres.

Por todo ello, deseo felicitar al autor, el agustino y ecumenista P. Pedro Langa por su trabajo bien hecho y a la editorial San Pablo por la bella presentación de *Voces de sabiduría patristica*.

**P. Rafael del OLMO VEROS, OSA**

BENEDICTO XVI, **Discursos en el Reino Unido**, Ed. BAC Popular, Madrid, 2010, 87 pp.

---

El corazón habla al corazón fue el lema del inglés Cardenal Newman, que adoptó Benedicto XVI en su viaje apostólico al Reino Unido del 16 al 19 de septiembre de 2010. Todo cuanto habló en aquel viaje está recogido en este folleto y de ello creo que hay que destacar tres temas: el ecumenismo, el cardenal Newman, puente entre anglicanos y católicos, y el diálogo interreligioso. En cuanto al ecumenismo, Benedicto XVI destacó que tanto católicos como anglicanos, si están unidos en el compromiso por la verdad de Cristo que entra en este mundo, se encuentran también en un ecumenismo verdadero y fecundo (p.5). En una homilía en Glasgow destacó: «Compruebo con gran satisfacción que la invitación del papa Juan Pablo II os hizo para caminar juntos para caminar unidos con vuestro hermanos cristianos ha producido mayor confianza y amistad con los miembros de la Iglesia de Escocia, con la iglesia Episcopal Escocesa y otros. Os animo a continuar rezando y trabajando con ellos en la construcción de un futuro más luminoso para Escocia, basado en nuestra herencia común cristiana» (p.15). En la visita al Arzobispo de Canterbury, proclamó Benedicto XVI: «Continuamos hoy orando por este don (de la unidad), conscientes de que la unidad que Cristo deseó fervientemente para sus discípulos, solo llegará en respuesta a la oración, a través de la acción del Espíritu Santo, que renueva sin cesar a la Iglesia y la conduce a la plenitud de la verdad» (p. 31). Al final de las vísperas, celebradas en la abadía de Westminster en Londres, Benedicto XVI recordó el centenario del movimiento ecuménico moderno en la Conferencia de Edimburgo, y dijo: «Al conmemorar este aniversario, debemos dar gracias por los notables progresos realizados en este noble objetivo a través de los esfuerzos de cristianos comprometidos de todas las confesiones. Al mismo tiempo, sin embargo, somos conscientes de lo mucho que todavía queda por hacer. En un mundo caracterizado por una interdependencia y solidaridad, tenemos el desafío de proclamar con renovada convicción la realidad de nuestra reconciliación y liberación en Cristo,

y proponer la verdad del Evangelio como la clave de un desarrollo humano auténtico en una sociedad cada vez más indiferente o incluso hostil al mensaje cristiano, todos estamos obligados a dar una explicación convincente de la alegría y la esperanza que hay en nosotros» (p. 42). En cuanto al Cardenal Newman, a quien beatificó en Birmingham, el Papa lo definió así ante los periodistas: «El cardenal Newman es, sobre todo, un hombre moderno, que vivió todo el problema de la modernidad, que vivió también el problema del agnosticismo, de la imposibilidad de conocer a Dios, de creer. Un hombre que estuvo toda su vida de camino, por el camino de dejarse transformar por la verdad en una búsqueda de gran sinceridad y de gran disponibilidad, para conocer mejor y para encontrar y aceptar el camino a la verdadera vida. Esta modernidad interior, de su ser y de su vida, implica la modernidad de su fe. No es una fe en fórmulas de un tiempo pasado: es una fe personalísima, vivida, sufrida, encontrada en un largo camino de renovación y de conversiones. Es hombre de gran cultura que, por un lado, participa de nuestra cultura escéptica de hoy, de la cuestión de si podemos comprender algo cierto sobre la verdad del hombre, del ser o no, y de cómo podemos llegar a la convergencia de las probabilidades. Un hombre que, por otro lado, con su gran conocimiento de los Padres de la Iglesia, estudió y renovó la génesis interior de la fe y reconoció así su figura y construcción interior» (p.7). Y en cuanto al diálogo interreligioso solo otra cita: «Este tipo de diálogo necesita llevarse a cabo en distintos niveles y no se debería limitar a discusiones formales. El diálogo de vida implica sencillamente vivir uno junto al otro y aprender el uno del otro de tal forma que se crezca en el conocimiento y el respeto recíproco. El diálogo de acción nos reúne en formas concretas de colaboración, y aplicamos nuestra dimensión religiosa a la tarea de la promoción del desarrollo humano integral, trabajando por la paz, la justicia y la utilización de la creación. Este tipo de diálogo puede incluir la búsqueda conjunta de maneras de defender la vida humana en todas sus etapas y también la manera de asegurar que no se excluya de la vida social la dimensión religiosa de individuos y comunidades. Después, en el ámbito de las conversaciones formales, existe no solo la necesidad de coloquios teológicos, sino también la de compartir nuestra riqueza espiritual, hablando sobre nuestra experiencia de oración y contemplación y expresando la alegría mutua del encuentro con el amor divino». El viaje del Papa al Reino Unido se pronosticó difícil, pero resultó allanado y gratificante, porque el Papa habló con el lenguaje del corazón y de la verdad. Estos discursos lo patentizan y recuerdan. Toma y lee y lo podrás comprobar, lector, por ti mismo.

**Rafael del OLMO VEROS, OSA**

KASPER, Walter–Decker Daniel, **Al Corazón de la fe**, Editorial San Pablo, 2009, 375 pp.

---

Este libro nos presenta la biografía de un personaje bien conocido del mundo ecuménico como es el Cardenal Walter Kasper.

Se nos presentan sus recuerdos a través de la narración de un periodista que nos relata sus conversaciones con el Cardenal. El método, unas veces parecido a una entrevista y otras intercalando comentarios en las narraciones del entrevistado, se haría a veces difícil distinguir topográficamente, si no fuera porque la sangría en las páginas diferencia a uno del otro. Padece de falta de frescura, adolece de una cierta rigidez a veces escueta, que nos hace comparar este libro con otros de temas y personajes parecidos que «enganchan» desde el primer momento. El método utilizado es válido, pero el resultado resulta insuficiente para un lector crítico.

El valor del libro está en las propias declaraciones y en la narración de la vida del protagonista, sin lugar a dudas de una relevancia excepcional.

A quien le pueda interesar más detalladamente el personaje tendría que referirse a la presentación que de él hizo Pedro Langa O.S.A., en la visita que realizó al Centro Ecuménico Misionero de la Unidad el 30 de Marzo de 2004 y que se publicó en la Revista de Pastoral Ecuménica nº 62, de ese mismo año y a los muchos comentarios de relevantes teólogos como p.e. Santiago Madrigal S.J. el cual hizo una presentación exhaustiva y documentada en la Universidad de Cantabria, en Santander, 11-1-2011.

El libro relata la infancia de Kasper que estuvo marcada por la movilización de su padre para la guerra en una Alemania nazi, no aceptada por su madre y cuyas consecuencias tuvo que padecer en sus años adolescentes, a lo cual hay que unir a una religiosidad propia de la posguerra y su relación con el movimiento de la Juventud Católica.

Es ordenado sacerdote en Abril de 1957, y destinado a Stuttgart, donde vive el fallecimiento de Pío XII, y la elección de Juan XXIII.

Estudia Teología en Tubinga donde también existe una facultad protestante que contaba con gran prestigio. Tiene un gran contacto con los teólogos del momento como lo demuestra su participación en la revista «Concilium», la cual más adelante abandonaría.

El Concilio Vaticano II se celebra cuando él está terminando su tesis doctoral, pero sí pudo vivirla en los contactos que tuvo con los teólogos que estaban colaborando y participando. Fue auxiliar de Hans Küng, al cual tuvo que sustituir en más de una ocasión y con el que más adelante entraría en conflicto.

Con 31 años, en 1964, ocupa la cátedra de Teología dogmática en la Universidad de Münster, donde coincide con Joseph Ratzinger, con el que, más adelante, en 1999 siendo ya obispo Kasper, entra en discusión sobre la relación entre Iglesia universal e Iglesia oriental.

En abril de 1989 es nombrado obispo de la diócesis de Rottenburgo-Stuttgart y es

de gran interés seguir las experiencias del teólogo Kasper en la pastoral diocesana, donde vive día a día las preocupaciones de la sociedad. El tema de la encíclica «Humana vitae» y la problemática de los divorciados son, entre otros, de gran actualidad y todo ello en un país de gran tradición protestante.

Desde el punto de vista ecuménico el libro (y la vida de Kasper) da un giro radical desde que en 1999 es nombrado Secretario del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Es interesante la descripción que hace de sus experiencias en una Curia cuyo entramado no conoce.

Es nombrado Cardenal en febrero de 2002 e inmediatamente Presidente del Consejo para la Unidad de los Cristianos.

De interés excepcional es el relato de las experiencias que tiene sobre el diálogo con la Federación Luterana, sus comentarios a la «Dominus Jesus». Sobre el Oriente cristiano, sobre el Uniatismo. Sobre el diálogo Ortodoxo donde «todo es igual y sin embargo, todo es diferente». La relación con las Iglesias de la Reforma protestante, con el Consejo Mundial de Iglesias. La crisis con la Comunión Anglicana. La relación con el Judaísmo. El diálogo Interreligioso... Un desbordamiento de información de tal amplitud y variedad que hace difícil decidir cuál puede ser de más interés.

Recuerdos e información van unidos, y ambas cosas son interesantes, muy interesantes porque percibimos de primera mano, la rica experiencia de una persona que ha dedicado su vida a la Iglesia y a conseguir el avance de la utopía que es la Unidad de los Cristianos. Es ahí donde radica la importancia del libro, que hace obviar el estilo no bien logrado de su redacción, algo que no se puede achacar al biografiado.

Es indiscutible que la exposición de la experiencia de la vida de Walter Kasper está marcada por su pertenencia al Colegio Cardenalicio y no se pretenda esperar de él comentarios de dudosa interpretación, pero sí claridad y honradez para exponer aquellas cosas que se ajustan a la verdad.

Libro para leer sin lugar a dudas, especialmente para quien esté interesado por el ecumenismo.

**Juan PANTOJA CANO**

---

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, **El Islam en la España actual**, Ed. BAC, Madrid, 2008, 574 pp.

Hoy que se habla tanto del diálogo interreligioso y de su importancia, me llega este libro con una magnífica aportación para conocer el Islam, y de manera especial, en España, donde tiene ya una clara presencia a través de las mezquitas que han surgido,

de aireo que se da en los medios de comunicación al mes del Ramadán y de su presencia pública en televisión.

El autor, tras hacer un recorrido histórico desde la invasión musulmana (711) hasta 1492, en que fueron expulsados por los Reyes Católicos, y analizar el mito de la convivencia entre las tres culturas —cristiana, judía y musulmana—, hace una relectura de la historia desde la filosofía, la historia ideológica y la literatura, sobre esos ocho siglos de historia, sin concesiones a la fantasía ni a la nostalgia ni a las ideologías, llegando a la conclusión de que la tan cacareada convivencia se dio más bien poco y lo que abundó fue la persecución, según quien fuera el bando dominante. No duda el autor en valorar con acierto y ponderación las diversas novelas, historias y ensayos aparecidos en los últimos 20 años sobre esta revisión histórica, procedente especialmente del movimiento romántico.

Pasando a la situación actual, el autor aporta los datos estadísticos de que dispone sobre el islam en España, sus asociaciones, su organización, sus normas y los acuerdos a que ha llegado con el gobierno español, los cursos y encuentros culturales e interreligiosos que organiza. También estudia la situación socio-religiosa del islam en España con sus características y cargas, y su diversidad conceptual, analizando especialmente la revisión histórica «selectiva» que hacen los cristianos españoles que se han convertido al islam y rechazándola claramente.

En los últimos capítulos el autor pasa revista a una serie de acontecimientos importantes, como las caricaturas de Mahoma y el discurso de Ratisbona de Benedicto XVI, que tanta polvareda levantaron en los medios de comunicación en todo el mundo, azuzados especialmente por el islam, para pasar después a estudiar temas comunes del islam y del cristianismo, como la unidad de Dios, Jesús y María, la Biblia y el Corán, y el padre común en la fe: Abrahán, para concluir invitando a todos —cristianos e islamistas— a ponerse bajo el soplo del Espíritu para dejarse llevar y orientar por él en la marcha de la historia.

El autor de este libro, sacerdote diocesano de Almería, tiene un conocimiento exhaustivo del tema- el islam- y de cualquiera de sus ramificaciones y maneja un arsenal de datos y referencias que combina con precisión, expresando sin miedo su juicio crítico. Además, no duda en señalar y denunciar las lecturas políticas que se han hecho y utilizado para presentar el islam como tolerante, cuando nunca lo ha sido ni lo está siendo, como se puede comprobar con los acontecimientos del 11-S y los que se han seguido hasta los últimos asesinatos de cristianos en Pakistán, Egipto y Nigeria.

Particularmente, como lector, me ha asombrado la capacidad del autor para el análisis de todos los temas que aborda, y su equilibrio, su conocimiento y su extraordinaria claridad en la exposición de los mismos. A quien esté interesado en el tema, deseo decirle: toma este libro y léelo. Te será de provecho.

**Rafael del OLMO VEROS, OSA**



**PÁGINA WEB**  
**CENTRO ECUMÉNICO**  
**«MISIONERAS DE LA UNIDAD»**

**WWW.CENTROECUMENICO.ORG**

\* \* \*

- ARTÍCULOS
- ENTREVISTAS
- ECUMENISMO HOY
- NOTICIAS, ETC.

