

pastoral ecuménica

Septiembre-Diciembre 2012

Vol. XXIX

N.º 88

**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 Ecueménico «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
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

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>
PRESENTACIÓN	
V Congreso de Ecumenismo	5
CONFERENCIAS	
Espiritualidad y Ecumenismo: Reflexiones al hilo de <i>Unitatis redintegratio</i> , 8, <i>Santiago Madrigal</i>	9
Espiritualidad ecuménica como defensora de los Derechos Humanos, <i>Joana Ortega</i>	31
Espiritualidad e interculturalidad, <i>Giacomo Pulisi</i>	41
Espiritualidad y ecumenismo en perspectiva de futuro. <i>Héctor Vall</i>	59
MESA REDONDA	
La espiritualidad ecuménica en Paul Couturier y Julián García Hernando, <i>Pedro Langa</i>	73
Política ecuménica del Patriarca Atenágoras, <i>P. Paisios Neas-kitiotis</i>	91
Arzobispo Ramsey, <i>Rogelio Prieto</i>	93
LIBROS RECIBIDOS	97
ÍNDICE DEL VOL. XXIX	99

PRESENTACIÓN

V CONGRESO DE ECUMENISMO

Comenzó hace unos diez años y un poco para ver que salía. Resultó bien y fué el I Congreso de Ecumenismo. Hasta pareció algo ampulosa la titulación de Congreso de Ecumenismo. Se aceptó, sin embargo, y correspondieron a ella debidamente los contenidos de aquella primera reunión ecuménica convocada para toda España por el Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad», de Madrid. Su lema rezaba: «En el 40 aniversario del Decreto «Unitatis Redintegratio». Su objetivo principal el análisis de los puntos más salientes de este Documento sobre Ecumenismo del Concilio Vaticano II después de 40 años de práctica ecuménica.

Las ponencias versaron sobre: «Decreto «Unitatis Redintegratio». De su elaboración a su promulgación», impartida por el Prof. Pedro Langa, OSA; «Principios católicos sobre el ecumenismo», por el Prof. Santiago Madrigal, SJ, fue la segunda; la tercera la pronunció el Prof. Fernando Rodríguez Garrapicho SCJ, sobre «La práctica del ecumenismo»; «Las Iglesias y las Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica romana («Unitatis Redintegratio» Cap III): La cuestión de su eclesialidad», por el Prof. Santiago del Cura, hizo el número cuatro de las ponencias; el Prof. Eloy Bueno de la Fuente habló en la quinta conferencia acerca de: «Incidencia del Decreto sobre el ecumenismo hasta su 40 aniversario» y el Director del Centro Ecuménico de Córdoba, D. Manuel González Muñana, se refirió a: «¿Tiene futuro el ecumenismo?», en la sexta y última

Además, tuvo lugar una Mesa Redonda sobre: «En el aniversario del Decreto “Unitatis Redintegratio” (La reintegración de la unidad)», por el pastor de la IEE D. Alfredo Abad; «La ortodoxia ante “Unitatis Redintegratio”», por el P. Teófilo Moldovan de la Iglesia Ortodoxa Rumana; «Unitatis Redintegratio, desde la perspectiva de las distintas Confesiones», por el presbítero de la IERE D. Miguel Olaiz.

Fue un gozo que ya en este primer congreso participaran activamente representantes de diversas Iglesias no católicas. Después de cada conferencia se dialogó con los ponentes, hubo gran intercambio de ideas y propuestas entre los más de 60 asistentes y se convino en celebrar el Segundo Congreso de Ecumenismo en 2006. En el programa colocamos los mejores teólogos - ecumenistas del momento y la riqueza del desarrollo de los temas dio verdadero prestigio a ese primer encuentro de teología ecuménica.

El segundo Congreso tuvo lugar entre los días 1 - 3 de diciembre de 2006 con el lema: «Análisis histórico y origen del Directorio». Si en el primero se expusieron los puntos fundamentales del Decreto de Ecumenismo, en este segundo Congreso los ponentes se dedicaron a poner de manifiesto lo más importante del Directorio de Ecumenismo de 1993. En las comunicaciones y en la Mesa Redonda participaron esta vez un pastor protestante y un archimandrita ortodoxo griego. La asistencia de congresistas fue numerosa y activa y se constató por segunda vez la necesidad de los asistentes de unos días de intensa comunicación y diálogo no sólo con los ponentes, esta vez también teólogos y ecumenistas de primera fila, sino en continuas conversaciones de pasillos. Por eso, si bien a algunos les parecía excesiva la celebración del Congreso de Ecumenismo cada dos años para España, vista la aceptación y buen ambiente de los participantes, se convocó el próximo para el año 2008.

Efectivamente, del 14 al 16 de noviembre de 2008 y con el lema: «Sibiu, retos para el ecumenismo en España», se reunió el III Congreso de Ecumenismo en Madrid. Algunos habíamos asistido a la III Asamblea Ecuménica Europea y pareció oportuno dialogar sobre lo que se trató en aquella Asamblea Interconfesional en Sibiu (Rumanía) en el año anterior). En esta ocasión no solamente participaron ponentes de otras iglesias sino también un extranjero (italiano), Lucca Negro de la iglesia Valdense y uno de los organizadores de la Asamblea de Sibiu.

Con motivo de la celebración del primer Centenario de Edimburgo 1910 se trató en el IV Congreso de Ecumenismo acerca de: «La Asamblea Misionera Ecuménica de Edimburgo: balance y perspectivas».

Según las encuestas realizadas entre los más de cien congresistas podemos concluir que aquel Congreso fue digno y de altura. En él participaron ponentes de diversas Iglesias y de distintos países. Leídas ahora sus actas apreciamos que nos abren la puerta al tema que ahora en la Iglesia católica tenemos entre manos: «La Nueva Evangelización». El ecumenismo se hace imprescindible en esta Nueva Evangelización.

Hemos avanzado y nos situamos ya en el V Congreso de Ecumenismo re-

unido en Madrid entre los días 28 – 30 de septiembre de 2012 con el lema: «Hacia una espiritualidad ecuménica comprometida». La Espiritualidad del Ecumenismo ha constituido el principal tema del curso Bíblico – Ecuménico del Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad» del pasado curso 2011 – 2012. En él, 10 o 12 profesores: católicos, protestantes, ortodoxos, anglicanos y bajo diferentes facetas bíblicas y teológicas expusieron y analizaron la trascendencia de una profunda espiritualidad para el desarrollo de un sano ecumenismo. En este número 88 de Pastoral Ecuménica el lector tiene en sus manos las Actas de este Congreso en las que podrá escudriñar y nutrirse del verdadero contenido de la espiritualidad ecuménica.

Encontramos lo primero la ponencia sobre: «Espiritualidad y ecumenismo», por el Prof. Santiago Madrigal SJ, Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas. En segundo lugar la titulada: «Espiritualidad ecuménica como defensa de los Derechos Humanos», impartida por Joanna Ortega, de la IEE en Barcelona. «Espiritualidad e inter-culturalidad», fue la tercera Conferencia pronunciada por Giacomo Puglisi

El P. Hector Vall, SJ, ex Rector del Pontificio Instituto Oriental de Roma, dictó la última Conferencia del Congreso acerca de: «Espiritualidad y ecumenismo en perspectiva de futuro». Este elenco de temas han sido como el broche del curso Bíblico – Ecuménico 2011 – 2012 que versó en gran parte sobre «Espiritualidad del Ecumenismo».

La Mesa Redonda presentó a cuatro Testigos de la espiritualidad ecuménica. Comenzó el P. Pedro Langa Aguilar, OSA, teólogo y ecumenista, con: «P. Couturier – D. Julián». Después se leyó por el Archimandrita Demetrio la intervención del P. Paisios, Monge del Monte Athos, que no pudo asistir, sobre: «El Patriarca Athenágoras». Por último el presbítero de la Iglesia Anglicana en Inglaterra, P. Rogelio Prieto acerca de: «El Arzobispo Ramsey». Estas cuatro figuras del ecumenismo del s. XX acapararon la atención y las preguntas de los congresistas.

Resalta en la celebración de este V Congreso lo que leemos en el programa después de presentarnos un listado con ponencias, Mesa Redonda y otros actos. Dice: «Organizan: Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad» (Iglesia Católica), Iglesia Ortodoxa Griega, Iglesia Ortodoxa Rumana, Iglesia Ortodoxa Rusa, Iglesia Española Reformada Episcopal, Iglesia Evangélica Española». Es un logro y una esperanza. En los cuatro Congresos anteriores era la Iglesia católica quien organizaba y dirigía esta reunión ecuménica. Por primera vez lo organizan las Iglesias ecuménicas de España. Hoy día no tiene mucho sentido la actividad ecuménica de una sola Iglesia. Se impone la interconfesionalidad

ecuménica. Ecuménico e interconfesional viene a ser lo mismo. No obstante el escaso compromiso ecuménico de estas Iglesias, incluida la católica, todas ellas han determinado poner sus nombres en este importante evento que cada dos años viene celebrándose en España. ¿Será el inicio de una mayor apertura al diálogo y a la colaboración ecuménica entre ellas? ¿Sus diversas jerarquías se sentirán más interpeladas cada día en la acción ecuménica?

Estos interrogantes nos conducen a la esperanza. Con una mutua colaboración normal, aunque pobre, el ecumenismo en España podría caminar hacia un mayor y sincero entendimiento entre las Iglesias. Como mayoritaria tiene aquí el peso principal la Iglesia católica, claramente expuesto en el Directorio de ecumenismo. Hemos de dar gracias a Dios porque todas estas Iglesias se hayan puesto de acuerdo y ello pudiera ser el inicio para crear una Comisión de Iglesias u organismo similar que les empuje a actuar juntas en muchos campos de la vida religiosa y social de nuestros días.

Quedamos ahora con la mirada puesta en el próximo Congreso de Ecumenismo. Son jornadas en que se oyen cosas nuevas, se comparten experiencias, brillan para todos ilusiones. Pero dos años es un largo período de tiempo. Encontrase, escuchar y compartir requeriría hacerlo con más frecuencia. No vamos, sin embargo, a organizar un congreso anual, pero si sería importante pensar en un nexo que tuviera efectivamente vinculados a los participantes en estos Congresos y a otras personas con inquietudes y actividad ecuménicas. Las nuevas tecnologías de comunicación podrían ser magnífico vehículo para esa conexión más continua que apoyara una acción ecuménica más constante en los diversos puntos de la Península.

La disponibilidad de más personas consagradas a la actividad ecuménica podría ser otro aspecto importante para el enriquecimiento del compromiso ecuménico de los distintos grupos de personas comprometidas con el ecumenismo.

En otro orden de cosas anotamos dos acontecimientos ecuménicos de trascendencia, sobre los que volveremos en números sucesivos de forma más amplia: el nombramiento del Patriarca copto de Egipto Su Santidad Teodoro II, como sucesor del inolvidable Patriarca Shenouda III y el del nuevo Arzobispo de Canterbury Justin Welby, sucesor del Arzobispo Rowan Williams. Justin Welby, de 56 años y casado fue nombrado obispo de Durham hace poco más de un año y es firme partidario de la ordenación de mujeres al episcopado de la Iglesia de Inglaterra, aunque últimamente haya sido rechazado en el último Sínodo de esa Iglesia.

Para finalizar, enviamos una fraternal felicitación Navideña a todos nuestros lectores y les deseamos un feliz Año Nuevo 2013 en el que, sin duda, tendrán lugar importantes acontecimientos ecuménicos incluso para España.

CONFERENCIAS

ESPIRITUALIDAD Y ECUMENISMO: REFLEXIONES AL HILO DE *UNITATIS REDINTEGRATIO*, 8

Hoy por hoy, en medio de un estilo de vida vacío e insípido, son muchas las personas que experimentan y formulan un anhelo sincero de experiencia espiritual. Hoy por hoy, «espiritualidad» es un término de mucho uso y de significados variados y difusos, moneda barata y altamente inflacionaria, lugar común. A veces, entendida en un sentido puramente emocional, la palabra «espiritualidad» viene a sortear la profesión de fe y se convierte en un sucedáneo religioso típico de la cultura individualista que se ha instalado al margen de la estructura institucional de las Iglesias. No extrañará que en uno de sus trabajos sobre ecumenismo y espiritualidad, el cardenal W. Kasper comenzara haciendo esta advertencia: «El intenso deseo de una espiritualidad ecuménica alberga un peligro y también puede constituir una trampa»¹. Y, sin embargo, ese mismo ensayo transmite esta tesis de fondo: en la crítica situación actual del movimiento ecuménico no bastan los esfuerzos humanos y las discusiones académicas, sino que hemos de hacer memoria y recapacitar sobre el impulso espiritual que lo puso en marcha. Dicho de otra manera: indaguemos en el corazón espiritual del ecumenismo².

Siguiendo esta indicación, el punto obligado de referencia para estas consideraciones sobre espiritualidad y ecumenismo es el artículo 8 del decreto conciliar *Unitatis redintegratio*, situado en el capítulo segundo que está dedicado a la práctica del ecumenismo (UR 5-12). Ese pasaje reza así en su tenor latino: *Haec cordis conversio vitaeque sanctitas, una cum privatis et publicis supplicationibus pro Christianorum unitate, tamquam anima totius motus oecumenici existimandae sunt et merito oecumenismus spiritualis nuncupari possunt*. Esta afirmación ha sido retomada y comentada en la encíclica *Ut unum*

¹ W. KASPER, «Ecumenismo y espiritualidad», en: *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008, 219-242; aquí: 222.

² Cf. W. KASPER-D. DECKERS, *Al corazón de la fe. Las etapas de una vida*, Madrid 2009, 224.

sint de Juan Pablo II, subrayando la primacía de la oración en el quehacer ecuménico: «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» (UUS 22).

El objetivo primario de estas reflexiones de carácter histórico y teológico consiste en desentrañar el alcance y el significado de estas palabras aparentemente triviales pero que, en su densa simplicidad, asumen la vocación ecuménica del Concilio Vaticano II y recapitulan su perspectiva eclesiológica más renovadora.

Normalmente, se suele recurrir a la historia de la redacción de un texto para extraer de ahí algunas claves de interpretación. Sin embargo, de entrada, voy a seguir otra vía. Para valorar el significado del ecumenismo espiritual propuesto en el decreto conciliar quisiera comenzar llamando la atención sobre la crisis espiritual que late tras los acontecimientos históricos de la escisión eclesial del siglo XVI; también entonces hubo una oración por la unidad de los cristianos; así percibiremos que detrás de la división confesional también estuvieron en juego como factores intervinientes formas diversas de entender la espiritualidad, hasta el punto de que se puede hablar de una espiritualidad católica y de una espiritualidad protestante. Nos lo ha recordado W. Kasper, reconociendo que, en cierto sentido, «las diferentes maneras de entender la espiritualidad es una de las causas que llevaron a la escisiones de la cristiandad», y ello no deja de tener repercusiones para el tiempo presente, puesto que «espiritualidades diferentes entrañan el peligro de la división»³. Es importante regresar a la raíz común, al mensaje del Evangelio de Jesús.

Por aquí pide paso, como un segundo objetivo de estas reflexiones, el intento de trazar las líneas básicas de una espiritualidad ecuménica que ayude a responder a este otro interrogante: ¿qué tipo de oración ecuménica está a la altura de nuestro tiempo y del desarrollo y logros alcanzados por el movimiento ecuménico?

1. LAS LECCIONES DE LA HISTORIA: LA CRISIS ESPIRITUAL EN LA HORA DE LA DIVISIÓN ECLESIAL

En octubre de 1540, a las pocas semanas de la aprobación de la Compañía de Jesús, el joven jesuita saboyano Pedro Fabro fue invitado por Pedro Ortiz a

³ «Ecumenismo y espiritualidad», o.c., 224.

formar parte del séquito diplomático de Carlos V que se dirigía a Worms y Ratisbona para intervenir en los coloquios de religión con los protestantes. Ante la imposibilidad de reunir el concilio, Papa y Emperador intentaron ese otro camino para atajar la división confesional en Alemania, cuando todavía no se aceptaba como algo definitivo. Con aquellos «coloquios de religión» el Emperador intentaba pacificar el mundo alemán, convencido de que un acuerdo en las grandes cuestiones teológicas permitiría llegar a una concordia confesional. Con este propósito se había llegado a establecer un diálogo entre teólogos católicos y protestantes, cuyo momento culminante fue el coloquio de Ratisbona, en 1541.

En estas conversaciones de Ratisbona participaron, por parte católica, los cardenales Contarini y Morone; también estuvo presente el teólogo Juan Eck, que había sostenido un debate en Leipzig con el doctor Martín Lutero en 1519. La delegación católica contó además con otros dos representantes de una línea teológica de mediación, el teólogo de Colonia Juan Gropper y el obispo de Naumburg Julio Pflug. Por parte protestante, estuvieron presentes Melancthon, Bucero y Pistorio. En este coloquio se abordó la cuestión central de la justificación y se llegó a una fórmula de acuerdo. Nadie ponía en duda que la justificación del hombre ocurre por la gracia de Cristo. Ahora bien, ¿cuál es el papel del hombre? Los protestantes consideran que el hombre es puramente pasivo, de modo que la gracia ejerce su absoluto poder mediante una «imputación» exterior; por parte católica se afirma un papel activo por la transformación de la voluntad humana que debe cooperar. En Ratisbona, para conciliar esas dos posturas, se hizo uso de una distinción en dos momentos que explican el proceso de la gracia de Cristo: justificante es la «fe viva», pero la «fe, que opera en el amor».

Sin embargo, Lutero y Roma no tardaron en desmarcarse de sus portavoces y de esa doctrina de la «doble justicia»⁴. Aquellas conversaciones representan el último esfuerzo de reconciliación entre luteranos y católicos antes del Concilio de Trento. En su carta a S. Ignacio, del 3 de mayo de 1541, Pedro Fabro le informaba de los asuntos tratados (pecado original, fe y obras, justificación y mérito), añadía como nota crítica una propensión a hacer concesiones en nombre de la buena voluntad y expresaba sus recelos en estos términos: «temo tanto el convenir paliado cuanto el claro disentir»⁵.

⁴ Cf. G. BÉDOUELLE, *La Reforma del catolicismo (1480-1620)*, Madrid 2005, 57.

⁵ Cf. *Fabri Monumenta. Epistolae, Memoriale et processus*, Madrid 1914, 99. En adelante: FM (consignando el número de la carta y página: FM, Ep. 34, 99). Remito a mi trabajo: *Pedro Fabro ante la Reforma protestante*: Estudios Eclesiásticos 82 (2007) 277-307.

El recuerdo de esta página de la historia de la división eclesial nos permite adentrarnos en el corazón mismo de la problemática suscitada por la Reforma protestante en sus inicios. El recurso a la figura mística del primer jesuita que entra en contacto con la situación generada en Alemania por Lutero tiene esta segunda intención⁶: el beato Pedro Fabro puede ser considerado como un testigo de excepción de la crisis espiritual de aquella hora, incluso como un representante de eso que, siglos más tarde, hemos llamado ecumenismo espiritual, pues no falta en sus cartas y en su Diario espiritual una valoración de la situación que clama por una conversión del corazón y cultiva una oración por aquellos que considera herejes.

En una carta escrita en Maguncia, el 12 de abril de 1543, dirigida a Gerardo Kalckbrenner, prior de la cartuja de Colonia, lamentaba la situación crítica de esta ciudad al hilo de estas amonestaciones bíblicas tomadas del capítulo segundo del libro del Apocalipsis: «Practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar» (Ap. 2, 5). Esta recomendación y mandato, extensible a las principales ciudades del imperio de Carlos V (Maguncia, Colonia, Espira, Worms), va glosada con las palabras dirigidas al ángel de la Iglesia de Laodicea: «¡Ojalá fueras frío o caliente!; mas porque eres tibio, y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca» (Ap. 3, 16). Esta tibieza le parece ser la característica espiritual de aquellas ciudades situadas en el corazón de Europa donde ha echado raíces o se está imponiendo la «secta lutherana».

El teólogo formado en la Sorbona de París prolongaba la metáfora de la candelera en el sentido de que su luz no puede brillar con esplendor si la vela no permanece sobre el candelero de oro; así las cosas, redondea los términos de su acusación con el recurso al viejo aforismo acuñado por Cipriano de Cartago: *extra Ecclesiam non est salus*⁷. A su juicio, las herejías de estos tiempos no son más que falta de devoción, falta de humildad, de paciencia, de castidad y caridad. La necesaria raíz de toda reformatión es una sólida reforma moral, comenzando por el clero. En este sentido, el anhelo de reforma por el que suspira el jesuita saboyano, queda compendiado en las fórmulas bíblicas del tipo, «tengo contra ti que dejaste tu primera caridad» (Ap. 2, 4), «practica las obras primeras» (Ap. 2, 5), que valen tanto para la cristiandad católica como para la cristiandad protestante, pues se trata de seguir el ejemplo y la disciplina tradicional de los Padres.

⁶ P. HENRICI, «Der erste Jesuit in Deutschland. Peter Faber (1506-1546)», en: A. FALKNER-P. IMHOF, *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*, Würzburg 1990, 233-244.

⁷ FM, Ep. 66, 195. A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro*, Bilbao-Santander 2000, 70.

A él le preocupa no la reforma de la doctrina de la fe o la doctrina de las obras, sino la reforma de la vida y estado de todos los cristianos.

Por otro lado, Fabro recomienda tener mucha caridad con los que considera herejes, e invita a amarlos *in veritate*, desechando del espíritu todas las consideraciones que pueden enfriar su estima⁸. Ese amor inquebrantable hacia los que se apartan de la fe ortodoxa aflora en sus apuntes espirituales y se plasma en la oración por Lutero, por Melancton y Bucero. Así se lee en su *Memorial*, con fecha de 19 de noviembre de 1541⁹. En otro lugar ha consignado una oración por varias ciudades que llevan asociado un especial significado religioso en la división de la cristiandad, como Wittenberg o Ginebra¹⁰. El hecho de mostrarles amor y caridad debe revertir en que ellos mismos adopten esta actitud hacia nosotros. Por eso, insistía en la necesidad de buscar el suelo común, haciendo hincapié en las coincidencias, dejando a un lado las discrepancias.

De ahí, su insistencia en las obras de caridad y de misericordia espirituales y corporales. El jesuita hace una exhortación al examen cotidiano y al recogimiento, a la confesión semanal y a la comunión frecuente. Y, en otro orden de cosas, recuerda la visita a los enfermos en los hospitales, la ayuda a los pobres y la práctica de las otras obras de misericordia. Su preocupación última se extiende al sentir recto acerca de la doctrina y de las obras, donde afloran cuestiones conflictivas suscitadas por la reforma luterana, como son la doctrina de las indulgencias, el culto a los santos y la devoción a las imágenes.

Más allá de los límites que entraña su oración «ecuménica» y su análisis de la situación espiritual europea, un rasgo típico de la manera en que Fabro juzga la postura luterana en su conjunto es la apreciación de que «primero se ha perdido el buen sentir, que no el buen creer». Por ello, él imagina un procedimiento que debe comenzar por cambiar el corazón y el afecto, para que desde ahí renazcan al recto creer. Con estos criterios enjuiciaba la situación generada por la Reforma poco antes de su muerte, acaecida en Roma el 1 de agosto de 1546,

⁸ FM, Ep. 138, 400. J. W. KOTERSKI, *Discerning the more fruitful paths to reform*: Heythrop Journal 31 (1990) 488-504.

⁹ *Recuerdos espirituales*, 25 (127): «El día de santa Isabel, reina de Hungría, tuve gran devoción al recordar a ocho personas con el deseo de tenerlas siempre en la memoria para orar por ellas sin fijarme en sus defectos. Estas eran: el Sumo Pontífice, el Emperador, el Rey de Francia, el Rey de Inglaterra, Lutero, el Turco, Bucer y Felipe Melancton».

¹⁰ *Recuerdos espirituales*, 33 (131): «El Señor me concedió en este viaje muchos sentimientos de amor hacia los herejes y hacia todo el mundo (...). Consistió en desear siempre el bien para estas siete ciudades: Wittenberg en Sajonia; la capital de Sarmacia, Ginebra de Saboya; Constantinopla en Grecia; Antioquia, también en Grecia; Jerusalén; Alejandría en África. Me propuse recordarlas siempre, con la esperanza de que yo o alguno de la Compañía de Jesucristo, pudiéramos celebrar un día, la misa en estas mismas ciudades».

camino del Concilio de Trento. Ese mismo año fallecía en Eisleben Martín Lutero (1483-1546) quien, por su parte, había dejado escrito: «Tan mal vivimos nosotros como los papistas. No luchamos contra ellos a causa de su vida sino de la doctrina»¹¹. Vida y doctrina, obras y fe, la alternativa *fides et opera* está en juego.

Fabro rezaba por los que considera origen de graves desviaciones y piensa que se ha perdido el buen sentir, no tanto el creer. Sin embargo, Lutero era de muy distinta opinión. Al paso del tiempo se ha podido ir tomando conciencia de que la Reforma protestante no ha surgido puramente de los abusos y de la protesta contra la corrupción de las costumbres y de la doctrina, sino de la convicción de que la renovación debía ser también teológica y que sólo podía venir por el redescubrimiento del Evangelio. En nombre del puro Evangelio hay que abandonar las falsas doctrinas humanas. Lutero enraíza el mal vivir de la Iglesia romana en su mal creer: «Los papistas quieren reformar la Iglesia cambiando las ceremonias externas y reformando las costumbres. Pero si la doctrina no se reforma, vana es la reforma de las costumbres, porque la idolatría y la falsa santidad no pueden quedar al descubierto más que por la Palabra y la fe»¹². Llegó un momento en que el fraile agustino no pudo hacer compatible por más tiempo su experiencia espiritual, centrada en la justificación *sola fide* y *sola gratia*, con una espiritualidad que se expresaba en una piedad vinculada a las indulgencias y a todo el sistema de una gracia que llegaba, en la forma eclesial de finales de la Edad Media, a través de los sacerdotes, de los sacramentos y de la instituciones.

Es el momento de sacar algunas las lecciones de la historia para nuestro tema: Fabro es un exponente de que la unidad no puede fabricarse, no puede organizarse hábilmente por medio de negociaciones diplomáticas. No se puede inventar sutilmente en los diálogos teológicos. Por ello, el jesuita insistía en la conversión interna y externa. Si ecumenismo espiritual significa oración, en especial, oración por la unidad de los cristianos, oración por la conversión y por la renovación personal e institucional, penitencia y esfuerzo por la santificación personal —términos en los que se sustancia ese fragmento del decreto sobre el ecumenismo seguidamente vamos a considerar (cf. UR 5-8)—, aquel jesuita es un remoto antecedente de ese impulso. También somos conscientes de los límites de su oración ecuménica. Y, en el contraste entre Fabro y Lutero, he aquí otra lección de la historia: las innegables imbricaciones entre teología

¹¹ Cit. por T. EGIDO, «Introducción a los factores epocales», en: A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*, Salamanca 1984, 46.

¹² WA, *Tischreden* 4, 232, n. 1539; cit. por BÉDOUELLE, *La Reforma del catolicismo*, o.c., 38.

y espiritualidad, es decir, formas distintas de vivir la fe, diferentes maneras de entender la espiritualidad propician las escisiones de la cristiandad; es decir, el problema teológico de la verdad se inscribe en determinadas circunstancias humanas, sociales e históricas, de modo que están muy entrecruzados los procesos de la discrepancia doctrinal con una diversa orientación espiritual. A esta luz aparece casi como un pequeño milagro que se llegara a la oración común por la unidad, tal y como la empezara a practicar el anglicano estadounidense, —convertido después al catolicismo romano—, Paul Watson, y que se consolidó de la mano de P. Couturier (1881-1953).

2. DEL «UNIONISMO» AL ECUMENISMO: LA ORACIÓN POR LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS Y EL ECUMENISMO ESPIRITUAL EN EL ARTÍCULO 8 DE *UNITATIS REDINTEGRATIO*

Ya en el siglo XIX hubo intentos de fijar un tiempo especial en el que los cristianos divididos rezaran juntos para acelerar el don de la unidad visible, siguiendo el modelo de Jesús que oró por la unidad insistentemente antes de su pasión¹³. La *Semana de la oración por la unidad* se remonta a una propuesta de Paul Watson, quien, en 1908, invitaba a los cristianos divididos a consagrar la semana anterior a la fiesta de la conversión de S. Pablo a una plegaria común. A partir de 1916, por iniciativa de Benedicto XV (1914-1922), este llamamiento a rezar por la unidad se extiende a toda la Iglesia católica, pero se practica en círculos muy restringidos. Será Paul Couturier quien inicie formalmente, en 1936, esa Semana de oración en Lyon, desde donde se extenderá progresivamente a Francia y a Europa, y al resto del mundo. En el decreto sobre el ecumenismo encontró su ratificación: «es de desear que los católicos se unan en la oración con los hermanos separados» (UR 8)¹⁴.

¹³ Sobre estos antecedentes (de Ignacio Spencer en 1840, de la Conferencia de Lambeth en 1867, de León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus* de 1885), y los orígenes de la Semana de oración por la unidad, véase: J. BURGGRAFF, *Fomentar la unidad. Teología y tareas ecuménicas*, Madrid 2011, 183-184.

¹⁴ Para la historia de la redacción del documento en la sección que nos ocupa, véase: Cf. *Documents. Le triple point de départ du décret sur l'œcuménisme*: Istina X (1964) 467-492. El decreto sobre el ecumenismo tuvo un triple presupuesto, ya que había tres textos preparados concernientes a este tema: el capítulo XI del esquema *De Ecclesia*, salido de la Comisión teológica preparatoria; el esquema elaborado por la Comisión de las Iglesias Orientales, titulado *Ut omnes unum sint*; el primer esquema redactado por el Secretariado para la Unidad de los cristianos, *Sobre el ecumenismo católico, decreto pastoral*. En el primero de ellos abunda la reflexión sobre la

En dicho artículo, que vamos a comentar brevemente, la conversión del corazón y la santidad de vida son presentadas junto con la oración privada y pública como «el alma del movimiento ecuménico». En este contexto ha sido introducida la idea del *oecumenismus spiritualis*, un término acuñado por el presbítero de Lyon ya mencionado¹⁵.

El P. Couturier se mostraba convencido de que las divisiones eclesiales no son últimamente diferencias que se sitúan en el terreno de la ciencia teológica, sino una ruptura de los lazos espirituales de la comunión fraterna que perjudica gravemente a la manifestación visible del misterio de la unidad de la Iglesia querida por Cristo. Por eso, el sacerdote francés subrayaba el significado fundamental de los valores espirituales en los esfuerzos ecuménicos. De esta forma, este pionero católico del movimiento ecuménico anticipaba un aspecto fundamental del decreto sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II: es en la conversión del corazón, que se traduce en una vida conforme al Evangelio, y es en la oración por la unidad donde reside el alma del movimiento ecuménico. Estas son las afirmaciones nucleares del primer párrafo del artículo que nos ocupa. En ellas se expresa un deseo profundo y un interés radical para eludir el peligro de una sobrevaloración unilateral de los esfuerzos teológicos y científicos o de las mismas actividades emprendidas que relegara a un segundo plano esa disposición y ese espíritu religioso que asiste al movimiento ecuménico.

El segundo párrafo avanza en esta dirección: el presupuesto y el fundamento de la oración por la unidad es la misma oración de Cristo (Jn 17, 17-21), sobre la que hemos de volver en nuestra conclusión. El tercer párrafo es altamente significativo, pues indica cuál es el objetivo de la oración *pro unitate*, y en él

communicatio in sacris, en el segundo documento, centrado en las relaciones con las Iglesias de la ortodoxia, se utiliza el pasaje de Jn 17, 21 ya desde su mismo título y se recomienda la oración dentro de los medios espirituales para superar los largos siglos de aquella disidencia (n. 13-16). En el esquema del Secretariado del Cardenal Bea se hacía una breve reflexión explícita acerca de la necesidad de la oración por la unidad (n. 3), mencionando también la semana de oración u octava para la unidad de los cristianos, así como la acción ecuménica y la renovación interior de la Iglesia recogiendo las exhortaciones de Juan XXIII, que tuvieron gran repercusión ecuménica. No falta tampoco la referencia a la conversión del corazón en un tenor literal muy semejante al que leemos en la redacción definitiva del decreto. Durante el primer periodo de sesiones, en otoño de 1962, se tomó la decisión de que aquellos tres documentos se fusionaran en uno. Para más detalles, cf. C. J. DUMONT, *La genèse du décret sur l'oecumenisme*: Istinia X (1964) 443-466.

¹⁵ Escribe W. BECKER: «Der neue Terminus *oecumenismus spiritualis* ist die Übersetzung des französischen Ausdruckes *oecumenisme spirituel*, der von dem Lyoner Priester Paul Couturier (1881-1953) geprägt wurde» (cf. *Dekret über den Ökumenismus, Einführung*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1967, 76). Cf. P. MICHALON, *Oecumenisme spirituel*, Lyon 1960. M. VILLAIN, Introducción al ecumenismo, Bilbao 1962, 223-225; 241-258. F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *En la estela de Paul Couturier*: Pastoral Ecuménica XXIX/86 (2012) 37-55.

se sustancia la nueva perspectiva y el cambio de orientación del Vaticano II: antes se rezaba por el retorno de los que se fueron, ahora se reza por la unidad que Cristo ha dado y ha rogado al Padre. Que ahora no se rece en ese sentido, se debe al cambio de perspectiva eclesiológica. Fabro rezaba en el primer sentido. Watson también. Durante mucho tiempo el modelo de oración eclesial por la unidad era *fiet unum ovile, et unus pastor* (Jn 16, 18). Me parece altamente significativo, desde el punto de vista de la historia del ecumenismo espiritual, constatar cómo este pasaje evangélico ha cedido paso a ese otro lugar clásico de la oración ecuménica, que es la oración sacerdotal del Señor¹⁶. En las palabras emblemáticas de D. Julián García Hernando, *la unidad es la meta, la oración es el camino*. En suma: puede afirmarse que la oración ecuménica en este sentido refleja de forma eminente el tránsito del «unionismo» al ecumenismo¹⁷. O, como se lee en el decreto: la oración por la unidad es «una expresión auténtica de los vínculos que siguen uniendo a los católicos con los hermanos separados» (UR 8; cf. UUS 21). Quisiera, por consiguiente, insistir en este aspecto: la fórmula oracional *pro unitate* asume la perspectiva eclesiológica de la constitución *Lumen gentium* y del decreto *Unitatis redintegratio*.

La constitución sobre la Iglesia anticipa y prefigura la noción de Iglesia del decreto sobre el ecumenismo¹⁸. Constitución y decreto convienen en esta misma dirección: los no católicos no están fuera de la unidad de la Iglesia de Cristo. La unidad de la Iglesia es un misterio de la gracia, que es producida por el Espíritu Santo, y que es hecha realidad por aquellos que creen en este misterio y se abandonan confiadamente al plan de la gracia de Dios. Por ello, se puede decir que la oración ecuménica por la unidad concuerda con la apertura ecuménica del concepto de Iglesia que nace de la famosa fórmula *subsistit in* de la constitución dogmática sobre la Iglesia (LG I, 8) y de la consideración del bautismo como el vínculo sacramental de unidad entre todos los cristianos (UR 22).

Por un lado, hay que recordar que el *subsistit in* permite subrayar a la vez que la única y verdadera Iglesia de Dios se encuentra en la Iglesia católica y la certeza de que sin embargo ésta se extiende, si bien privada de su plenitud completa, más allá de la Iglesia católica. Los artículos 14 y 15 de *Lumen gentium* precisan que en los cristianos no católicos existe «un bautismo que les une a

¹⁶ Resulta ejemplar el documentado estudio de J. M. IGARTUA, *La esperanza ecuménica de la Iglesia. Un rebaño y un pastor*, 2 vols., Madrid 1970.

¹⁷ Véase la sección dedicada al ecumenismo espiritual y a la oración por M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino 1996, 242-248.

¹⁸ Cf. S. MADRIGAL, *Lumen gentium*, eclesiológica y ecumenismo: Pastoral ecuménica XXIII/ 68 (2006) 51-87.

Cristo», una unión en el Espíritu Santo¹⁹. El primer signo de unidad sacramental que existe entre los cristianos es el bautismo, mediante el cual la criatura humana renace del agua y del Espíritu Santo. En consecuencia, el decreto sobre el ecumenismo establece diversos grados de pertenencia al único pueblo de Dios que son grados de comunión: «En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo están en una cierta comunión, aunque no perfecta con la Iglesia católica (...). No obstante, justificados por la fe en el bautismo, se han incorporado a Cristo; por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razón por los hijos de la Iglesia católica como hermanos en el Señor» (UR 3). Por eso, la cláusula *subsistit in* —según explicaba el cardenal Willebrands en un excelente trabajo de síntesis—, «no puede ser interpretado de manera auténtica más que en las perspectivas de una eclesiología de comunión, y esto a condición de que la comunión sea vista no simplemente de forma horizontal, ni en el simple registro de la comunión entre cristianos o entre comunidades cristianas, sino también y primeramente como una comunión con Dios mismo: «Nuestra comunión es comunión con el Padre y con el Hijo Jesucristo» (1 Jn 1, 3)»²⁰.

La apertura ecuménica del concepto conciliar de Iglesia nos ha llevado a reconocer más claramente que en la base de nuestros diálogos teológicos y de nuestra oración ecuménica está la común confesión de fe en la Santísima Trinidad y en Jesucristo, único y universal salvador y redentor, y el reconocimiento mutuo del único bautismo, a través del cual todos los bautizados entran a formar parte del único Cuerpo de Cristo y se encuentran, por lo tanto, desde ahora, en una comunión real y profunda, aunque no completa²¹. Esta nueva fraternidad ecuménica no significa, por lo tanto, una realidad puramente sentimental o una difusa sensación de cordialidad, sino que nos hallamos ante una realidad espiritual fundamentada en la comunión del único Dios trino. Aquí se toca la entraña de la oración común. Me parece importante subrayar esta profunda conexión y conjunción entre la doctrina eclesiológica y la oración ecuménica. Porque no siempre ha sido así, como lo hemos recordado con los dolorosos ejemplos de la historia, y porque sigue habiendo divergencias en el modo de entender la vida cristiana.

¹⁹ «La Iglesia se siente unida (*coniuncta*) por muchas razones con todos los que honran con el nombre de cristianos a causa del bautismo, aunque no profesen su fe en su integridad o no conserven la unidad de la comunión bajo el sucesor de Pedro» (*Lumen gentium*, 15).

²⁰ J. WILLEBRANDS, *La signification de «subsistit in» dans l'ecclésiologie de communion*: La Documentation Catholique 1953 (1988) 35-41.

²¹ Cf. S. MADRIGAL, *El bautismo, fundamento de la unidad en Cristo en la teología católica y en la declaración de Lima (1982)*: Relaciones Interconfesionales XXXV/90 (2011) 6-14.

3. LA RAÍZ COMÚN DE UNA ESPIRITUALIDAD CATÓLICA Y UNA ESPIRITUALIDAD PROTESTANTE

Los capítulos de la historia de las escisiones eclesiales nos siguen enviando mensajes inquietantes: espiritualidades diversas, modos diversos de vivir la fe, entrañan potencialmente nuevas divisiones. ¿Hasta qué punto nuestra espiritualidad no ha quedado infiltrada por las diferentes perspectivas doctrinales? Sabemos del distanciamiento de la Iglesia de Oriente y Occidente en el siglo XI, que se debe no sólo a factores teológicos, sino a sensibilidades y experiencias diversas; al escepticismo oriental hacia la teología escolástica de Occidente se contraponía una teología doxológica y apofática sustentada sobre la base de una experiencia litúrgica y mística. Así lo reconoce el decreto sobre el ecumenismo²². Vivimos espiritualidades diferentes que entrañan siempre el peligro de la división. ¿Acaso no sigue causando incompreensión entre muchos cristianos no católicos la práctica de las indulgencias, la adoración eucarística, la fiesta del Corpus Christi o la devoción mariana?

Se ha dicho un poco a la ligera que la praxis une, mientras que el dogma separa. Quizás correremos hacia una nueva frustración si pensamos ingenuamente que la doctrina separa, mientras que la espiritualidad une. Pero puede ser un espejismo. Basta abrir un diccionario de espiritualidad para constatar y levantar acta de un concepto que recibe muchos apellidos: «monástica», «oriental», «evangélica», «budista», «ecuménica»... A la hora de avanzar hacia una espiritualidad ecuménica no conviene pasar por alto una cuestión previa: si resulta indiscutible que es la fe suscitada por la persona y el ministerio de Jesús de Nazaret la que constituye el origen de la teología y la piedad de católicos y protestantes, ¿por qué este común origen no ha conducido a una única espiritualidad? El interrogante, así planteado hace algunos años por F. Leenhardt²³, aspira a buscar raíces comunes, de modo que una espiritualidad ecuménica sirva de ayuda para evitar las incompreensiones que puedan surgir de esas diferentes sensibilidades.

Para responder oportunamente a ese interrogante habría que hacer un repaso de la historia de la Iglesia; sin embargo, Leenhardt ha optado por señalar de

²² «Con todo, la herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de diferentes formas y maneras, y por ello, desde los mismos comienzos de la Iglesia, se desarrolló de modo distinto en uno y otro lugar por causa tanto de la diversidad de mentalidad como de las condiciones de vida. Todo esto, además de las causas externas, por falta también de mutua comprensión y caridad, dio ocasión a las separaciones» (*Unitatis redintegratio*, 14).

²³ Cf. F. J. LEENHARDT, *Spiritualité Catholique et Spiritualité Protestante. À propos de «Baptême-Eucharistie-Ministère»*: Études Theologiques et Religieuses 59 (1984) 151-165. Reproducido en castellano: *Catolicismo y protestantismo: dos teologías, dos espiritualidades*: Selección de Teología 95 (1985) 212-218.

forma intuitiva la causa originaria de esta diversificación, que no es otra que la misma predicación del Evangelio por Jesús nucleada en esta afirmación: «El reino de Dios se ha acercado». Todo depende de cómo se interprete ese *acercamiento*: bien si la proximidad hace desaparecer la distancia, o bien si tiende a subrayar que la realidad que se acerca no está todavía aquí. Catolicismo y protestantismo han privilegiado uno de los aspectos de la predicación de Jesús en detrimento del otro. En otras palabras: la espiritualidad católica vendría a subrayar con vigor que en la encarnación de Jesús el reino de Dios «ya» ha entrado en la historia. El misterio de la encarnación se deja prolongar en la vida de la Iglesia. Lo propio y específico de la espiritualidad protestante consistiría en la afirmación del «todavía no», y, en ausencia de Jesús, se abre el tiempo de la palabra, el tiempo de anuncio del Evangelio. Al tiempo de la encarnación le sucede el tiempo de la Palabra. La espiritualidad protestante es un despliegue de las implicaciones de este tiempo de la palabra, por eso se estructura a partir de la lectura y escucha de la palabra de Dios. Dios habla y habla por la Escritura. Es el tiempo del Espíritu, y a través de Él, el Señor sigue ejerciendo su autoridad en el cuerpo eclesial. Es, pues, de gran importancia la afirmación según la cual, a la comunión y al conocimiento del Dios de Jesucristo se accede por la Escritura. De ahí, la importancia de la búsqueda de las mejores condiciones de lectura de la Escritura, según el espíritu del libre examen.

Dado que nos es desconocida la espiritualidad protestante, merece la pena hacer alguna precisión más. La lección pronunciada, el 7 de abril de 1999, por W. Pannenberg en el acto de su investidura como doctor *honoris causa* por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid ofrecía una serie de reflexiones sobre las aportaciones de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana, tomando postura ante una cuestión debatida en el seno de la teología protestante²⁴. A su juicio, Lutero ha desarrollado una forma propia de espiritualidad basada en varios logros. El primero de ellos es la profunda percepción del concepto bíblico de fe como confianza en Dios y en su promesa, algo que el fraile agustino había atisbado a partir de su estudio de la Escritura.

²⁴ W. PANNENBERG, *La contribución de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana*, Madrid 1999, 45-52. Cf. P. ZAMORA, *La espiritualidad protestante, hoy*, Pastoral Ecu­ménica XXIX/87 (2012) 67-82. En este trabajo reciente el pastor de la IEE Pedro Zamora se pregunta acerca de la existencia y las características de una espiritualidad del protestantismo desde esta constatación: «Está muy extendida la idea de que en el ámbito cristiano, la espiritualidad es dominio de la Iglesia católica y de las Iglesias ortodoxas, mientras que en el ámbito religioso universal es casi un monopolio de la religiosidad oriental». Ahí reivindicaba la espiritualidad del protestantismo, en los términos de «la encarnación eclesial de la *devotio moderna* medieval, marcada por una comprensión laical y personalista de la vida cristiana que chocaba con su contexto medieval dominado por el excesivo peso institucional de la Iglesia» (69).

Esta percepción resulta esencial para comprender su doctrina sobre la justificación por la sola fe y el momento de la confianza.

Las reflexiones de Pannenberg avanzaban en esta dirección: el concepto bíblico de fe en su sentido pleno constituyó no sólo el corazón de su doctrina, sino que jugó un papel determinante a la hora de desarrollar una forma de espiritualidad cristiana. Ciertamente, Lutero, que estuvo marcado por una actitud y espiritualidad penitencial de la Baja Edad Media, va a rechazar todo lo que pudiera ser sospechoso de autojustificación por las obras (peregrinaciones, ayuno, indulgencias). Su confesor le enseñó a volverse hacia la imagen de Jesucristo sufriente como imagen del amor de Dios hacia el pecador. Para Lutero la salvación cristiana se reducía así al perdón de los pecados y a la promesa de Cristo a este respecto; en consecuencia, relegaba a un segundo lugar la absolución del sacerdote por el sacramento de la penitencia.

Lutero ha practicado la mística de la humildad en la línea de Juan Taulero (*Theologia deutsch*), que va a reorientar en esta dirección: la unión mística con Dios acontece en el acto mismo de fe. Quien cree sale de sí mismo y se confía a otro. Confianza significa abandonarse totalmente a Otro en el que creemos. Así la fe nos saca de nosotros mismos. Por eso aparece en su obra *De libertate christiana* (1520) el lenguaje de una mística sponsal: la fe une el alma con Cristo como el esposo con la esposa, de modo que los dos se hacen una sola carne, *una caro* (WA 7, 54). En nosotros mismos nos experimentamos como pecadores, pero fuera de nosotros mismos (*extra nos*), en el éxtasis de la fe, en Cristo, somos justificados. En este sentido se comprende la famosa fórmula paradójica de Lutero: *simul iustus et peccator*. Nuestra identidad personal queda reconstruida en Cristo. Esto es lo que sucede por el bautismo, del que nos apropiamos diariamente por la fe. Por el bautismo y por la fe recibimos una identidad nueva. El acto de la fe debe repetirse a diario, mientras que la fundamentación de la nueva existencia del cristiano en el bautismo ha acontecido de una vez para siempre. Brevemente: en Lutero, la doctrina del bautismo y su mística de la fe van unidas.

Podemos retener estas palabras como mensaje final del destacado teólogo y pastor luterano: «Sólo sobre la base del concepto bíblico de fe en su integridad han podido los luteranos y los católicos llegar a un acuerdo en nuestros días sobre el hecho de que la fe nos justifica ante Dios, sin que nada que la preceda o que la siga sea el fundamento de nuestra justicia ante Él. Sólo el concepto bíblico de fe como confianza en Dios hace comprensible, también, la certeza de la salvación otorgada por la fe y posibilita el acuerdo ecuménico que ahora se ha alcanzado sobre este tema»²⁵.

²⁵ PANNENBERG, *La contribución de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana*, o. c., 47.

Nuestros caminos hacia Jesucristo no coinciden plenamente, pero esto no significa que se excluyan. Más bien, y esta sería una tarea de una espiritualidad ecuménica, deberíamos discernir cómo se complementan. Por lo pronto, católicos y protestantes hemos de estar dispuestos a reconocer la legitimidad de las diversas perspectivas.

4. EL RELANZAMIENTO DE LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA EN LA HORA ACTUAL DEL MOVIMIENTO ECUMÉNICO: CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Es interesante constatar que las reflexiones de W. Pannenberg tienen como trasfondo la firma de la Declaración conjunta sobre la justificación (1999). También las reflexiones de Kasper que invocábamos al principio enlazan con este mismo estado de cosas. Tras superar muchos malentendidos y una vez comprobado un consenso básico en el centro de nuestra fe, nos vemos abocados al punto esencial de nuestras diferencias eclesiológicas institucionales (el primado con las Iglesias antiguas orientales y ortodoxas, la sucesión apostólica en el ministerio episcopal con las Iglesias surgidas de la Reforma). «Dialogando con las Iglesias de la Reforma sobre la doctrina de la justificación —subraya— hemos tocado el tema de la dimensión existencial de su teología, porque para las Iglesias de la Reforma no es tan importante la doctrina de la justificación como la relevancia existencial del mensaje de la justificación»²⁶.

Por consiguiente, el actual momento de inflexión del movimiento ecuménico estaría reclamando una revitalización interna, existencial y espiritual. Los análisis del cardenal Kasper, que se han visto acompañados por el diseño de una interesante guía práctica de ecumenismo espiritual²⁷, rechazan que este programa de acción constituya una especie de escapatoria o huida hacia adelante. Más bien, la búsqueda de una espiritualidad ecuménica encaja bien con el estado actual de la discusión ecuménica.

²⁶ *Ecumenismo y espiritualidad*, o.c., 221. Véase la gran síntesis trazada en *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander 2010. Puede verse también el reciente balance trazado por el sucesor del cardenal W. Kasper al frente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad: K. KOCH, *Kleine Schritte auf ein grosses Ziel zu. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2010: Catholica* (M) 65 (2011) 89-109.

²⁷ Cf. W. KASPER, *Ecumenismo espiritual. Una guía práctica*, Barcelona 2007, que incluye en apéndice la conferencia pronunciada en Barcelona (27.02.2007) sobre *El ecumenismo espiritual* (pp. 97-122).

Con vistas a una renovación espiritual del ecumenismo, comencemos por la definición más básica: «La espiritualidad consiste en el despliegue de la existencia cristiana bajo la guía del Espíritu Santo»²⁸. Y, prolongando su sentido, «espiritualidad ecuménica significa oír y abrirse a la exigencia del Espíritu, que también habla desde las diferentes formas de piedad; significa estar dispuesto a pensar de otra manera y a convertirse, pero también soportar que el otro sea distinto, lo cual requiere tolerancia, paciencia, respeto y, de modo muy especial, buena voluntad y esa caridad que no se hincha sino que se complace en la verdad (1 Cor 13,4.6)»²⁹.

Ahora bien, es claro que la mera invocación de esta palabra, a modo de talismán, no puede solucionar las cuestiones ecuménicas ni la crisis ecuménica actual. Toda espiritualidad, la espiritualidad ecuménica incluida, ha de someterse al proceso del discernimiento de espíritus. De este modo en el ecumenismo espiritual se dan la mano la reflexión teológica y el discernimiento teológico-espiritual, porque la espiritualidad no está exonerada de buscar la verdad. Podemos tener de fondo —así lo sugiere el mismo Kasper— las famosas reglas de discernimiento espiritual de S. Ignacio de Loyola. Vamos, de su mano, a indicar algunos criterios de ese discernimiento.

1. Para empezar a caminar, consideremos que nuestras diferencias no deben hacernos olvidar que bebemos de una misma fuente. El hecho incontestable es que nuestros caminos hacia Jesucristo vienen orientados desde la lectura común de la Palabra de Dios. La espiritualidad cristiana es bíblica, y los conceptos de nuestra fe y de nuestra oración común nos los suministra el testimonio de la Escritura: «La Palabra de Dios es viva, enérgica, más incisiva que cualquier espada de dos filos, y penetrante hasta dividir alma y espíritu, junturas y tuétanos, capaz de juzgar los pensamientos e intuiciones del corazón, y no hay creatura que escape a su vista: todo está desnudo e indefenso ante los ojos de aquel a quien nosotros hemos de dar cuenta» (Heb 4, 12-13). La espiritualidad ecuménica aspira, en primer lugar, a satisfacer la amplitud del mensaje bíblico.

2. La lógica del «buscar a Dios en todas las cosas». Desde una perspectiva bíblica la base de la espiritualidad ecuménica se asienta sobre la naturaleza y la acción del Espíritu Santo. El movimiento ecuménico es el impulso y la obra del Espíritu Santo (UR 1; 4). La pneumatología rompe los márgenes canónicos

²⁸ *Ecumenismo y espiritualidad*, o.c., 223; cf. *Ecumenismo espiritual. Una guía práctica*, o.c., 108.

²⁹ *Ecumenismo y espiritualidad*, o.c., 226.

de cualquier Iglesia y comunidad cristiana: «La presencia del Espíritu –se dice en *Redemptoris missio*- no afecta sólo a los individuos, sino a la sociedad y a la historia, a los pueblos, a las culturas, las religiones. El Espíritu, en suma, está en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad que camina» (n. 28). Es ya el Espíritu creador, el Espíritu que llena el universo e irradia en todo; es el Espíritu que se hace presente en las otras religiones de la humanidad, en las culturas y en el progreso humano (cf. GS 44). Es el Espíritu de Dios que labora en todas las cosas. Hay que buscar y hallar a Dios en todas las cosas. A esta luz, espiritualidad ecuménica significa cooperación a favor de la justicia, de la paz, de los derechos del hombre, de la conservación de la naturaleza. Así quedan englobadas esas tareas que acomete el llamado ecumenismo secular.

3. El fundamento cristológico de la espiritualidad cristiana tiene su irradiación correspondiente en una espiritualidad ecuménica: «Nadie puede decir Jesús es Señor, sino bajo la acción del Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3). A partir de esta convicción la espiritualidad ecuménica está llamada a preservar la unicidad y la universalidad del significado salvífico de Jesucristo. Por otro lado, el Espíritu nos moviliza internamente desde la condición de discípulo para el seguimiento, para un conocimiento interno del Señor, para una mayor identificación con Cristo y con su anuncio del Reino, «para que más le ame y le siga», y así, hacer propios «los mismos sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2, 5). Una espiritualidad del seguimiento que se nutre de la Palabra de Dios se concentra y se celebra de forma sacramental. «Habéis sido bautizados con un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). Según este texto paulino, el bautismo está orientado a la participación eucarística. En suma: una espiritualidad cristocéntrica se plasma en una espiritualidad sacramental.

4. Aflora por esta vía, «los muchos que comen un mismo pan y forman un mismo cuerpo» (1 Cor 10, 16-17), el criterio eclesiológico, donde percibimos con más rotundidad el escándalo de la división de los cristianos, que debe seguir azuzando y espoleando la oración por la unidad. Por eso, una espiritualidad ecuménica es también una espiritualidad orientada a la comunidad y empenada en el recto sentir en la Iglesia. No en vano, S. Ireneo acuñó el adagio: *Ubi Spiritus, ibi Ecclesia*. Una doctrina idónea del Espíritu Santo, de inspiración ignaciana, culmina en las afirmaciones pneumatológicas que se leen en el libro de los Ejercicios espirituales: «creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige

para el bien de nuestras almas, porque por el mismo Espíritu y señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia». El mismo Espíritu que habló por los profetas y que anima desde dentro la historia de la salvación en el tiempo de la primera alianza sigue actuante en la Iglesia de Cristo.

Se cierra así el ciclo trinitario de una espiritualidad ecuménica, que es comunitaria, conforme a la imagen patrística de la Iglesia-icón de la Trinidad, y que se inscribe en el misterio pascual³⁰. Pienso que si el ecumenismo se entiende cada vez más como un intercambio de dones (UR 4), es en este terreno de una espiritualidad ecuménica eclesial donde la Iglesia católica está llamada a hacer una aportación muy específica; eso sí, en medio de grandes dificultades, en la estela que le marcara ese mártir de la resistencia frente al nazismo, el jesuita francés Y. de Montcheuil (1900-1944), que proponía un «vivir de la Iglesia», más allá del mero «vivir en la Iglesia»: «El catolicismo —afirmaba— se distingue de todas las otras formas de vida religiosa, cristianas o no cristianas, por la importancia que da a la Iglesia»³¹. Y apostillaba: «para el católico, la Iglesia no rige solamente su vida religiosa desde el exterior: ella le es interior». Porque esta Iglesia visible, y no puramente sobrenatural, le lleva a Cristo, como mediación obligada de la comunicación inmediata con Dios.

5. ECUMENISMO ESPIRITUAL EN PERSPECTIVA CATÓLICA: EL DESAFÍO DE UNA MÍSTICA ECLESIAL DESPUÉS DEL VATICANO II

Hemos quedados situados ante este interrogante: ¿tiene sentido hablar en términos de una «mística eclesial»? ¿Qué tonalidad específica adquiere después del Vaticano II, «el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»? El desafío lo ha planteado recientemente con toda clarividencia J. Zizoulas: «La eclesiología es el área de la teología que a primera vista parece guardar menos relación con el tema de la experiencia mística. La Iglesia es entendida comúnmente como una *institución*, una organización sujeta a leyes rígidas de gobierno (derecho canónico) y repleta de nociones como *potestas*, *iure divino*, etc. ¿Es posible hablar de experiencia mística en tal caso? ¿Acaso la institución, el orden y cosas así no descartan automáticamente lo que se conoce como «experiencia mística»?».

³⁰ Cf. E. BUENO, *Espiritualidad ecuménica: trinitaria, comunitaria y pascual: Pastoral Ecu-ménica XXIX/87* (2012) 13-32.

³¹ *Aspects de l'Église*, París 1956, 7. Véase: S. MADRIGAL, *Vivir hoy en la Iglesia desde el carisma ignaciano*: Manresa 84 (2012) 141-152.

Y el metropolitano de Pérgamo no sólo ha dejado abierta esta posibilidad sino que ofrece una respuesta positiva a partir de la noción de la Iglesia como cuerpo «místico» de Cristo³².

El desafío se puede plantear en términos existenciales. Quizás como nunca hoy nos sale al paso esta cuestión: ¿por qué la Iglesia?, ¿no bastaría la relación personal e inmediata del creyente con Dios? Estos interrogantes, que son expresión de la dialéctica individuo-institución y de la difícil relación entre la experiencia personal de Dios y la experiencia de una fe colectiva, dan cauce a la tensión eclesiológica existencial por excelencia: la inmediatez de la relación del ser creado con su Creador y la mediación histórica y eclesial de la salvación. En otras palabras: ahí está ese hecho radical del «cristianismo como Iglesia», cuya necesidad se desprende de la comunicación histórica de Dios en Jesucristo que es la esencia misma del cristianismo, de modo que la historicidad y la estructura social forman parte de la mediación de la salvación³³. Y, llegados a este punto, no se puede eludir esta otra pregunta: ¿de qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual, cuando éste, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él? O, dicho en positivo: la Iglesia, la esposa del Señor, está llamada a ser el *medium* intrínseco del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar, aquí y ahora.

Pero no se pueden obviar las dificultades. En análisis recientes M. Kehl señala como un elemento característico de nuestra situación actual la disociación casi total entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia. En la opinión pública, tanto social como eclesial, «predomina una concepción des-teologizada y des-espiritualizada de la Iglesia: la de «Iglesia oficial»»³⁴. Esta denominación «Iglesia oficial» es un puro concepto socio-cultural, que sirve para describir a la Iglesia (católica o evangélica indistintamente) como una organización de servicios religiosos, al tiempo que desconoce radicalmente la sustancia *teológica* de la palabra «Iglesia» (comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo). Es necesario, por consiguiente, que el cristiano de hoy integre el fenómeno y la realidad de la Iglesia, con tantas som-

³² J. ZIZOULAS, «La Iglesia como cuerpo «místico» de Cristo. Hacia una mística eclesial», en: ID., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009, 359-384. Para más detalles, cf. S. MADRIGAL, «Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Concilio Vaticano II», en: J. GARCÍA DE CASTRO-S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Madrid 2011, 579-599.

³³ K. RAHNER, «Grado séptimo: Cristianismo como Iglesia», en: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 2003, 375-462; esp. 397-401.

³⁴ Cf. M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander 1996, 68-69; 103.

bras, en su relación creyente, esperanzada y amorosa con Dios. Es importante esta actitud frente al fenómeno creciente de «cristianos sin Iglesia», frente a una desafección eclesial que se traduce en índices muy bajos de pertenencia o en una identificación difusa rayana en un cristianismo post-eclesial.

En ese esfuerzo de discernimiento, a la búsqueda de la unidad indisoluble entre la vocación cristiana personal y la comunidad eclesial de fe, no sobra una meditación sobre la Iglesia, que bien pudiera empezar por algunos pasajes de *Lumen gentium*, que ofrecen el mejor resumen de cuanto acabamos de decir: «El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre, venciendo la muerte con su muerte y resurrección, y lo transformó en una criatura nueva (Gá 6, 15; 2 Cor 5, 17). Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, *los constituyó místicamente su cuerpo comunicándoles su Espíritu*» (cf. LG I, 7). Un poco más adelante, el texto conciliar remacha esta idea subrayando su alcance escatológico: «Cristo, después de resucitar de entre los muertos, envió su Espíritu vivificador, y por él hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación» (cf. LG VII, 48).

No se llega a comprender hasta el fondo el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, el único mediador (1 Tim 2, 5), sin reconocer que el hecho de la Iglesia está integrado plenamente en el misterio de la salvación. La Iglesia, comunidad de los seguidores del Mesías reunidos por el don del Espíritu en un solo cuerpo, ha nacido del misterio pascual, entrando a formar parte del acontecimiento de la salvación: Cristo la amó y se entregó por ella, haciéndola santa y purificándola con el agua y la palabra, para que se presente ante Él sin mancha ni arruga (Ef 5, 25-27). En la Iglesia este acontecimiento se ha hecho institución y, por la ley de la encarnación, ella está destinada a traer visiblemente al mundo el don irreversible de la gracia de salvación de Dios para los hombres. Por eso decimos que la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo, es «sacramento» del acontecimiento salvador de Cristo. El cristiano vive en ella y de ella. Es lo que leemos en la frase final de la última de las reglas para sentir en la Iglesia de S. Ignacio y que sirve de cierre al libro de los *Ejercicios espirituales* en su conjunto: «por estar en uno con el amor divino».

6. CONCLUSIÓN: EL MODELO DE LA ORACIÓN DE JESÚS (*UT UNUM SINT*)

Nuestras reflexiones han tomado su punto de partida de la figura de uno de los primeros jesuitas, Pedro Fabro. Este místico ha juzgado que las reuniones o

coloquios de los teólogos no eran de gran ayuda para construir la unidad. Se podía vencer al rival teológico en un debate, pero de esta manera no se lograba reanimar la fe. Por eso, se podría decir —conforme a la terminología moderna— que es un representante del «ecumenismo espiritual»; él percibe que el problema de la unidad es un problema de espiritualidad. El éxito de la renovación, de la reforma y de la unión depende de un crecimiento en santidad y en aproximación a Cristo. Esta idea de fondo, como primera conclusión, concuerda con el artículo 6 del decreto sobre el ecumenismo: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación; ésta es, sin duda, la razón de por qué el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

Retomemos la pregunta propuesta al comienzo de estas reflexiones: ¿cómo es una oración ecuménica a la altura de los tiempos? Hoy no podemos ir más atrás de *Unitatis redintegratio* ni por detrás de *Ut unum sint*, dos piedras millares, ni de la Declaración conjunta sobre la justificación. La oración ecuménica se ha visto y se verá favorecida al hilo de los avances en nuestros diálogos, aunque por sí solos no son capaces de engendrar la unidad, que es en definitiva un don de Dios. Ahora bien, como recuerda la encíclica *Ut unum sint*, la renovación es de gran importancia ecuménica. Renovación, conversión, oración. Por lo pronto, hay que ser muy consciente de los diversos aspectos de la vida de la Iglesia en su variabilidad histórica, donde se entrecruzan la doctrina, la praxis y la espiritualidad.

¿Cómo es una oración ecuménica a la altura de los tiempos cuando ya hemos convenido una interpretación común del Credo de fe? En el género literario «catecismo», uno de los elementos fundamentales es el Símbolo de fe, el otro es el Padrenuestro. Recordemos en este sentido, antes de concluir, el reciente documento publicado por el Grupo de Dombes³⁵, con el título, «*Orad así*»: *el Padrenuestro, itinerario para la conversión de las Iglesias*.

No han perdido un ápice de actualidad las palabras finales del decreto sobre el ecumenismo, cuando afirma «que este santo propósito de reconciliar a

³⁵ Cf. GROUPE DES DOMBES, «*Vous donc, priez ainsi (Mt 6, 9)*». *Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, París 2011.

todos los cristianos en la unidad de la una y única Iglesia de Cristo excede las fuerzas y la capacidad humana. Por eso pone toda su esperanza en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor del Padre para con nosotros, en la fuerza del Espíritu Santo» (UR 24). Hay que aprender de la oración de Jesús, que es la única oración. Nuestra oración es su oración. O, como escribe W. Kasper, «el trabajo en pro de la ecumene es una tarea espiritual y no puede ser otra cosa que una participación en la plegaria sacerdotal de Jesús»³⁶. Jesús oró la víspera de su muerte en la cruz, «que todos sean uno». Son de gran hondura las reflexiones que dedica Benedicto XVI en su primer libro sobre Jesús de Nazaret al Padrenuestro y a la oración misma de Jesús, donde recuerda que rezaremos tanto mejor cuanto más profundamente esté arraigada en nuestra alma la orientación hacia Dios. En el modelo de oración de Jesús, según el evangelio de Mateo, quedan excluidas la verborrea, la palabrería inane y el vano exhibicionismo. El evangelio de Lucas se ha esforzado en mostrar que el encuentro con el Señor que ora despierta en los discípulos el deseo de aprender de Él cómo se debe orar. Y anota el Papa Ratzinger: «Él nos hace partícipes de su propia oración, nos introduce en el diálogo interior del Amor trinitario, eleva, por así decirlo, nuestras necesidades humanas hasta el corazón de Dios»³⁷.

Podemos recurrir, prolongando esta misma lógica, a las palabras de la encíclica *Ut unum sint* en su artículo 9, que hace exégesis de la oración sacerdotal de Jesús, aquella súplica que movilizó la oración ecuménica de P. Couturier. La encíclica nos enseña que «las palabras de Cristo «que todos sean uno» son la oración dirigida al Padre para que su designio se cumpla plenamente, de modo que brille a los ojos de todos «cómo se ha dispensado el misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas» (Ef 3, 9). Creer en Cristo significa querer la unidad; querer la unidad significa querer la Iglesia; querer la Iglesia significa querer la comunión de gracia que corresponde al designio del Padre desde toda la eternidad. Éste es el significado de la oración de Cristo: «Ut unum sint»».

Santiago MADRIGAL, SJ

Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas

³⁶ *Espiritualidad y ecumenismo*, o.c., 220.

³⁷ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, I, Madrid 2007, 166.

ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA COMO DEFENSORA DE LOS DERECHOS HUMANOS

INTRODUCCIÓN

El hermano Roger de Taizé, en su libro *¿Presientes la felicidad?* publicado quince días antes de su muerte, escribió estas palabras: «¿Puedo decir que mi abuela materna descubrió intuitivamente una clave de la vocación ecuménica y que ella me abrió una idea de concreción? Después de la Primera Guerra Mundial, ella estaba habitada por el deseo de que nadie tuviera que revivir lo que ella había vivido: cristianos combatiendo una guerra en Europa; que al menos los cristianos se reconcilien para tratar de impedir una nueva guerra, pensaba ella. Ella tenía antiguas raíces evangélicas, cumpliendo en ella misma una reconciliación, se puso en camino a la iglesia católica, sin por ello manifestar una ruptura con los suyos.» (Traducción española en PPC, 2006).

Estas breves y sencillas palabras resumen perfectamente en qué consiste la espiritualidad ecuménica e introducen los aspectos que se tratarán en esta ponencia: el valor de la diversidad, la riqueza de la integración, la defensa de los derechos sociales, culturales y religiosos, y la necesidad de una reconciliación global. A nadie se le escapa que sin estos principios básicos el respeto y la consecución de los derechos humanos es imposible.

La iglesia a la que pertenezco es miembro activo del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), considerado como la expresión más representativa del movimiento ecuménico contemporáneo. Como es sabido, el objetivo del CMI es la unidad de los cristianos, sin menoscabo del diálogo interreligioso.

El CMI agrupa a más de 340 iglesias en más de 100 países de todo el mundo: ortodoxos, la mayoría de las tradiciones históricas de la Reforma Protestante e iglesias unidas e independientes. Para todos los que formamos parte, este es un espacio en el que podemos reflexionar, dialogar y actuar interpelándonos unos a otros desde el respeto y la consideración. Por eso, estamos llamados a:

- a) Alcanzar el objetivo de una unidad visible.
- b) Promover un testimonio común.
- c) Realizar un servicio cristiano que atienda a las necesidades humanas, que elimine las barreras que separan a los seres humanos, que busque la paz, la justicia y la reconciliación, y que cuide la integridad de la creación.

Esta forma de entender el ecumenismo será nuestro punto de partida para abordar nuestra reflexión.

1. LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA COMO PRÁCTICA DE LA DIVERSIDAD

Cuando decimos que el objetivo del ecumenismo debe ser la unidad de los cristianos, de acuerdo con el CMI, no estamos afirmando en absoluto que dicho objetivo se identifique con su unificación. Todo lo contrario: la unidad verdadera sólo será posible si se reconoce la realidad de un mundo diverso con diversas maneras de interpretarlo, todas ellas respetables y enriquecedoras.

Ilustraré lo que quiero decir con dos episodios relacionados que nos encontramos en el NT. El primero de ellos es Pentecostés:

«Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba habilidad para expresarse.

Y había judíos que moraban en Jerusalén, hombres piadosos, procedentes de todas las naciones bajo el cielo.

Y al ocurrir este estruendo, la multitud se juntó; y estaban desconcertados porque cada uno les oía hablar en su propia lengua.

Y estaban asombrados y se maravillaban diciendo: Mirad, ¿no son galileos todos estos que están hablando?

¿Cómo es que cada uno de nosotros les oímos hablar en nuestra lengua en la que hemos nacido?

Partos, medos y elamitas, de Mesopotámia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Erigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia alrededor de Cirene, viajeros de Roma, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestro idioma de las maravillas de Dios.

Todos estaban asombrados y perplejos...» (Hc. 2, 4-12).

Esta fiesta de la diversidad dio lugar a una segunda, no menos emocionante, a la que podríamos llamar fiesta de la unidad:

«Todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todos sus bienes y los compartían con todos según la necesidad de cada uno.

Día tras día continuaban unánimes en el templo y partiendo el pan en los hogares, comían juntos con alegría y sencillez de corazón...» (Hc. 2, 44-46).

Estas dos narraciones ponen de manifiesto hasta qué punto unidad y diversidad están íntimamente relacionadas.

Sin embargo, la experiencia actual es muy distinta. Lejos de celebrar la diversidad de culturas, religiones, lenguas, etnias, etc., nos estamos dejando llevar por el miedo, la sospecha y el rechazo al otro simplemente porque nos parece diferente o equivocado. Las luchas por el poder, la riqueza, los recursos y las diferentes identidades han hecho de nuestro mundo una realidad violenta, insolidaria e injusta.

Esta experiencia no es ajena al ámbito de las religiones. La mayoría de ellas pretende estar en posesión de la única y universal verdad divina, cuya consecuencia directa es la práctica de la exclusión y el rechazo de todo aquello que no acepte sin condiciones ni reservas su forma de entender e interpretar el mundo.

Y es en este sentido en el que la espiritualidad ecuménica tiene algo que aportar. En su lucha por la unidad está defendiendo y celebrando la práctica de la diversidad en el más amplio e inclusivo aspecto de la palabra. Por eso, deberíamos considerar dos retos importantes:

a) Intentar identificar formaciones o prácticas que pretenden manipular ideológicamente a las personas y explotarlas bajo la justificación de profesar la única y verdadera religión. Esto no sólo es una distorsión, sobre todo de la fe cristiana, sino que es un servicio a los poderes de turno.

b) Debemos hacer un esfuerzo por inculturarnos en los diferentes contextos sociales, culturales e históricos que nos han tocado vivir, sin olvidar que también debemos ser beligerantes con aquellos aspectos y prácticas que hacen peligrar la dignidad, la vida y la libertad de las personas.

2. LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA COMO FAVORECEDORA DE LA INTEGRACIÓN

Buscar la unidad sin practicar la diversidad es una quimera. Pero, ambas sólo son posibles si se crean espacios en los que las personas se sientan plenamente integradas. En mi opinión, la espiritualidad ecuménica es uno de esos espacios.

Como punto de partida de este aspecto haré mención a otro relato bíblico, en este caso una profecía¹:

«Así dice el Señor de los ejércitos, el Dios de Israel a todos los desterrados que envié al desierto de Jerusalén a Babilonia: Edificad casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto.

Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad hijas a maridos para que den a luz hijos e hijas, y multiplicaos allí y no disminuyáis.

Y buscad el bienestar de la ciudad adonde os he desterrado, y rogad al Señor por ella, porque en su bienestar tendréis bienestar» (Jer. 29, 4-7).

Israel iba a ser deportado a Babilonia y, por las palabras del profeta, el destierro sería muy largo. La única posibilidad de esperanza y de futuro para ese pueblo exiliado no era otra que la integración plena de sus gentes en la nueva tierra que les esperaba. Una tierra extraña y probablemente hostil. Sin embargo, el profeta, en nombre del Dios al que adoraban, les da un sabio consejo: Sólo si vivís en esa tierra como si fuera la vuestra tendréis la esperanza y la posibilidad de construir vuestro futuro.

El Occidente cristiano ha sido testigo y protagonista de multitud de migraciones y, desgraciadamente, no ha sido precisamente un modelo de integración en el pleno sentido de la palabra. Sin ir más lejos y por poner un ejemplo, en los últimos meses hemos asistido a la aprobación de una reforma sanitaria que excluye a los «sin papeles» al derecho a la asistencia médica, lo cual es un ejemplo claro de desintegración absoluta.

La espiritualidad ecuménica, en su trayectoria, es un ejemplo de defensa de integración cultural, social y religiosa, generando espacios en los que nos podemos sentir acogidos y representados, aunque todavía nos queda mucho trabajo por hacer. Rosemary Radford Ruether² nos ofrece algunas sugerencias en este sentido:

- a) Reconocer y promover el multiculturalismo. El mestizaje forma parte de nuestras vidas y, por tanto, es un anacronismo creer que la cultura occidental es normativa y que debe ser impuesta en todo el planeta. Esto quiere decir que debemos investigar, proclamar y celebrar la diversidad, estableciendo un diálogo que nos enriquezca mutuamente.

¹ Esta idea está inspirada en el artículo de Italo Benedetti publicado en *Lupa Protestante*, «Como si estuviéramos en el Reino de Cristo». www.lupaprotestante.com

² «Being a Catholic Feminist at the End of the Twentieth Century», *Feminist Theology*, nº. 10, septiembre, 1995.

- b) Establecer un compromiso vital con los pobres y oprimidos. Ellos, ahora más que nunca, deberían ser nuestra opción preferencial.
- c) Trabajar en la construcción de una sociedad liberada del sexismo y la homofobia.
- d) Luchar por una democracia participativa, sin la cual nunca será posible una sociedad igualitaria, respetuosa y sin abusos.
- e) Reconocer nuestras limitaciones y nuestra falibilidad. Nadie es perfecto. Por tanto, debemos liberarnos de la necesidad infantil de tener ciertas certezas, para poder llevar a cabo una búsqueda inteligente de otras perspectivas verdaderas que pueden ser construidas.

Como hemos podido observar, unidad, diversidad e integración están íntimamente unidas. Pero, unidad diversidad e integración todavía necesitan otro componente que, en mi opinión, también forma parte de la espiritualidad ecuménica: la defensa de los derechos sociales.

3. LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA COMO DEFENSORA DE LOS DERECHOS SOCIALES

Todo lo que hemos dicho hasta ahora está absolutamente vinculado al respeto y a la defensa de los derechos sociales de todos los seres humanos: paz, seguridad, salud, educación, prosperidad, etc., en fin, lo que procura que las personas vivan su vida con dignidad.

También utilizaré una ilustración bíblica:

«... dice el Señor... No traigáis más vuestras vanas ofrendas, el incienso me es abominación.

Luna nueva y día de reposo, el convocar asambleas; ¡no tolero iniquidad y asamblea solemne!

Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas señaladas las aborrece mi alma; se han vuelto una carga para mí, estoy cansado de soportarlas.

Y cuando extendáis vuestras manos, esconderé mis ojos de vosotros; sí, aunque multipliquéis las oraciones, no escucharé.

Vuestras manos están llenas de sangre.

Lavaos, limpiaos, quitad la maldad de vuestras obras de delante de mis ojos; cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad la justicia, reprended al opresor, defended al huérfano, abogad por la viuda» (Is.1, 13-17).

Una vez más, el texto sagrado nos ofrece una especie de definición de la verdadera dimensión de la espiritualidad: un compromiso activo con el bien, la justicia y el cuidado de los más desprotegidos.

En mi opinión, la espiritualidad ecuménica quiere avanzar en ese sentido. El periodo 2001-2010 fue proclamado por el CMI como «Decenio para Superar la Violencia: Iglesias que buscan la reconciliación y la paz» y en el documento de evaluación que se hizo en 2005 se expresa lo siguiente:

«La preocupación por la seguridad ha llegado a ser el motivo principal de las decisiones individuales, así como de las sociales y las políticas. La «seguridad humana» es el fruto de las relaciones en comunidad justas. Reconocemos que la seguridad está siendo cada vez más amenazada por los efectos de la mundialización económica. Por lo tanto, la búsqueda de «una mundialización en la que se tenga en cuenta a las personas y la tierra» tiene que entenderse como una contribución decisiva del Decenio.

El respeto por la dignidad humana, la preocupación por el bienestar del vecino y la promoción activa del bien común son imperativos del Evangelio de Jesucristo. Hombres y mujeres son creados igualmente a imagen de Dios y justificados por la gracia. Por lo tanto, los derechos humanos son elementos para impedir la violencia en todos los planos: individual, interpersonal y colectivo, especialmente la violencia contra mujeres y niños. Esto debe incluir el esfuerzo por crear y perfeccionar el estado de derecho en todas partes. Debemos seguir tratando de entender la justicia «restauradora» o «transformadora» con el objetivo de establecer relaciones viables y justas en las comunidades» (www.oikumene.org).

Por regla general, las religiones, sobre todo las más jerarquizadas, tienen la tendencia a violentar los derechos de las personas a diferentes niveles, de ahí que la espiritualidad ecuménica deba seguir presentando alternativas ideológicas y prácticas para poder seguir avanzando en hacer real el bienestar humano.

Pero, todavía nos queda un cuarto aspecto a considerar, no menos importante ni relevante que los anteriores y que tiene que ver con una reconciliación global.

4. LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA COMO SIGNO DE LA RECONCILIACIÓN GLOBAL

A nadie se le escapa que estamos asistiendo a una crisis mundial sin precedentes. Dicha crisis no sólo tiene que ver con la economía o los mercados, sino con los valores de un mundo decadente que, al parecer, carece de las iniciati-

vas necesarias para encauzar su futuro. Las luchas por el poder, el dinero, los recursos... y las desigualdades, la violencia indiscriminada, el calentamiento del planeta, etc., amenazan con dar por finiquitado un sueño compartido, al que me referiré con una nueva ilustración bíblica: *«El lobo morará con el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito; el becerro, el leoncillo y el animal doméstico andarán juntos, y un niño los conducirá.»*

La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja.

El niño de pecho jugará junto a la cueva de la cobra, y el niño destetado extenderá su mano sobre la guarida de la víbora.

No dañarán ni destruirán en todo mi santo monte, porque la tierra estará llena del conocimiento del Señor, como las aguas cubren el mar: (Is. 11, 1-9).

Los pueblos... *«Forjarán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en podaderas.»*

No alzará espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra.» (Is. 2, 4). Es decir, el sueño que compartimos con Dios: la reconciliación global.

El apóstol Pablo lo expresaría de la siguiente manera: *«Pues sabemos que la creación entera gime a una y sufre dolores de parto hasta ahora.»*

Y no sólo ella, sino que también nosotros mismos gemimos en nuestro interior, aguardando ansiosamente la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo.» (Rom. 8, 22-23).

¿Qué puede aportar la espiritualidad ecuménica al deseo compartido de reconciliación global? Creo que el movimiento ecuménico ha hecho un gran trabajo en este sentido y en diferentes aspectos, pero todavía nos queda mucho por hacer y el camino no será fácil. Me permito sugerir a algunos aspectos para su reflexión:

- a) La cuestión de la reconciliación está adquiriendo cada vez más relevancia. Cuestión que, por otra parte, está en el centro de la fe cristiana. Esto debería llevarnos a decidir seguir comprometidos con los diferentes procesos que puedan darse —que, de hecho, se están dando— en este sentido.
- b) Los seres humanos tenemos muchas cosas en común, pero también muchas discrepancias que provocan conflictos que nos parecen insalvables. Es urgente seguir llevando a cabo iniciativas que fomenten la reconciliación a través de procesos de verdad. La paz y la justicia son absolutamente necesarias para dichos procesos y debemos trabajar para favorecerlas.

- c) Estamos asistiendo, desde hace ya demasiado tiempo, al acoso y a la especulación de los mercados que han hecho de la economía real algo insoportable. Los ricos lo son cada vez más y los pobres son cada vez más pobres. Incluso, me atrevería a decir que las clases medias están en peligro de extinción. Por tanto, es necesario insistir en la *Campaña de Jubileo contra la Deuda* para seguir creando conciencia sobre la necesidad de una reconciliación que implique, sobre todo, justicia para los pobres y para el planeta.
- d) Deberíamos seguir comprometidos con la búsqueda de modelos de sociedad alternativos más equitativos, justos y respetuosos con el medio ambiente.
- e) El creciente éxito de los fundamentalismos religiosos es un hecho, así como la búsqueda de nuevas formas de experiencias espirituales. Esto conlleva, a su vez, un fuerte enfrentamiento entre religiones que puede deberse tanto a factores internos como externos y esto, en buena medida, ha dado lugar a una justificación de la violencia y a métodos bastante agresivos de propaganda religiosa. Y, en esta situación, el movimiento ecuménico debería poder aportar su capacidad de seguir profundizando en una espiritualidad verdaderamente reconciliadora.

Y, tal vez, si seguimos en este camino, como diría Joaquim Menacho: «Veremos, por tanto, en el futuro próximo cómo encontrar un camino de vida a través de los retos de la historia. Veremos cómo sabemos organizar colectivamente una forma de trabajar sin expoliar, de consumir sin depredar. Haciendo eso seguramente descubriremos maneras de vivir más humanas»³.

CONCLUSIÓN

¿Qué significa «espiritualidad»? Tal vez deberíamos haber empezado por definirla, porque estoy segura de que no hay un consenso acerca de su significado.

Por regla general, «espiritualidad» se identifica con algo místico, desencarnado, que no tiene nada que ver con la vida cotidiana. Sin embargo, y en la segunda acepción de la definición de la palabra espíritu en el diccionario de la

³ MENACHO, Joaquim. «El repte de la terra, ecologia i justícia en el s. XXI». *Cristianisme i Justícia*, nº. 89, Barcelona, abril 1999.

RAE se nos aclara que es «Vigor natural y virtud que alienta y fortifica el cuerpo para obrar.» Y creo firmemente que la verdadera espiritualidad, o es real en el más amplio sentido de la palabra, o no es tal.

¿Es la espiritualidad ecuménica un ejemplo de realidad en su práctica? ¿Es la espiritualidad ecuménica defensora de los derechos humanos? En mi opinión, sí. Y espero que esta disertación haya hecho alguna aportación al respecto.

En su trayectoria, el movimiento ecuménico, con el objetivo de conseguir la unidad, ha trabajado intensamente a favor de la diversidad, de la integración, de los derechos sociales y de la reconciliación global. Los obstáculos han sido muchos y lo seguirán siendo, pero la lucha continua porque nos queda mucho trabajo por hacer y, para hacerlo nunca debemos olvidar que Dios es un Dios universal y sus promesas son para todas las familias de la tierra⁴.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Desde una espiritualidad ecuménica, ¿Cómo podemos actualizar la doble experiencia de Pentecostés?
2. ¿En que sentido el concepto, cada vez más interiorizado, de globalización podría hacer peligrar una verdadera integración de las personas?
3. ¿Qué nuevas alternativas ideológicas y prácticas que defiendan y fomenten los derechos humanos se pueden presentar desde la espiritualidad ecuménica ante una situación de profunda crisis global?
4. ¿Qué puede seguir aportando la espiritualidad ecuménica para hacer realidad una reconciliación global?

Joana ORTEGA-RAYA
Miembro de la IEE en Barcelona

⁴ BENEDETTI, Italo. *Lupa Protestante* ([www. Lupaprotestante.com](http://www.Lupaprotestante.com))

ESPIRITUALIDAD E INTERCULTURALIDAD

Es para mí una gran satisfacción haber sido invitado a participar en el *Congreso de Ecumenismo* con el tema de la espiritualidad ecuménica. Quisiera tratar el tema que se me ha encargado, considerando la antropología del diálogo, que contiene una específica espiritualidad, metodología y epistemología que no puede evitar las preguntas de carácter cultural. De esta exposición veremos que en el centro de la espiritualidad existe una dimensión obligatoriamente intercultural que hay que descubrir.

Me he tomado la libertad de ampliar nuestro campo de investigación para incluir tanto la experiencia interreligiosa como la ecuménica.

El Concilio Vaticano II se sitúa en la larga serie de sínodos que han tratado cuestiones relacionadas con la vida de la Iglesia y su misión de anunciar el Evangelio en toda ocasión. Mientras el Concilio transmite la fe de la Iglesia, su finalidad era la de encontrar nuevos y atractivos modos de expresar la fe apostólica recibida y transmitida a través de los siglos, de generación en generación. Éste es el significado de la «tradición viva» de la Iglesia. La enseñanza novedosa del Concilio Vaticano II, en lo que se refiere a la búsqueda de la unidad de los cristianos y para una relación positiva con las otras religiones, está caracterizada por una progresión de nuevos métodos desarrollados por las ciencias humanas, que no suplantán a los métodos teológicos clásicos sino que permite, más bien, la reflexión teológica de los padres conciliares para madurar una nueva y fresca articulación de la verdad, que ha implicado también a los observadores en todo el proceso de este extraordinario acontecimiento, al final del siglo veinte.

En la base de ambos, los éxitos ecuménicos e interreligiosos del Concilio, encontraremos una rica y renovada espiritualidad que ha desafiado a la Iglesia Católica (y a todos los cristianos y a las personas de buena voluntad) a repensar sus relaciones con Dios y entre ellos.

I. INTRODUCCIÓN

Frente a la secularización, es decir, en un contexto en el que los símbolos religiosos no tienen ya ningún significado para la sociedad, el análisis de las ciencias que nosotros estudiamos –religión, antropología y fenomenología– nos ayuda a comprender los presupuestos de la comunicación. El diálogo con las religiones no cristianas es diferente del diálogo inter-cristiano. Hoy existe un modo nuevo de acercarse a la religión y a su papel en la sociedad. Es la persona humana la que es objeto de diálogo y, por esto, tenemos necesidad de suponer un fundamento antropológico.

Antes de examinar el aspecto teológico y ecuménico del diálogo necesitamos tratar brevemente algunos aspectos del fenómeno del diálogo desde los puntos de vista epistemológico y antropológico.

II. LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA – INTER-CULTURAL POR NATURALEZA

Las ciencias humanas (la sociología, la psicología, la antropología) nos ayudan a comprender las mismas dinámicas de lo que nosotros llamamos el diálogo en la esfera humana, incluso antes de que podamos considerar el diálogo a nivel religioso, es decir, a un nivel ya sea espiritual como ecuménico. No nos es posible indagar por completo esta dimensión aquí, porque en estos últimos 50 años se ha producido una gran cantidad de material nuevo en cuanto al método y a la epistemología. Lo que intentaré hacer es presentar algunos puntos importantes que nos puedan ser útiles en la exploración de la naturaleza y exigencias del diálogo teológico hoy.

A lo largo del siglo pasado hemos descubierto el uso inadecuado de las ciencias humanas en el estudio de la religión. Muy a menudo se ha tenido dificultad para distinguir el papel de la persona, de la sociedad y de la cultura en el estudio de la religión. Fue en el contexto de esta dificultad en el que hemos descubierto los límites de los problemas planteados por la racionalidad científica en el estudio de la religión. Anteriores estudios de la religión han tratado de encontrar un denominador común a todas las religiones y a la experiencia religiosa. Hans G. Gadamer ha hablado de la existencia de «prejuicios» y dogmatismos científicos que existían en la metodología de las ciencias racionales. El intento del pasado fue el de definir científicamente las religiones. Esto representa el uso de un *método reductivo*, es decir, el mínimo sobre la

religión. Obviamente este acercamiento se basó en el prejuicio de la religión como simple fenómeno. Este método, por tanto, ignoró la complejidad de los fenómenos religiosos. El anterior modo de acercarse a la religión ha sido el de estudiar la religión estudiando los «objetos de la religión» buscando lo que une a todas las manifestaciones religiosas, una a la otra.

Hacia el final del 1.800 las nuevas teorías ya comenzaban a aparecer como un nuevo modo de acercamiento que se alejaba del estudio de los productos de las religiones hacia un estudio del factor humano. Ya los expertos no estaban interesados exclusivamente en la religión *per se*, sino MÁS BIEN en el «*homo religiosus*», el sujeto religioso. La experiencia religiosa está compuesta de sujetos y de personas y no principalmente de objetos. Era la «persona religiosa» la que llegó a ser el tema de las ciencias de la religión. Se empezó a hablar de *hierofanía*, la manifestación de lo divino y de lo sagrado¹; de «*teofanía*», la manifestación de un Dios personal, y de «*antropofanía*», un concepto útil para expresar la autenticidad inédita de la persona humana, o sea, las manifestaciones de Dios (teofanía) que producen o hacen transparente el modo cómo la persona humana es percibida en estas experiencias, cómo se ha comprendido, particularmente la autenticidad de la persona que ha sido implicada en esta manifestación y encuentro. En otras palabras, en vez de concentrar nuestra atención exclusiva y principalmente en los productos de la religión, hemos empezado a focalizar nuestra atención sobre lo que sucedió cuando el hombre se encontró con lo sagrado, lo divino². Se trata de un encuentro «espiritual» entre dos realidades espirituales: la divina y el espíritu creado.

Obviamente limito mis reflexiones en esta presentación sólo a las religiones monoteístas, donde se puede hablar de revelación y de encuentro con un Dios personal. Hay otras cuestiones que deberían considerarse cuando se estudian otras religiones teístas-plurales que no podemos tratar aquí. En esta interacción las raíces antropológicas de la religión demuestran la capacidad estructural del hombre y de la mujer para relacionarse con una realidad trascendente que define nuevos valores para ellos, los valores espirituales.

¹ Por ejemplo, en el contexto de las hierofanías, para Paul Ricoeur, el símbolo es revelador de la realidad humana y él considera que todo símbolo es, en último término, él mismo, una hierofanía, es decir, una manifestación del vínculo que une la persona a lo santo. Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Philosophie de l'Esprit (París: Aubier, 1960) 330f.

² M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (París: Cerf, 1988).

Esta dimensión religiosa implica a uno para toda su vida entera y no se limita solo a la esfera religiosa y sus actividades (producción de rituales, etc.) Ello implica a toda la persona y al universo de la persona (el individuo, la sociedad, la cultura), así como a su vida personal y a sus responsabilidades. Las ciencias de la religión (y podemos también añadir la liturgia como parte de esta consideración) estudió en el pasado la producción religiosa, ha interpretado literalmente el significado de los objetos en vez de interpretar **el espíritu** que los había producido. Este formalismo religioso ha obstaculizado la comprensión de los contenidos de esta «prehistoria» de los hombres y mujeres.

Este es el motivo por el que la etimología es muy importante para la investigación, por cuanto va dirigida a la particularidad *cultural*, mientras la ciencia busca la base *común* del fenómeno. Por ejemplo, el mito de la creación de Gilgamesh es diferente en Babilonia y en Israel, precisamente porque proviene de una experiencia diversa. Israel ha sido distinto de los otros pueblos porque su Dios habla (los ídolos de ellos tienen boca pero no pueden hablar, etc.). O incluso podemos pensar en la Trinidad y su comprensión diferente en el Islam y en el Cristianismo.

Una regla básica sería que necesitamos, para asentir a las singulares experiencias religiosas, hablar y no comenzar a interpretarlas en base a presupuestos. La atención por el *homo religiosus* nos lleva a un reconocimiento de una nueva metodología científica que debemos aplicar³.

III. EL ACERCAMIENTO INTER-CULTURAL: FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y DISCURSO RELIGIOSO

La modernidad ha producido diferentes nuevos modos de acercarse a la ciencia y a la realidad, a menudo de forma rápida debido a la casi instantánea transmisión/comunicación de las ideas en «tiempo real». Podríamos decir que las teorías del «deconstructuralismo» han sido predominantes en la segunda mitad del siglo pasado, que ha llevado a una gran fragmentación en cuanto que casi todas las normas de continuidad/discontinuidad han sido desmanteladas, algo así como descortezar una cebolla. Una vez que todas las capas de la cebolla han sido separadas ¿qué nos queda? La así llamada «precisión» del lenguaje científico, en menoscabo de sus pretensiones, a menudo ha llevado a una pér-

³ Para algunos aspectos de esta nueva metodología, ver G. GIMONDI, «Il dialogo fra teología e sociología: problematiche, limiti e possibilità», *Antoniano* 57 (1992) 3-38.

dida de significado (y podemos añadir también de la espiritualidad). Lo que fue formulado por un sistema filosófico identificado como «estructuralismo», ha empezado a tener una reacción negativa. Lo que ocurre es que se produce el paso de una ideología científica a nuevos tipos de epistemología. Desde un principio de separación (*pars destruens*), hemos empezado a ver un paso a una dimensión constructiva más positiva de entender la realidad que comprende una *pars constituens*.

Thomas Kuhn ha propuesto una teoría que ha revolucionado el modo científico de pensar con lo que él llamaba un «cambio de paradigma»⁴. Kuhn y otros han propuesto una epistemología que era anárquica, negando a menudo los valores en cualquier método. Lo que se propuso era una red intencional de modo que, tocando una parte de la red, provocaba modificaciones en otra parte de la misma red. Es el principio, si se quiere, de la globalización.

Esto, naturalmente, conlleva una interacción inter-cultural. A mi parecer, uno de los pensadores más importantes del siglo pasado ha sido Paul Ricoeur, que, a diferencia de algunos otros filósofos del lenguaje, ha intentado dar de nuevo una dimensión ontológica a la ciencia de la hermenéutica. Lo que niegan la mayoría de los analistas lingüísticos, Ricoeur lo afirma, es decir, **la verificabilidad del lenguaje religioso**. Esto ha sido posible porque ha comprendido que el lenguaje religioso ha sido significativo y fiable. *Significativo* porque es imposible excluir la vida más allá de la muerte. *Fiable* porque se funda sobre la base de la racional aceptación de testimonios plausibles.

El lenguaje no tiene solamente su significado en la expresión verbal sino que indica la complejidad de la experiencia que se compone de la palabra y de la vida. El lenguaje religioso, oportunamente revalorizado a la luz de una comprobación escatológica, demuestra la racionalidad del creer y, por tanto, de su credibilidad. Se puede discutir sobre esto, un lenguaje basado en la experiencia. En este contexto, la finalidad del diálogo es aclarar la definición de conceptos comunes compartidos. El nuevo acercamiento epistemológico de la religión y el lenguaje religioso sirve también para la comprobación recíproca necesaria en el diálogo.

Obviamente, a estas alturas se plantea la cuestión del significado y, por consiguiente, la cuestión de la interpretación. No somos capaces de interpretar sólo por nosotros mismos porque estamos viviendo en el reino de la intersubjetividad. El significado intersubjetivo no puede ser propiedad de cada persona, porque el significado está enraizado en la práctica social. Ambas ideas de con-

⁴ Cf. T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago, 1968).

vergencia y de consenso son diversas por el significado intersubjetivo. La intersubjetividad es un *proceso constructivo* que permite la apertura a nuevas posibilidades. Por ejemplo, el *conflicto* puede ser constructivo y el consenso podría evitar el conflicto. Para Ricoeur los textos y los contextos son siempre una cuestión de *acontecimiento* (no sólo discurso sino también algo que tiene que ver con la acción). Ambos, textos y contextos, son acontecimientos expresivos. Tras de ellos están todos los tipos de significados que son separados del sujeto.

Para encontrar el significado de un *acontecimiento* (sea en el discurso o en la acción), se debe interpretar. En la interpretación se está rápidamente allí. La interpretación nos hace contemporáneos, normalmente en un modo fresco y nuevo, aunque el texto sea de hace 2000 años. En la interpretación, está la *revelación*, es decir, captar el mundo (del otro) que se abre desde el acontecimiento. La revelación es apropiación, o sea, hacer de aquello que era extraño, algo propio. La cuestión del texto llega a ser sólo mía si me *des-apropio*. ¡Esto es una paradoja! *Des-apropiarse* significa dejar la propia interpretación preferida, por una interpretación más amplia. En otras palabras, lo que pensamos que pueda estar pasando, podría no estar pasando. De este modo, la interpretación tiende un puente, junta, reúne. Un pasaje clásico de la literatura es una composición de textos y acciones frente a la que nos encontramos. Esto nos prueba más bien que nosotros los contextualizamos puesto que tienen posibilidades indeterminadas de interpretación. La prueba de la interpretación es si nos lleva a la revelación⁵. Volveremos sobre estas ideas cuando se trate el diálogo interreligioso.

Con estas breves notas preliminares desde el punto de vista de las ciencias sociales, podemos dirigir nuestra atención al problema del diálogo y a su necesidad en el campo ecuménico e interreligioso.

IV. ESPIRITUALIDAD: NATURALEZA Y LA FINALIDAD DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

En el intento por ilustrar cómo el diálogo forma verdaderamente parte de la interacción humana y, eventualmente, decir que constituye un importante elemento de la naturaleza del «*homo sapiens*», «*homo religiosus*» y «*homo sim-*

⁵ Estas ideas se pueden estudiar en P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations* (París: Seuil, 1969); *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Fort Worth, TX: The Texas Christian University Press, 1976).

bolicus», podemos afirmar que, en el contexto de la cristiandad dividida, el diálogo como elemento principal de la actividad humana se convierte en una parte fundamental de la existencia de la Iglesia. Parte fundamental de la misión confiada a los seguidores de Jesús es la de entrar en un diálogo continuo con el mundo. Se trata de una espiritualidad particular practicada por Jesús y que se la enseña a sus discípulos. La encarnación puede considerarse una dimensión importante del diálogo que Dios estableció con cada uno y con toda la especie humana. El amor de Dios es tan profundo precisamente por esto, por su mundo creado, que ha enviado a su Hijo unigénito para hablar del amor de Dios, no en el «lenguaje de Dios» que no hubiera entendido, sino más bien en nuestra lengua, asumiendo nuestra condición humana. En el centro de este amor, que se encuentra en la plena realización de la misión del Verbo encarnado, está la centralidad de la escucha (cfr Mc 4,3; 12,29). Aquí está implicada la totalidad de la persona humana (oído, mente y corazón) y se manifiesta en la disponibilidad para acoger la Palabra y vivirla (cfr Mt 7,24).

Por una parte, las Escrituras nos presentan a un Dios de la escucha, que promete incluso escuchar las palabras que la humanidad le dirige. «Dios escucha el grito de los pobres y responde». La actualización y realización de este Dios de la escucha se encuentra en Jesús (cfr Jn 11,41). Finalmente, en este proceso dinámico de hablar y escuchar, se descubre la acción del Espíritu Santo que hace a la humanidad capaz de escuchar y hablar y gritar «Abba».

A nivel humano, toda persona crea el diálogo como un medio privilegiado para la creación y desarrollo de la comprensión, del respeto, del amor recíproco, ya sea por los grupos como por los individuos. Por esta razón, el diálogo se ha visto como uno de los principales instrumentos para obtener valores de cualidad en todas las esferas de la sociedad humana (política, economía, social y religiosa). Tanto más es válido para el sector religioso de la actividad humana.

El diálogo existe para acceder a una comprensión más profunda: más que ser comprendido, comprender, más que ser aceptado, aceptar, ser amable y receptivo hacia el otro. La finalidad del diálogo sobre un tema o proyecto es el de avanzar hacia una comunidad de vida y una mayor realización. Esto significa que la reciprocidad es un elemento esencial para el diálogo⁶.

Para que el diálogo se pueda dar, es necesario una reflexión filosófica adecuada. Esto requiere las disciplinas de la epistemología, de la lógica y la lingüística. Esta última es necesaria para garantizar la capacidad de escuchar y

⁶ Cfr. SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, «De natura et conditionibus dialogi», I, 1: *AAS*, 60, 11 (1968) 695-696.

hablar de modo inteligible. En la base del diálogo está el deseo de «ser comprendido». Este deseo es tan necesario cuanto sea la capacidad de expresar las propias posiciones y las de la propia tradición eclesial de manera clara y con precisión. Puesto que el *Directorio para la aplicación de las Normas sobre el Ecumenismo* (1993) dice: «Traten de comprender las raíces de tales diferencias y valorar en qué medida constituyen un real obstáculo para una fe común»⁷, para llevarlo a cabo, son necesarios los instrumentos científicos como, por ejemplo, la filosofía, las ciencias humanas, la teología y las ciencias eclesiásticas, las cuales representan una realidad inter-cultural.

Cuando se habla de diálogo ecuménico entre los cristianos, somos conscientes de que hay exigencias y objetivos a seguir. Los cristianos deben aprender a crecer juntos compartiendo la realidad de Cristo y de su Iglesia.

De este modo podemos discernir los elementos comunes en sus diferentes modos de ir al encuentro del misterio revelado y traducir en pensamiento, la vida y el testimonio. Los cristianos en diálogo deben aprender a dar un testimonio común de la misión de Jesucristo encomendada a su Iglesia para que el mundo crea. Desde el momento que el mundo plantea las mismas preguntas a todas las iglesias, en el escuchar y comprender juntos a través del diálogo, del que tienen necesidad para buscar una respuesta común juntos, de tal manera que el Señor y su Espíritu las esperan para servir al mundo, sobre todo allí donde el Evangelio aún no ha sido predicado⁸.

Las iglesias se encuentran ante las mismas preguntas que proceden de su vida interna. Estas preguntas se refieren a los laicos, el ministerio, la liturgia, la catequesis, la familia cristiana, etc. ¿No es el Espíritu Santo el que incita a los cristianos a responder juntos a estas exigencias? Si la respuesta a esta pregunta es «sí», entonces estamos ante una espiritualidad particular para el movimiento ecuménico.

Así se comprende que el diálogo ecuménico no se limita a un nivel académico o puramente intelectual, sino que quiere alcanzar una comunión más plena entre las comunidades cristianas, un servicio común al Evangelio, una colaboración más estrecha en el plano del pensamiento y de la acción. Sirve para transformar la mentalidad, el modo de actuar, la vida cotidiana de estas comunidades.

⁷ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y las normas sobre el ecumenismo*, publicado por el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos con la expresa aprobación del Papa Juan Pablo II el 25 de marzo de 1993 (Ciudad del Vaticano: Vatican Press, 1993) (en lo sucesivo *Directorio ecuménico*), n. 172.

⁸ Cf. *Ad gentes*, 15, § 4; 29, § 4.

El diálogo, por tanto, mira a la preparación del modo de su unidad en la fe en medio de la iglesia, una y visible. Por tanto: «para que poco a poco por esta vía, superados todos los obstáculos que impiden la perfecta comunión eclesial, todos los cristianos se congreguen en una única celebración de la Eucaristía, en orden a la unidad de la una y única Iglesia, a la unidad que Cristo dio a su Iglesia desde un principio, y que creemos subsiste indefectible en la Iglesia católica como algo que nunca puede perder y que continuará hasta el fin de los siglos»⁹.

La importancia del diálogo para la Iglesia católica es evidente por la variada colaboración ecuménica en la que la Iglesia está comprometida desde el Concilio Vaticano II.

La intensificación de la experiencia del diálogo ha comenzado a dar sus frutos, como lo ha recogido el *Directorio ecuménico*: «El diálogo ecuménico permite a los miembros de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales conocerse el uno al otro, el identificar las cuestiones de fe y de la práctica que los une y los puntos en los que se distinguen»¹⁰. Otro ejemplo de este progreso se nota en el trabajo del cardenal Kasper: *Recoger los frutos*¹¹.

V. ESPIRITUALIDAD E INTER-CULTURALIDAD: EL DIÁLOGO TEOLÓGICO

Todos los documentos del Vaticano II han puesto el acento en la importancia del diálogo. El Concilio ha advertido que «Nada es más extraño al espíritu del ecumenismo como un falso irenismo, en el que la pureza de la doctrina católica sufra pérdidas y su genuino y cierto significado sea ofuscado»¹². La unidad no puede ser el fruto de un compromiso, sino que debe ser estudiada en un diálogo con los otros cristianos, fundada sobre el amor a la verdad, profunda humildad y caridad cristiana¹³.

Por tanto, el diálogo teológico implica, ya sea el hecho de escuchar y explicar como el de intentar comprender y ser comprendido, de ser fiel a sí mismo y confiando en lo que los otros tienen que decir. ¡No puede haber un orden

⁹ *Unitatis redintegratio*, 4.

¹⁰ *Directorio ecuménico...*, n.172.

¹¹ Con el subtítulo: Aspectos fundamentales de la fe cristiana en diálogo ecuménico (Londres / Nueva York: Continuum, 2009).

¹² *Unitatis Redintegratio*, 11.

¹³ JUAN PABLO II, *Ut unum sint en Comisión para el Ecumenismo* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1995), n. 36

del día escondido! Ya sea el Concilio como el Papa Juan Pablo II ha subrayado que «al mismo tiempo éste [el Concilio] pide que el modo y el método de enunciar la fe católica no debería ser un obstáculo para el diálogo con nuestros hermanos y hermanas»¹⁴. Se debería ser consciente del modo de pensar y de la experiencia histórica concreta de la otra parte.

En el perseguir el diálogo teológico, existen algunos principios indicados por el Concilio y presentados en el *Directorio ecuménico*, además de ser confirmados en la encíclica *Ut unum sint*. Estos son de vital importancia para el éxito de un importante campo de la actividad ecuménica.

El primero de estos principios está descrito en el decreto *Unitatis Redintegratio*: «Al confrontar las doctrinas no olviden que hay un orden o «jerarquía» de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana. De esta forma se preparará el camino por donde todos se estimulen a proseguir con esta fraterna emulación hacia un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las incalculables riquezas de Cristo (Cf. *Ef.*, 3,8)»¹⁵.

Podemos también considerar un segundo principio de gran importancia para el diálogo, o sea, la distinción entre el depósito de la fe y la formulación de la doctrina. Los diversos modos de expresar una doctrina pueden corresponder sencillamente a diferentes palabras para expresar el mismo concepto. Juan Pablo II escribió en relación a una propuesta: «Las polémicas y controversias intolerantes han transformado en afirmaciones incompatibles lo que era verdaderamente el resultado de dos modos diversos de mirar la misma realidad. Hoy tenemos necesidad de encontrar la fórmula que, captando la realidad en su integridad, nos permitirá ir más allá de la lecturas parciales y eliminar falsas interpretaciones»¹⁶.

Un tercer principio es el expresado por el Papa en la siguiente declaración: «Este camino hacia la unidad visible y suficiente en la comunión de la única Iglesia querida por Cristo, exige todavía un trabajo paciente y decidido. En este proceso o se debe imponer ningún peso más allá de lo que es estrictamente necesario (Hech. 15,28)»¹⁷.

Unidad no significa uniformidad, hay espacio para una legítima diversidad.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Unitatis Redintegratio*, n. 11; cf. también el *Directorio ecuménico*, n. 176 y *Ut unum sint*, n. 37

¹⁶ *Ut unum sint*, n. 38.

¹⁷ *Ibid.*, n. 78.

VI. RECEPCIÓN DE LOS RESULTADOS DEL DIÁLOGO

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha entrado en un serio diálogo teológico con los representantes de las principales iglesias y comunidades eclesiales. Ya se han publicado una serie de declaraciones concordadas, pero relativamente pocas de éstas han sido examinadas y recibidas por las Iglesias en cuestión.

Existe una conciencia creciente de que se debe hacer mucho más por parte de la autoridad eclesiástica para promover su difusión, el estudio y la recepción final de los resultados del diálogo.

En su encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II se centra la atención en lo que él llama «esta nueva tarea». Los resultados del diálogo no pueden simplemente quedar en declaraciones de comisión bilateral, sino que «debe llegar a ser patrimonio común». Dado que estamos tratando una cuestión de fe, es necesario un consenso universal que «se extienda a los obispos y a los fieles laicos, los cuales han recibido la unción del Espíritu Santo. Es el mismo Espíritu que asiste al Magisterio y suscita el «*sensus fidei*»¹⁸. El Papa describe el proceso del análisis de los resultados y cómo hay que someterlo a prueba bajo la luz de la Tradición apostólica con estas palabras: «Este proceso, que debe hacerse con prudencia y actitud de fe, es animado por el Espíritu Santo. Para que tenga un resultado favorable, es necesario que sus aportaciones sean divulgadas oportunamente por personas competentes. A este respecto, es de gran importancia la contribución que los teólogos y las facultades de teología están llamados a dar en razón de su carisma en la Iglesia. Además es claro que las comisiones ecuménicas tienen, en este sentido, responsabilidades y cometidos muy singulares».

Todo el proceso es seguido y ayudado por los Obispos y la Santa Sede. La autoridad docente tiene la responsabilidad de expresar el juicio definitivo.

En todo esto, será de gran ayuda atenerse metodológicamente a la distinción entre el depósito de la fe y la formulación con que se expresa, como recomendaba el Papa Juan XXIII en el discurso pronunciado en la apertura del Concilio Vaticano II¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, n. 80.

¹⁹ *Ibid.*, n. 81

VII. EL DIÁLOGO COMO UN «VIAJE DE ESTUDIOS» - UN 'CASE STUDY'

Ha habido muchos viajes a los campos de concentración por parte de grupos de hebreos y cristianos juntos. Este tipo de viaje puede describirse como un 'viaje para aprender'. Aprender porque ambos estábamos desaprendiendo algunas cosas sobre el otro, y al mismo tiempo, aprender o quizás volver a aprender algunas cosas que, o eran nuevas, o habían sido olvidadas. En el centro de este viaje permanece aún la terrible experiencia de la *Shoah*. Como ha sido subrayado por los que han tenido esta experiencia, éste es un buen ejemplo de qué tipo de enseñanza debe hacerse y qué tipo de viaje debe hacerse.

Durante muchos decenios del siglo pasado, la experiencia del Holocausto era como una sombra negra, amenazadora, suspendida sobre las generaciones de hombres y mujeres que habían sobrevivido, que eran la memoria viva. Para otros, fue un acontecimiento histórico que había sido blanqueado y, por desgracia, en algunos casos, estructurado orgánicamente en teorías que, desde cualquier standard de hoy, se hubiera etiquetado como locos, demoníacos o el mal. Obviamente la memoria de la Shoah se ha mantenido viva en la familia hebrea de una manera distinta y desde una perspectiva diversa de la que tienen los no hebreos.

El hecho desagradable es que no se daba ningún intercambio entre los dos modos de presentar el acontecimiento histórico por parte de las dos comunidades. Y de esta forma, cada uno contaba la historia tal como *él* la veía y desde *su* punto de vista. En el contar esta historia, frecuentemente no había lugar para el otro, porque se trata de *mí* y no del otro.

Solamente hacia final del siglo pasado, en un «viaje de estudio» fue cuando comenzó a suceder. Yo lo llamo un viaje porque era un moverse de un lugar a otro, ya sea en el sentido físico del término como en el espiritual y antropológico. Todavía es muy pronto como para describir esto como un diálogo, porque en muchos aspectos no existía aún un intercambio entre dos partes o personas, puesto que sólo estaba representada una parte de la experiencia. Ha sido sólo gradualmente cuando ambas partes comenzaron a darse cuenta de que la memoria de la *Shoah* tuvo otros aspectos, otros actores que tuvieron la misma experiencia. Debemos estar atentos a no afirmar que la experiencia ha sido la misma para ambas partes, en cuanto que esto equivaldría a una distorsión de la realidad y de la verdad de lo que sucedió, sino más bien para comprender que había una solidaridad en el pecado de lo que sucedió aunque si la percepción de lo que sucedió es diversa. Lo que la experiencia de diálogo, como un viaje

de aprendizaje prueba, es que ninguna persona o ningún grupo posee toda la experiencia o la memoria.

Lo que es esencial es que en este diálogo, a cada uno se le permite compartir su parte de la memoria de la historia y, a su vez, permite ser completado por el otro. Juntos, y sólo entonces, tendremos toda la historia como parte de nuestra memoria colectiva.

Además, este viaje de aprendizaje también nos permite reservar un espacio para el dolor del pasado. Se creará un espacio para el perdón. Se requerirá la reconciliación en el sentido de encontrar *shalom* nuevamente en nuestras relaciones. Para que esto ocurra hay una urgente necesidad de una sanación (¡esto no significa una cancelación!) de la memoria.

VIII. PROFUNDIZAR LA ESPIRITUALIDAD: SANACIÓN DE LA MEMORIA

Llegados a este punto, tenemos necesidad de plantear la cuestión de la sanación de la memoria. Muy a menudo se vuelve a dar con la piedra de tropiezo colocada por la obscuridad de nuestro pasado, de nuestras memorias históricas.

Quizás sea útil hacer referencia aquí volviendo al filósofo Paul Ricoeur. Él ofrece algunas ideas muy interesantes en un ensayo preparado para el Parlamento europeo en el proceso de la unidad de Europa. Él habla de la necesidad de alcanzar la verdadera memoria de la humanidad y buscar su curación²⁰. Es en el contexto del futuro de Europa en el que él plantea la cuestión de la incapacidad de los pueblos para ir más allá de su pasado. Es inútil decir que no propongo olvidar o borrar nuestro pasado. Este sería irresponsable desde el momento que siempre aprendemos de nuestro pasado. Sin embargo, las peligrosas heridas que hay en nuestra memoria en cierto modo deben ser curadas. En la tradición judeocristiana, no podemos renunciar a nuestra memoria porque es allí donde encontramos a Dios.

Pero ¿cómo podemos encontrar a Dios allí si no es a través de nuestras propias historias? Es justamente aquí donde nace el problema. Cuando se cuentan nuestras historias frecuentemente se hace con una memoria selectiva. Es decir, contamos las cosas que queremos subrayar o que apoyarán nuestros propios puntos de vista o, incluso, nos sitúan en una posición más favorable. Lo

²⁰ Paul RICOEUR, «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», en: P. KOSLOWSKI (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen tâche culturelle et économique* (París: Cerf, 1992) 107-116.

que se ha establecido es una «*identidad narrativa*» de los que están implicados en la historia. Por ejemplo, resulta fácil denigrar a uno u otro según quién esté contando la historia. La secuencia de los acontecimientos puede ser reordenada y, por tanto, dar un vuelco distinto o, como se dice en la jerga periodística, un diverso «*spin*» del otro que cuenta la misma historia. Este efecto se define como una «*identidad móvil*». Entonces ¿qué es lo que sucede cuando «la identidad narrativa participa en la movilidad del relato y en su dialéctica de orden y desorden?»²¹. Esto es lo que hacemos cuando contamos la historia de los otros y porque tenemos diversas versiones del mismo acontecimiento contado.

Ricoeur explica: «Si cada uno recibe una cierta identidad narrativa de las historias que se cuentan de ellos o qué dicen de sí mismos, esta identidad está mezclada con la de los otros de tal manera que generan historias en un segundo nivel que, a su vez, son intersecciones entre diversas historias»²².

En otras palabras, toda historia de un individuo o de una religión es al mismo tiempo un segmento de la historia de la vida de otro. Lo que entonces debe hacer en el contexto de la reconciliación o del intercambio de memorias, es traducir con imaginación y simpatía la historia del otro. Las identificaciones móviles contribuyen a la re-configuración de nuestro pasado y del pasado de los otros a través de una re-modelación constante de las historias que nos hablan de nosotros mismos y de los demás²³. Lo que es necesario como primer paso de un diálogo, es el inicio de un re-decir nuestras historias *juntos*. En este proceso, las palabras por sí solas no serán suficientes, porque no es por la composición de «nuevas historias» que se curarán las heridas del pasado y las correcciones de los errores de percepción, enmendados, sino más bien por el perdón concedido. Este es quizás el aspecto más vigoroso de esta «puesta en práctica». Ricoeur ve la importancia de la tradición en este asunto complicado. Lo que él entiende por «tradición es la transmisión de cosas dichas, de creencias profesadas, de normas asumidas y cosas por el estilo. Sin embargo, una tal transmisión es sólo viva si la tradición retiene al otro como partner de la pareja que se forma con la innovación»²⁴. Esta innovación es la parte indispensable de la dinámica que libera el futuro de la tradición. Para nosotros, no podemos simplemente repetir lo que hemos recibido (¡para no traicionar lo que hemos reci-

²¹ *Ibid.*, 110 («la identidad narrativa participa e la movilidad del relato, en su dialéctica de orden y de desorden»).

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 112.

bido!), sino que debemos constantemente reinterpretar lo que hemos recibido para nuestra generación y la siguiente.

Este es el modo en que la tradición se hace inteligible. Otro elemento que es necesario en todo este proceso, es la necesidad de emprender actos de arrepentimiento (*teshuvá*) que llevan a la gracia o al perdón.

IX. EL ARREPENTIMIENTO, LA CONVERSIÓN, EL PERDÓN

La sanación de la memoria pasa a través de un proceso que termina con el perdón. Ricoeur habla de un modelo de perdón como algo fundamental para la sanación de las memorias. En el centro de la promesa de la alianza hecha con Israel está el ofrecimiento del perdón. En el corazón del Evangelio está la petición de perdón. Partiendo de este punto de vista, Ricoeur entiende el modelo del perdón como un modo nuevo de revisar el pasado y, a través de él, incluso la identidad narrativa de cada uno. Viendo estas historias personales, historias pasadas entrelazadas, es también un modo de ver que estas historias deben ser contadas juntas. Aquí es donde podemos ver el fruto real de un intercambio o una purificación de la memoria que se despliega.

Ricoeur afirma que *«le pardon est aussi une forme spécifique de cette révision mutuelle, dont la délivrance des promesses non tenues du passé est l'effet le plus précieux»*²⁵. Lo que estoy sugiriendo aquí no es borrar el pasado, sino más bien un ir más allá de aquellas cosas que tienden a perpetuar un estado de alienación (y, por tanto, a no crear un espacio para el otro). En este sentido, entonces, se puede hablar de cambiar nuestro futuro *común*.

Permitidme que cite extensamente la intuición de Ricoeur. Escribe: «El intercambio de memorias requeridas por nuestro (...) modelo, exige, según este nuevo modelo [de perdón], el intercambio de la memoria del sufrimiento infligido y experimentado. Ahora bien, este intercambio requiere más la fantasía y la simpatía que he evocado anteriormente. Más que nada, tiene algo que ver con el perdón, en la medida en que el perdón consiste en el “*liberar la deuda*”...».

Y continúa afirmando que: «El poder ‘poético’ [del perdón] consiste en la liberación o la ruptura [*briser*] de la ley de la irreversibilidad del tiempo, cambiando, si no el pasado, como un conjunto de cosas que sucedieron, al menos su significado para los hombres y mujeres del presente. A tal fin, eliminando el peso de la culpa que paraliza la relación entre los hombres [y mujeres] que ac-

²⁵ *Ibid*, 113: «El perdón es también una forma específica de esta revisión recíproca de la que el rescate de promesas no mantenidas en el pasado, es un efecto muy precioso».

túan y sufren en la propia historia. El perdón *no abole* la deuda porque somos y permanecemos herederos del pasado, pero quita el sufrimiento de la deuda (*il lève la peine de la dette*)»²⁶.

En sus reflexiones durante la cuarta jornada europea de la cultura hebrea, el Cardenal Walter Kasper ha puesto de relieve que «sobre todo, por lo que respecta al antisemitismo y a la *Shoah*, nosotros [es decir, la Iglesia] podemos justamente hablar de la necesidad de hacer actos de arrepentimiento (*teshuvà*), que terminen en actos ejemplares y concretos que, ‘en cuanto miembros de la Iglesia, estamos vinculados tanto a los pecados como a los méritos de todos sus hijos (*We Remember: A Reflection on the Shoah*, n. V). Este es el modo en el que debemos interpretar los gestos del Papa Juan Pablo II realizados el 12 de marzo del 2000, y confirmados el 26 de marzo en Jerusalén, en el Muro Occidental del Templo, o del Llanto»²⁷.

Un ejemplo reciente de esto entre cristianos era el significado de la devolución al Patriarca de Constantinopla de las reliquias de dos de los más importantes hombres santos para los ortodoxos. Este gesto no borra el pasado, pero nos ha permitido contar la historia de cómo estos objetos preciosos han vuelto allí donde se encontraban. Ha sido un momento para confrontar nuestra historia occidental con los ortodoxos que ha permitido a cada parte relatar sus recuerdos de los acontecimientos y para verificar dónde reside la verdad en relación a esta página de su historia común. Esto ha sido posible solamente después de años de diálogo difícil y con la posibilidad de abrir un espacio al otro, aunque sea tan pequeño. Lo que simboliza este acontecimiento histórico es la posibilidad en la que ambas partes del diálogo pueden ser fieles a su memoria sin falsear el recuerdo del otro.

Este es uno de los temas centrales del tipo de diálogo teológico que tenemos necesidad de entablar entre cristianos y no cristianos, por lo que pedimos: ¿cómo puedo ser fiel a mi fe sin ser un falso para la vuestra? Esta pregunta me lleva ahora hacia mi conclusión.

X. CONCLUSIÓN

En esta breve exposición, espero haber sido capaz de estimular algunas ideas sobre la relación entre espiritualidad e interculturalidad, por lo que respecta a

²⁶ *Ibid.*, 113f.

²⁷ Walter KASPER, «Anti-Semitism: A Wound to be Healed», *L'Osservatore Romano*, English Edition, n. 40 (1.10.2003) 6.

los requisitos de la espiritualidad del diálogo, en general, y también respecto al hecho de que cada cultura tiene sus exigencias. Tengo claro que los que están comprometidos en el ecumenismo (como también en el diálogo interreligioso) tienen la obligación de una preparación seria y completa. El campo de la actividad ecuménica exige una preparación multidisciplinar, además de hombres y mujeres con la capacidad de ser abiertos y de proceder junto a los otros por el camino que conduce a una escucha recíproca y al diálogo en el respeto de los otros, pero aún más en el respeto a la verdad.

Quisiera sencillamente expresar algunas ideas que se refieren al contexto de la escena interreligiosa de hoy y lo que es urgente en la Iglesia para ser capaz de afrontar las cuestiones que surgen en estos planteamientos.

Ante todo, debemos darnos cuenta de que el contexto interreligioso como el ecuménico es un contexto pluri-cultural. En este ámbito, tenemos una necesidad urgente de definir los fundamentos de las relaciones «Yo-otro», y de subrayar la necesidad de relacionarse con el otro abandonando la hostilidad de modo que se llega a la hospitalidad fundada en la caridad.

La identidad católica es importante en el diálogo interreligioso para comprender el camino que la Iglesia ha realizado ya abriéndose al diálogo, caminando junto con las demás religiones. Los cristianos necesitan recordar que es el amor de Cristo el que exhorta a la Iglesia a tratar de llegar a todo ser humano, sin distinción.

En una sociedad multicultural y multirreligiosa, es indispensable conocer la identidad del otro y dialogar sobre todo aquello que es común a nosotros.

Esto significa crear un espacio para el otro y preparar una nueva fase de la historia que permita escribir juntos la historia y la construcción de un mundo a la medida de la persona humana.

Necesitamos empezar con actos de arrepentimiento (*teshuvá*) que nos lleven al perdón. He sugerido con Ricoeur que el modelo del perdón es fundamental para una sanación de las memorias:

- Se trata de un nuevo modo de visitar el pasado
- Es mediante el perdón cómo se crea una identidad narrativa para cada uno
- Es un intercambio de memorias de sufrimiento infligido y experimentado que toca la imaginación y, finalmente, lleva a un nivel de perdón que consiste en «no hacer caso de la deuda».

Esto rompe la ley de la «irreversibilidad del tiempo», en cuanto aparta el peso de culpabilidad que paraliza las relaciones de los hombres y mujeres en

su propia historia. Debemos recordar que esto no abole la deuda, sino que quita el castigo por causa de la deuda.

Quizás el más grande desafío para la Iglesia hoy sea la necesidad de educar al clero que, a su vez, formarán a los fieles sobre el modo de ilustrar la ignorancia que tenemos del otro. Esta ignorancia genera miedo del otro que degenera, al fin, en encontrar el modo de «eliminar» al otro. Esta formación se puede hacer examinando los textos de las historias y la catequesis que escribimos sobre la liturgia y la predicación que están, a menudo, llenas de prejuicios.

Tenemos una necesidad urgente de estudiar los textos sagrados de las otras religiones, comenzando por las Escrituras hebreas, los textos de Qumrán y las tradiciones que nacen de éstos. Este es el principio de la comprensión y la difuminación del miedo causado por la ignorancia. Cuando digo «nosotros», incluye a todos, sean cristianos o no. Éste es el viaje espiritual que cada cual tiene necesidad de emprender para profundizar la propia identidad espiritual, pero también para recibir los dones de la espiritualidad del otro.

Finalmente, *Nostra Aetate*, 3, anima a la tutela y promoción de la paz, la libertad, la justicia social y los valores morales. Desde el punto de vista cristiano, ésta es, en realidad, la realización de la tarea encomendada a la comunidad cristiana de superar el espíritu del mundo, viviendo el espíritu de las Bienaventuranzas de Jesús.

Giacomo PUGLISI, SA

Centro Pro Unione, Roma

ESPIRITUALIDAD Y ECUMENISMO EN PERSPECTIVA DE FUTURO

1. PRECISIONES

Durante este V Congreso de ecumenismo celebrado en Madrid los días 28, 29 y 30 de septiembre de 2012, bajo el lema general «hacia una espiritualidad ecuménica comprometida», hemos escuchado conferencias sobre la oración y la espiritualidad, sobre la defensa de los Derechos Humanos, sobre el testimonio de personas comprometidas con el movimiento ecuménico (P. Couturier, D. Julián, Patriarca Atenágoras, Arzobispo Ramsey) y sobre la «inter-culturalidad».

Esta lista de diversos temas, unidos bajo el título genérico de «espiritualidad y ecumenismo», podría sugerir la posibilidad de hablar por separado sobre «espiritualidad» y sobre «ecumenismo». Al contrario, todos estos temas tratados por separado constituyen una unidad de fondo, es decir, constituyen una forma de vivir la fe cristiana, la vida eclesial, la espiritualidad y la misma ética, como un todo llamado «espiritualidad ecuménica». Así pues, vivir la espiritualidad, la dimensión ética (derechos humanos), el testimonio ecuménico vivo y la misma inter-culturalidad constituye el entramado completo de lo que podemos llamar «espiritualidad ecuménica».

Al afirmar que esta espiritualidad debe ser «comprometida», es porque constatamos que la «espiritualidad ecuménica» forma parte constitutiva de la misma misión de la Iglesia. Si el ecumenismo comporta la aceptación de un compromiso «*irreversible*» (Juan Pablo II en *Ut unum sint* n. 3), es porque implica también la totalidad de la Iglesia, es decir, el pasado, presente y futuro de la Iglesia universal; el conjunto del pueblo de Dios (fieles todos: jerarquía, teólogos, religiosos y laicos) y totalidad de las iglesias locales, tanto de Occidente como de Oriente.

No pretendo en estas breves consideraciones plantear los típicos temas de la teología ecuménica «en perspectiva de futuro». Para ello remito al lector al

espléndido libro de WALTER KASPER: *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el dialogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander, 2010, que resume la situación actual en cuatro grandes capítulos:

1. Los fundamentos de nuestra fe común: Jesucristo y la Santísima Trinidad
2. Salvación, Justificación, Santificación
3. La Iglesia: la naturaleza y la misión de la Iglesia; la fuente de la autoridad en la Iglesia; Escritura y Tradición; el ministerio en la Iglesia (ordenado, episcopal, primado universal)
4. Los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía

Por último, en estas «precisiones» preliminares quisiera insistir en tres ideas transversales, porque condicionan la totalidad del movimiento ecuménico actual: 1. Urgir el proceso de recepción de los diversos avances presentados en los documentos del diálogo inter-confesional; 2. Revalorizar todo lo que ya nos une entre las diversas Confesiones cristianas; 3. Vivir la «espiritualidad ecuménica» a nivel local, es decir, a nivel diocesano y parroquial.

Estas «tres ideas» formulan tres urgencias muy serias que condicionan la vitalidad y el futuro del movimiento ecuménico actual.

2. URGENCIAS PARA EL FUTURO

Quiero proponer a vuestra reflexión dos temas que condicionan hoy día, no solo nuestro modo de vivir, sino también el sentido y el fundamento de nuestra fe. Me refiero a dos temas universales y, por lo tanto, dos temas esencialmente globales, es decir, ecuménicos: la integridad de la Creación (la ecología) y el diálogo inter-religioso.

I. El problema ecológico: la integridad de la Creación

No puedo presentar la historia de los orígenes de la conciencia ecológica en el movimiento ecuménico ni, mucho menos, reproducir el proceso de reflexión que ha tenido lugar durante estos últimos años. Sólo señalaré algunos momentos privilegiados para recuerdo de nuestra memoria.

a. El Comité Central del CEI (Canterbury 1969) decide iniciar un estudio sobre *«el futuro del hombre y de la sociedad en un mundo basado en la ciencia*

y en la tecnología», que culmina en la conferencia de Iglesia y Sociedad del 20 al 26 de junio de 1971 sobre este tema. Aquí, dos libros son importantes para el nacimiento de la conciencia ecológica: *Small is beautiful (Lo pequeño es hermoso)* de E.F. Schumacher y *The limits to growth (Los límites del crecimiento)*, primer informe del Club de Roma.

El primer paso realmente importante para la concienciación ecológica de las Iglesia se concreta en la Quinta Asamblea Mundial del CEI, celebrada en Nairobi el año 1975.

Aquí, la conferencia de Charles Birch sobre «*Creación, tecnología y supervivencia humana*» (cfr. *The Ecumenical Review* 28 (1976) 66-79) es contundente: «En el modo en que vivimos en tierra hoy día hay algo esencialmente equivocado» (p.77); «la prosecución de un paraíso ilusorio lleva a la catástrofe ecológica» (p. 73). Se señalan dos consecuencias importantes: 1. que existe una conexión entre la justicia humana y la renovación de la tierra y entre la injusticia humana y el deterioro del medio ambiente y 2. Que existe una conexión entre nuestra imagen de la naturaleza y el modo cómo manipulamos a la naturaleza.

En fin, señala Birch, existe otra visión del mundo y es la visión «sacramental», que acentúa el valor intrínseco de cada creatura por ella misma y la relación de dependencia de todas las entidades existentes. Es la «*ecología de Dios*» (p. 79).

Los textos de la Asamblea de Nairobi-1975 tienen un interés casi profético, leídos desde nuestra situación del año 2012:

«Es una opinión considerada por muchos científicos y tecnólogos que el mundo se encuentra en una carrera catastrófica que lleva a un hambre masiva, a un agotamiento global de los recursos y a un deterioro global del medio ambiente.

La responsabilidad a la que ahora la humanidad se ve confrontada es hacer una transición deliberada hacia una sociedad globalmente sostenible, en la que la ciencia y la tecnología se movilice para satisfacer las necesidades físicas y espirituales básicas del pueblo, para minimizar los sufrimientos humanos y para crear un medio ambiente que pueda mantener una decente calidad de vida para todo el mundo. Esto implicará una radical transformación de la civilización, nuevas tecnologías y nuevos sistemas económicos y políticos a escala mundial» (Sección sexta, II. Responsabilidad social en la era tecnológica, n. 18).

El ideal, como puede verse, es crear la transición hacia «una sociedad globalmente sostenible»: «*towards a sustainable global society*».

b. El siguiente paso en esta reflexión social y ecológica está en la búsqueda de «una sociedad justa, sostenible, fundada en la participación».

Esta nueva propuesta viene de la segunda conferencia mundial de «Iglesia y sociedad», celebrada en el Instituto Tecnológico de Massachusettss, con el ambicioso tema «la contribución de la fe, la ciencia y la tecnología en la lucha por una sociedad justa, sostenible, fundada en la participación».

El proceso de este estudio es largo y culmina en el congreso de 1980 sobre «*Fe, Ciencia y Futuro*» (descripción de este proceso en VALL, HECTOR: *A la búsqueda de una nueva sociedad*, Soc. de Educación Atenas, Madrid, 1997, pp. 109-118).

Algunas citas pueden concienciarnos sobre la gravedad de la situación a la que todos estamos confrontados:

«*Constatamos,*

- *la singularidad de nuestra situación histórica. La raza humana jamás se ha enfrentado con las oportunidades específicas, las responsabilidades y los peligros que nuestra generación afronta»;*
- *que «la obscuridad de las armas de aniquilación de masas está aún con nosotros»;*
- *la increíble potencia del «complejo burocrático-científico-industrial-militar»;*
- *El problema actual es el problema de la humanidad, el problema de salvar el individuo humano de la desintegración» (O.c., p. 113 s.).*

c. «La justicia, la paz y la integridad de la Creación»

Después de varias consultas ecuménicas sobre militarismo, carrera de armamentos/desarme y desarrollo se reúne en Amsterdam (del 23 al 27 de noviembre de 1981) una conferencia sobre el desarme nuclear. El libro-estudio sobre la amenaza nuclear, *¡Antes de que sea demasiado tarde!*, es aceptado por el Comité Central en Ginebra (18-28 de julio de 1982).

El 24 de julio de 1983 se reúne en Vancouver la VI Asamblea General del CEI sobre la defensa de la vida amenazada. El lema de la Asamblea es significativo: «*Jesucristo, vida del mundo*».

Tres decisiones tienen gran importancia para el futuro:

1. *«Creemos que ha llegado el momento de que las Iglesias declaren de manera inequívoca que la producción, el despliegue y el uso de las armas nucleares constituyen un crimen contra la humanidad y que tales actividades deben condenarse por motivos éticos y teológicos» (O.c., p. 126).*

2. La aceptación de la «*declaración sobre la paz y la justicia*» (texto íntegro en Apéndice I de la Asamblea).
3. Aceptación de la prioridad número cinco: «*Una de las prioridades del programa del CEI debería ser la de invitar a las Iglesias miembro a iniciar un proceso conciliar de compromiso mutuo (Alianza, Covenant), a favor de la justicia, de la paz de la integridad de la Creación*» (O.c., p. 131).

d. La conclusión de este proceso conciliar de compromiso mutuo tendrá lugar con la Convocatoria Mundial de Seul, 1990. Pero la preparación de todas las Iglesias Europeas, católicas (CEEE), ortodoxas y evangélicas (KEK), se hará durante la Primera Asamblea Ecuménica Europea (Basilea, 1989): «*Justicia y paz se abrazarán*».

Esta Asamblea ecuménica de todas las Iglesias europeas, primera desde la Reforma, tiene un profundo y definitivo significado para la aceptación de la ecología como tema de reflexión teológica de las Iglesias.

Así, después de presentar los desafíos a los que nos enfrentamos (amenazas para justicia, amenazas para la paz y amenazas para el medio ambiente), el documento de Basilea señala que entre las causas más profundas de la crisis actual están el orgullo y «la arrogancia que sobrevalora el papel del ser humano respecto a la vida» (n. 19). Después, la descripción de la fe que confesamos (la paz, la justicia, la creación) ofrece el fundamento teológico del capítulo IV sobre de la confesión del pecado y conversión a Dios (Metanoia).

Convertirse supone reconocer los fallos individuales y colectivos y, sobre todo, cambiar el corazón, las actitudes y las mentalidades. «Nuestra conversión a Dios exige que nos volvamos activamente hacia su justicia, que abracemos su shalom, que vivamos en armonía con toda su creación» (n. 45).

En fin, «*creemos que el Espíritu Santo es la fuente más profunda de vida, de justicia, de paz y de salvaguarda de la creación*» (n. 99).

e. la segunda Asamblea Ecuménica Europea, Graz 1997: «*La reconciliación, don de Dios y fuente de vida nueva*»

Varios acontecimientos ecuménicos han madurando la conciencia ecológica de las Iglesias. Me refiero, en primer lugar, a la VII Asamblea General del CEI, Camberra, 1991 con el lema «*Ven Espíritu Santo, Renueva todas la Creación*».

El contexto continua siendo claro: a. la crisis mundial de la justicia social y b. la crisis global ecológica y ambiental. Frente a estos desafíos, la sección pri-

mera, *¡Dador de vida, mantén tu creación!*, afirma que la Teología de la Creación es el desafío de nuestro tiempo, que las Iglesias deben desarrollar una ética de la economía y la ecología y se insta a las Iglesias *«proseguir activamente el proceso de Justicia, Paz e Integridad de la Creación»* en defensa de la vida de toda la Creación (O.c., pp. 158-165).

Otro acontecimiento esencial para comprender el actual camino ecuménico está en la V Asamblea Mundial de «Fe y Constitución» (Santiago de Compostela, 1993).

Después de describir el contexto mundial y la situación ecuménica en transformación, la Sección IV: *Llamados a dar un testimonio común para la renovación del mundo*, constata una vez más que *«el ser y la misión de la Iglesia, están en juego en el testimonio mediante la proclamación de las acciones concretas a favor de la justicia, la paz y la integridad de la creación»* (n. 25).

En fin, en esta Sección IV, e: *El testimonio común en la preservación de la creación*, se urge con mayor intensidad que,

«es esencial que las Iglesias reconozcan que las amenazas que se ciernen sobre la supervivencia de los seres humanos en este planeta son reales y que las tareas que tenemos por delante, como respuesta a la obra redentora y sustentadora de Dios son urgentes»(n. 34).

Podemos afirmar que La Asamblea Ecuménica de Graz, 1997 significa un punto de llegada. Así lo muestra la recomendación quinta a las Iglesias sobre *«una nueva praxis de responsabilidad ecológica, ahora y en vista a las futuras generaciones»*, cuando afirma:

1. Recomendamos a las Iglesias considerar y promover la salvaguarda del creado como parte integrante de la vida de la Iglesia en todos sus niveles. Esto podría ser hecho también a través de una jornada común del creado como aquella celebrada por el Patriarca Ecuménico.

Motivación: Dado el significado de la problemática ecológica para el futuro de la humanidad es muy importante que las Iglesias despierten y refuerzan la conciencia de que el empeño por la salvaguarda del creado no representa un campo de acción cualquiera al lado de muchos otros, sino que debe constituir una dimensión esencial de la vida de la Iglesia».

Es decir, la defensa de la Creación —como obra de Dios y como condición de posibilidad del futuro de la humanidad— forma parte de la misión de la Iglesia.

El movimiento ecuménico ha insistido reiteradamente, con pasión, con frases apocalípticas, con urgencias siempre más acuciantes sobre la necesidad de

que las Iglesias tomen en serio la defensa de la Creación. Estamos, ciertamente, ante un nuevo imperativo ético. Así lo piensa también la Carta Ecuménica Europea, 2001, número 9, sobre la salvaguarda la creación y el mensaje de la III Asamblea Ecuménica de Sibiu, 2007 en sus recomendaciones octava, novena y décima:

- «...la responsabilidad europea respecto a la justicia ecológica, ante la amenaza de los cambios climáticos» (n. 8).
- «Preocupados por la creación de Dios, rogamos una mayor sensibilidad y respeto por su maravillosa diversidad» (n. 9).
- «Recomendamos que el período entre el 1 de septiembre y el 4 de octubre se dedique a orar por la protección de la creación y a la promoción de estilos de vida sostenibles para contribuir a invertir la tendencia del cambio climático» (n. 10).

II. El diálogo inter-religioso

Podemos considerar el tema del diálogo inter-religioso como el problema más importante y difícil de resolver del momento presente. Es, además, tema ecuménico por excelencia, ya que este diálogo plantea el mismo concepto de «revelación» en las diversas religiones, el valor de la figura de Jesucristo como salvador único y universal y la aceptación de todas las religiones como posibles caminos de salvación.

En realidad, estamos ante la puesta en cuestión del núcleo de la fe cristiana, Jesucristo, del valor y la legitimidad de la Iglesia como medio de salvación y de su misión propia en medio de las naciones de la tierra.

El planteamiento moderno de este problema teológico tiene dos orígenes:

a. La discusión en torno del concepto de «revelación» a partir de la «teología dialéctica» y la crisis de los «Deutsche Christen» y, consecuentemente, la confrontación de la teología de K. Barth contra la política de nazificación de las Iglesias Alemanas impulsada por el nacional-socialismo de Hitler.

b. Las consecuencias teológicas del Concilio Vaticano II, desarrolladas preferentemente en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG), la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* (GS), el Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (UR), la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* (DH) y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nosta Aetate* (NE).

a. *El concepto de «revelación»*

¿Dónde encontrar a Dios? ¿Dónde escuchar la voz de Dios?. Estas pregunta aparentemente «religiosas» recibieron en los años treinta del pasado siglo y en la Alemania nazi una enorme carga ideológica y política.

El profesor Althaus ofrecía su teoría de la *Ur-Offenbarung* como revelación primigenia, como revelación general previa al Antiguo y al Nuevo Testamento, como revelación de Dios en la misma Creación o «teología de los órdenes de la Creación» (*Schoepfung-Ordnungs-Theologie*). Pero, de acuerdo con la teología de los nuevos «Cristianos Alemanes» estos órdenes de la Creación eran simplemente el Pueblo, la Raza, la Historia ((alemana, es decir, nacional-socialista), la Ley (la ley nazi), el momento presente: «la hora alemana» y los dirigentes actuales, es decir, el Führer.

El 11 de julio de 1933 se constituye la Iglesia Evangélica Alemana (*Deutsche Evangelische Kirche: DEK*) con la nueva Constitución inspirada y bendecida por el nuevo régimen nazi. Como reacción aparece la *Bekennniskirche* (la Iglesia Confesante) es decir, la Iglesia fundamentada únicamente en el Evangelio de Jesucristo y los escritos confesionales de la Reforma.

De este modo, la defensa de un concepto de «revelación» cristiana se transforma en una lucha por la supervivencia de las iglesias. Niemoller, Bonhoeffer, Asmussen, K. Barth y tantos pastores encarcelados en Dachau dieron testimonio de una fe cristiana auténtica. Por ello no es de extrañar la reacción del Sínodo de Barmen (29 al 31 de mayo, 1934) que, en la tesis primera de su *Declaración Teológica* afirma:

«Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14, 6).

En verdad, en verdad os digo: el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que sube por otro lado ése es un ladrón y un salteador. Yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo (Jn 10, 1.9).

«Jesucristo, según el testimonio de la sagrada Escritura, es la única palabra de Dios, que debemos escuchar y a la que, en la vida y en la muerte, debemos confiar y obedecer.

Condenamos la falsa doctrina según la cual la Iglesia podría y debería reconocer como fuente de su predicación, fuera de y junto a esta única palabra de Dios, también a otros acontecimientos y poderes, figuras y verdades, como revelación de Dios» (Tesis 1).

La única palabra de Dios es la persona de Jesucristo, camino, verdad y vida. El radicalismo de Barth fue necesario para oponerse frontalmente a la amenaza

nazi. En este punto y en este momento histórico hay que darle la razón. Barth no puede aceptar ni «la teología natural», ni el concepto de «analogía» ni, mucho menos, el posible valor de las religiones como instrumentos de revelación y de salvación.

Per eso, durante muchos años, no pudo hablarse en los círculos teológicos de un tema tan tradicional como la presencia de Dios en la naturaleza y en la historia. Este cambio de perspectiva se dará por primera vez con la publicación del estudio ecuménico sobre «*Dios en la Naturaleza y en la Historia*», del año 1967, el llamado «documento de Bristol».

b. *El valor salvífico de las diversas religiones*

Después de la rigidez cristológica de K. Barth, que rechazaba el posible valor salvífico de las restantes religiones en contraste claro con el cristianismo, el contexto social y teológico de los últimos años ha cambiado de perspectiva de modo casi radical.

1. Podemos señalar estos cambios de perspectiva con la presencia casi simultánea de todos estos movimientos sociales y espirituales:

- la concienciación del contexto religioso plural de la humanidad
- la coexistencia cotidiana de tradiciones religiosas diversas: efecto de los medios de comunicación, de la emigración y de la globalización
- el «revival» de las religiones vgr. El Judaísmo, el Islam, el Budismo etc.
- el avance de la secularización en Occidente
- la progresiva relativización del Cristianismo
- la ignorancia religiosa y el espíritu «post-moderno» de parte de la juventud
- la crisis de la filosofía metafísica
- la crisis del lenguaje religioso actual
- la crisis del concepto de «verdad objetiva»
- el reciente desprestigio de la Iglesia a causa de diversos escándalos
- nuevas perspectiva teológicas a partir de los textos conciliares.

2. El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II no representa el origen de todos los males de la Iglesia actual ni ha generado las dificultades que presenta la misión de la Iglesia en

el mundo. Significa, más bien, el fin de un proceso teológico que comenzó ya después de la primera guerra mundial y la urgencia de planteamientos pastorales más de acuerdo con los tiempos modernos.

En primer lugar, se ha abandonado definitivamente un *eclesiocentrismo* exclusivista, «fruto de un determinado sistema teológico, o de una comprensión errada de la frase «*extra Ecclesiam nulla salus*», (que) no es defendido ya por los teólogos católicos, después de las claras afirmaciones de Pio XII y del Concilio Vaticano II sobre la posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia»: *El cristianismo y las religiones (1996)*, p. 561. Comisión Teológica Internacional. Texto en BAC, 1998, 557-604.

Esta «posibilidad de salvación» implica la universalidad de la acción de la gracia de Dios. Así lo dice la *Gaudium et Spes*:

«Esto vale (la acción del Espíritu) no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, *en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible*. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *en la forma de sólo Dios conocida*, se asocien a este misterio pascual» (n. 22).

La salvación de toda persona, de modo individual, no constituye ningún problema. Supuesta la voluntad salvífica universal de Dios, toda persona «*en cuyo corazón obra la gracia de Dios*», siguiendo su propia conciencia —«*de buena voluntad*»—, puede ser salvo, «*en la forma de sólo Dios conocida*».

La *Declaración conciliar de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, Nostra Aetate*, también ha contribuido mucho a la revalorización de las religiones no cristianas (n. 2), en especial, el Islám (n. 3) y la religión judía (n. 4). Por consiguiente,

«la Iglesia reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquiera discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión» (n. 5).

Por último, la *Declaración sobre la libertad religiosa, Dignitatis Humanae*, constituye para el cristianismo y para todas las religiones un modo nuevo de comportarse, olvidando viejas discordias y estableciendo relaciones nuevas, fundadas en el respeto y en la dignidad de toda persona humana:

«Es manifiesto que crece a diario la unificación de todos los pueblos, que los hombres de diversa cultura y religión se ligan con relaciones cada vez

más estrechas y que aumenta, finalmente, la conciencia de la responsabilidad propia de cada uno. Por todo ello, para que se establezcan y consoliden las relaciones pacíficas y la concordia en el género humano se requiere que en todas partes del mundo la libertad religiosa sea protegida por una eficaz tutela jurídica y que se respeten los supremos deberes y derechos de los hombres para desarrollar libremente la vida religiosa, dentro de la sociedad» (n. 15).

3. El problema aparece cuando se discute «sobre el valor salvífico de las religiones», en cuanto tales, es decir, tomadas como auténticos caminos de salvación, al margen o fuera de la pretendida universalidad y unicidad de la salvación ofrecida por Cristo. Este es el problema. Dicho con palabras de la Comisión Teológica Internacional:

«La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros? Hay quienes dan a esta pregunta una respuesta negativa; más aún, algunos ni siquiera ven sentido a su planteamiento. Otros dan una respuesta afirmativa, que su vez da lugar a otras preguntas: ¿son mediaciones salvíficas autónomas o es la salvación de Jesucristo la que en ellas se realiza? Se trata por tanto de definir el *estatuto* del cristianismo y de las religiones como realidades socio-culturales en relación con la salvación del hombre. No se debe confundir esta cuestión con la de la salvación de los individuos, cristianos o no. No siempre se ha tenido en cuenta esta distinción» (*O.c.*, BAC, p. 560).

Una respuesta es el *crisocentrismo* que «acepta que la salvación pueda acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo» (*O.c.*, BAC, p. 561).

Otra manera de enfocar el problema es «el *teocentrismo*» que «pretende ser una superación del crisocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana (...) Podemos distinguir un teocentrismo en el cual Jesucristo, sin ser constitutivo, se considera normativo de la salvación, y otro en el cual ni siquiera se reconoce a Jesucristo este valor normativo (*O.c.*, BAC, p. 561).

Como puede verse, en esta problemática teológica están implicados necesariamente la cuestión de la verdad, la cuestión de Dios y, sobre todo, el debate cristológico actual. Temas difíciles y estrictamente dogmáticos.

4. Presupuestos teológicos fundamentales

El intento teológico que busca el mayor o menor grado de aceptación de las diversas religiones como medios de salvación para sus adeptos, deberá tam-

bién conservar algunos principios de la teología cristiana. En este equilibrio radica la dificultad actual para presentar una respuesta aceptable y teológicamente comprensible.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, «*Dominus Iesus*» (6 agosto, 2000) formula algunos de estos principios (n. 4):

- «el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo»;
- «el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura»;
- «la unicidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret»;
- «la unidad entre la economía del Verbo encarnado y el Espíritu Santo»;
- «la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo»;
- «la mediación salvífica universal de la Iglesia»;
- «la inseparabilidad —aun en la distinción— entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia»;
- «la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo»

Estos principios no quieren proponer «de modo orgánico la problemática relativa a la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Cristo y de la Iglesia, ni el proponer soluciones a las cuestiones teológicas libremente disputadas (...) la Declaración quiere indicar algunos problemas fundamentales que quedan abiertos para ulteriores profundizaciones, y confutar determinadas posiciones erróneas o ambiguas» (n. 3).

Bajo estas prudentes y cautelosas afirmaciones se advierte la conciencia eclesial de la enorme dificultad teológica de esta temática, tan moderna, tan presente y tan urgente para la pastoral de la Iglesia.

5. ¿Soluciones?

Al considerar posibles «soluciones», hay que tener presente que nos encontramos en un campo teológico en continua evolución, con unas afirmaciones «exageradas» y otras excesivamente «prudentes». Es un tema en estudio, en evolución y, por lo tanto, con evidentes posibilidades de formulaciones equivocadas.

Por eso, en la práctica podemos y debemos proponer a todos el ejercicio de la libertad religiosa, el respeto y el conocimiento del otro y la aceptación de los cuatro niveles de diálogo, presentados por el documento *Diálogo y Anuncio*: 1. El diálogo de la vida; 2. El diálogo de la caridad; 3. El diálogo teológico y 4. El intercambio en la búsqueda común del Absoluto .

El diálogo de la vida y de la caridad son para todos. El diálogo teológico está reservado necesariamente a entendidos en las religiones que buscan el dia-

logo. La búsqueda común del Absoluto está reservado, creo yo, a personas llamadas de modo vocacional a vivir, exponer y confrontar el sentido y el grado de unidad de las respectivas experiencias religiosas o místicas.

A nivel más teórico, hay que distinguir entre la salvación personal, individual, y las religiones como caminos auténticos de revelación y de salvación.

La salvación personal no plantea problemas teóricos para las personas de buena fe que siguen el dictamen claro de su propia conciencia (GS 22). El problema reside en considerar las «religiones» como caminos de salvación, desde el punto de vista de la teología cristiana.

En este punto conviene afirmar ciertos principios que dan luz para caminar en este laberinto.

Debemos, por un lado, afirmar rotundamente «la voluntad salvífica universal de Dios (I Tim 2, 4)» y «el origen y destino común de toda la humanidad según el misterio de la Creación». Por otro lado, nuestra fe cristiana nos compromete a afirmar «la unidad del misterio de la redención de y en Jesucristo» y, también, «la presencia activa del Espíritu de Cristo en el corazón de todo hombre».

Este último principio: la presencia del Espíritu en la naturaleza, en la historia y en la conciencia humana puede iluminar mucho estos difíciles y apasionantes temas.

Finalmente, me gusta de modo especial acentuar que estamos llamados a vivir en plenitud la profundidad del mensaje cristiano, dentro del misterio de comunión que es la Iglesia. Para ello, debemos aceptar que Dios es amor y que busca siempre la libertad de todas las personas. Dios quiere la vida para todos. Esta Vida es la dimensión final de toda la Creación y la divinización de cada persona, su vocación suprema:

«Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a ese misterio pascual» (GS 22).

Héctor VALL SJ

Ex – Director del Instituto Oriental de Roma

MESA REDONDA

LA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA EN PAUL COUTURIER Y JULIÁN GARCÍA HERNANDO

«Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como alma de todo el movimiento ecuménico y con toda verdad pueden llamarse *ecumenismo espiritual*» (*Unitatis redintegratio*, 8).

PRELIMINARES

Se me pide que exponga durante veinte minutos de qué manera vivieron el *ecumenismo espiritual* Paul Couturier y Julián García Hernando. Con el Año de la Fe adelanto la respuesta: como hombres de fe. O sea, según el ecumenismo pide, pues un ecumenismo sin fe sería como un mar sin agua o un jardín sin flores.

Mi conocimiento del P. Couturier viene de los libros. En cambio traté mucho a Don Julián. Lo que diga, entonces, va a ser evocación de uno y otro. Quienes me han pedido intervenir lo habrán hecho llevados probablemente del mismo dato que aportó. Les agradezco de antemano que hayan llamado a mi puerta, y, al final, nada me agradecería tanto como saber que no les defraudé.

«Los fieles católicos –dice Benedicto XVI– pueden promover el *ecumenismo espiritual* en las parroquias, monasterios y conventos, en las instituciones escolares y universitarias, y en los seminarios. Los pastores se cuidarán de acostumbrar a los fieles a ser testigos de la comunión en todos los ámbitos de su vida. Ciertamente, esta comunión no es una confusión. El testimonio auténtico comporta el reconocimiento y el respeto por el otro, la disposición para el diálogo en la verdad, la paciencia como una dimensión del amor, la sencillez y la humildad de quien se reconoce pecador ante Dios y el prójimo, la capacidad de perdón, de reconciliación y purificación de la memoria, tanto en el plano per-

sonal como comunitario»¹. Con todo esto por delante, voy, pues, a las figuras que se me han asignado.



Abbé Paul Irénée Couturier (1881-1953).

Pablo Francisco Mario «Ireneo» Couturier –estos son sus nombres y apellido- fue un sacerdote francés nacido en Lyon el 29 de julio de 1881 y allí mismo fallecido el 24 de marzo de 1953. Biografía, pues, de 72 años la de este *profeta de la unidad* y pionero del *ecumenismo espiritual*. Lo pruebo con estos titulares: 1) La semana de oración por la unidad; 2) El ecumenismo espiritual; 3) El grupo de Dombes; 4) El monasterio invisible. Hay más, sin duda, pero aquí mandan los 20 minutos de que dispongo.

1. LA SEMANA DE ORACIÓN POR LA UNIDAD

En julio de 1932, durante un retiro espiritual en los benedictinos de Amay en Bélgica, Couturier descubre el testamento espiritual del cardenal Mercier y los

¹ Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Medio Oriente*, 12.

trabajos de Dom Lambert Beauduin, fundador de Chevetogne, precursores uno y otro del ecumenismo católico. Estas lecturas avivan su interés por el movimiento ecuménico. A su regreso en 1933, organiza en Lyon un triduo de oración por la unidad de los cristianos transformado un año más tarde en octavario de oración del 18 al 25 de enero dentro del introducido en 1908 por el padre Paul Wattson, fundador de una comunidad anglicana que luego entró en la Iglesia Católica.

Este octavario, exclusivamente católico al principio, Couturier lo reconduce a partir de 1935 hacia la unidad de los bautizados cristianos, católicos, ortodoxos, anglicanos, y reformados sobre todo, y lo hace en unión con miembros de diversas Iglesias. Será desde 1939 la «Semana de oración por la unidad cristiana», para pedir «la unidad que Dios quiera, por los medios que él quiera». En adelante, además, adquiere un carácter común a todas las confesiones cristianas y se propaga por el mundo entero. Desde 1968, la preparan conjuntamente un Comité de FC en nombre del CEI y el PCPUC. En su pertinente opúsculo *La Semana de la Unidad en España* (2003), D. Julián escribe de los «precursores que, previendo los signos de los tiempos, fueron por delante de la historia indicando el rumbo a seguir»².

Es mérito del P. Couturier haber transformado el octavario en «oración universal de los cristianos», gracias a la fórmula que nadie podía rehusar: «La unidad que Dios quiera, cuando quiera y con los medios que quiera». A su juicio, era la base de todo ecumenismo. No sólo porque esta oración podía ser universal y común y unánime, además de sincrónica, sino ante todo por ser la oración de Jesús mismo reactualizada en nosotros sobre la tierra mientras él la continúa en la eternidad. En su Testamento espiritual afirma: «La Unidad cristiana visible será alcanzada cuando Cristo Orante haya encontrado bastantes almas cristianas en todas las confesiones para orar, él mismo, libremente a su Padre por la Unidad»³.

2. EL ECUMENISMO ESPIRITUAL

Tocado en lo vivo por la oración de Jesús en la última Cena, Couturier advirtió que la unidad de los cristianos era, por tanto, una realidad celeste, en Dios mismo, y que la superación de las divisiones de la Iglesia a través de la peni-

² GARCÍA HERNANDO, J., *La Semana de la Unidad en España*. (Cuadernos de Ecumenismo, N.º 1). Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad». Madrid 2003, p. 8.

³ CONGAR, Y., «L'abbé Paul Couturier, le sue intuizioni ventisette anni dopo», en: ID., *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*. Note introduttive di Alberto Ablondi. Città Nuova Editrice. Roma 1986, pp. 122-127: 123.

tencia y la caridad podría brindar a todo el mundo una fe renovada. Porque los esfuerzos meramente humanos, no bastaban. Era preciso un *ecumenismo espiritual*, o sea rezar por la unidad de los cristianos *de acuerdo a su voluntad, según su medio*.

Comprendió asimismo que el poder de la oración para superar las divisiones residía en el corazón de todos los grupos de creyentes cristianos, los cuales, siendo así, podrían crecer en la santidad dentro de sus diferentes tradiciones: bastaba con acercarse más a Cristo. A todos se les haría fácil conocer mejor la historia de los demás, su espiritualidad, sus tradiciones de fe, su adoración, sus heridas y sus glorias. Serían capaces sencillamente de crecer unos junto a otros.

Las bases para esto no podían ser sino la humildad, la reparación y no poco sufrimiento. Imitándose mutuamente, conociendo su respectiva espiritualidad y tradiciones, el camino a la santidad en una Iglesia podría ser adoptado y mejorar también el camino de la santidad en los otros. Depuesta toda rivalidad hostil, la *carrera que aguardaba por delante* no era sino animarse mutuamente más allá de los pequeños mundos propios hacia la nueva conciencia de Cristo y su Iglesia.

El posconcilio reconoce que Couturier acertó: los cristianos pueden rezar juntos el Padrenuestro. Los católicos han adoptado himnos protestantes y anglicanos y corales. Anglicanos y católicos romanos han asumido el alcance de los iconos en la Ortodoxia. Y ésta se ha convertido en miembro cada vez más influyente del CMI. Todos ahora compartimos un renovado amor hacia las Escrituras. Son los frutos de la emulación espiritual. El *ecumenismo espiritual* de Couturier, por tanto, no es utopía. Es una realidad. Si debemos al P. Congar las bases de un *ecumenismo teológico*, lo propio cabe decir del P. Couturier y su *ecumenismo espiritual*: con él podemos dilatar más aún la ciencia teológica mediante la oración ferviente⁴.

3. EL GRUPO DE DOMBES

En 1936, Couturier organiza en Erlenbach (Suiza) el primer encuentro espiritual interconfesional denominado «Grupo des Dombes»: va a reunir cada

⁴ Vid. GOUTAGNY, A. E., O.C.S.O., Secretario del Grupo de Dombes (Francia), «El Grupo Ecuménico de Dombes», en: LANGA, P. (dir.- coord.), *Al servicio de la unidad. Homenaje a Don Julián García Hernando en su 50 aniversario de sacerdocio*. Responsable de la edición: Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad. (Azenai, 24). Sociedad de Educación Atenas. Madrid 1993, pp. 337-349: 343.

año una cuarentena de teólogos, católicos y protestantes, para un diálogo teológico ecuménico. Sus viajes del 37 y 38 a Inglaterra le permiten descubrir el Anglicanismo. Será la suya una vida de calurosa amistad con los pastores Bremond y Boegner, con el P. Congar y con Máximos IV, determinantes para un Vaticano II cuya reflexión y trabajos ecuménicos él anticipó. Desde 1941 visita a Roger Schutz en Taizé. Remata *Oración y unidad cristiana* en 1944, a la postre su testamento espiritual. Y un año antes de morir, el Patriarcado de Antioquía le otorga el título de Archimandrita en reconocimiento a su compromiso ecuménico.

Las condolencias cuando su muerte llegaron a Lyon ponderando el compromiso evangélico de un hombre que había sabido *dar alma al ecumenismo*. «Es inútil —repetía— pensar que se realice *primero* la Unidad de los espíritus en la Verdad y después la Unión de los corazones en la Caridad. La verdad no es acogida sino por el alma dispuesta a recibirla». Ahora bien, «practicada y vivida en el seno del Grupo, la oración va estructurando poco a poco esa *fraternidad* de hombres continuadores de la unidad con la oración y los *intercambios de puntos de vista*»⁵.

«La clave de Couturier con Dombes radica en la invocación al Espíritu Santo en pro de la unidad. Todos sus esfuerzos tenderán a una plegaria común de los cristianos separados sobre la unidad que solo Dios concederá y restaurará»⁶. Nace Dombes, siendo así, de un tesorero P. Couturier, «convencido de que el diálogo ecuménico podía permitir el redescubrimiento de convergencias entre protestantes y católicos»⁷. Durante su jubileo en 1987, el Grupo dijo que se debía «precisar bien cómo sus miembros habían servido a un *método*, el Dombes, ligado al *ecumenismo espiritual* de Couturier... En efecto, su método de funcionamiento e insistencia sobre la oración, añadidos al clima de amistad, despertaron la *fraternidad* soñada por el P. Couturier»⁸.

4. EL MONASTERIO INVISIBLE

El 16 de julio de 1932 Couturier visita Amay-sur-Meuse, luego Chevetogne: «Allí —escribe— encontré lo que yo venía soñando: ...una clara e inquebrantable adhesión a la causa de la unidad»⁹. Descubre el lugar insustituible de

⁵ GOUTAGNY, 343.

⁶ GOUTAGNY, 343.

⁷ GOUTAGNY, 346.

⁸ GOUTAGNY, 348.

la oración de los monjes y de las monjas en la tarea ecuménica, y nace así, poco a poco, la idea del *monasterio invisible*, «constituido por el conjunto de almas a las que el Espíritu ha hecho comprender con un conocimiento íntimo el doloroso estado de las separaciones entre cristianos (...). Quienes lo integran «forman una red de puntos luminosos perfectamente independientes, como las luces de las estrellas. También como ellas, estos crean una atmósfera de beneficiosa claridad. No pueden ignorarse por completo. No pueden menos de amarse»¹⁰.

Couturier lanzó lo del *monasterio invisible* en perspectiva de oración. Según Congar, la expresión es un aspecto de la espiritualidad y acción ecuménicas del lazarista. Su lealtad católica era total, pero en varios campos acarició también sensibilidad y vocabulario protestantes. Términos como *plegaria universal*, la *unidad que Dios quiera con los medios que quiera*, *monasterio invisible*, en cuanto inatacables, tenían, sin turbar a nadie por ello, resonancia protestante. La traducían muy bien. Y debió de pesar lo suyo en la acogida extraordinaria que tuvo de protestantes y anglicanos.

«El corazón del ecumenismo no son los papeles y documentos. Éstos también son importantes, sin lugar a dudas; pero a veces no puede uno evitar la sensación de que en la Iglesia de hoy existe demasiado papel impreso. En Pentecostés, el Espíritu Santo no apareció en forma de papel, sino en forma de lenguas de fuego; y, por fortuna, el fuego consume el papel inútil. Lo que ante todo importa es el *ecumenismo espiritual*. El ecumenismo empezó, antes del Concilio, con círculos de amigos; y hoy puede recibir otra vez nuevos impulsos sobre todo de círculos de amigos, comunidades y centros donde se comparta la vida»¹¹.

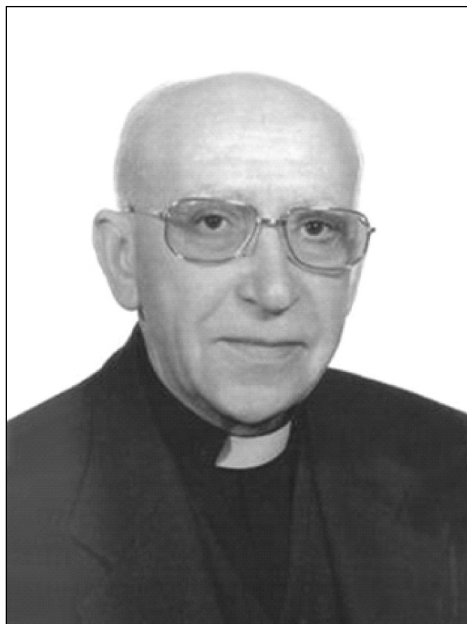
Conclusión: El P. Couturier inspira hoy la línea ecuménica de famosos centros ecuménicos del mundo entero. Por vocación providencial heroicamente vivida, fue iniciador del *ecumenismo espiritual*, al que se sumó el Concilio¹² (UR, 8). De vivir hoy, daría gracias a Dios por lo mucho logrado. Nos diría, tal vez, que nos preocupamos demasiado del *cómo* y no lo suficiente de los *porqués* más profundos. Nos recordaría sobre todo que nada vive sin alma y que el alma del ecumenismo está en la oración que Jesús actualiza en cada corazón que se abre humildemente al Espíritu.

⁹ GOUTAGNY, 339.

¹⁰ GOUTAGNY, 339.

¹¹ KASPER, W., *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*. (Col. Presencia Teológica, 138). Editorial Sal Terrae. Santander 2005, p. 63.

¹² Decreto *Unitatis redintegratio*, 8.



D. Julián García Hernando (1920-2008).

Julián García Hernando nació en Campaspero (Valladolid, 1920) y falleció en Madrid en 2008. Su biografía, en consecuencia, es más cercana y dilatada que la de Couturier. Couturier sólo llegó a vislumbrar (1939) «un inmenso *Concilio ecuménico*, como jamás la cristiandad habría conocido antes»¹³, Don Julián vivió ecuménicamente ese *nuevo Pentecostés* del Vaticano II. Titulares de prueba pueden ser aquí: 1) En la senda del P. Couturier; 2) Fundador de las Misioneras de la Unidad; 3) Cofundador de los Encuentros Interconfesionales de Religiosas; 4) Fundador de *Pastoral Ecuménica*. El tiempo apremia y me impide traer otros.

2.1. En la senda del P. Couturier

Recuerda el mismo P. Michalón aludiendo a Don Julián esto: «Con qué infatigable actividad ha puesto a punto y ha desarrollado la tarea del Secretariado

¹³ CONGAR, Y., 127.

Español para el Ecumenismo [...] en el clima del *ecumenismo espiritual* heredado del P. Couturier»¹⁴ (Michalón, 175). Y José Luis Díez¹⁵, por su parte: «Es, al menos como el Couturier español». Testimonios así abundan. El mejor, a mi juicio, lo suministra su libro *La unidad es la meta, la oración el camino* (1996).

Son páginas donde aparece y reaparece a menudo este rumbo. He aquí un ejemplo: «La unidad —aclara— no debe plantearse como problema sino como misterio. Esta es la expresión favorita del P. Couturier. Misterio en el cual solamente podemos entrar de rodillas [...]. ¿Por qué estamos lejos hallándonos tan cerca? ¿Por qué estando tan cerca continuamos alejados? [...]. No hallo respuesta a esta pregunta. Ante ella no hago pie. La luz se me apaga. Me invade la oscuridad y me hundo en el misterio. Verdaderamente el de la unidad es un misterio de la Iglesia. Y la Iglesia entera, toda ella, es puro misterio»¹⁶.

El ecumenismo posconciliar en España «no podrá escribirse sin la figura menuda de este gran hombre, que, según el dicho paulino, se gastó y desgastó siempre por una fraternidad a campo abierto, sin fronteras, domiciliado siempre en la Ecumene», hecho a tocar la delicada piel del misterio. Cuando a las pocas horas de su muerte Vida Nueva me pidió un juicio de urgencia, no me tembló el pulso a la hora de titular: *Divinamente dotado para el diálogo ecuménico*¹⁷. Esto, claro es, no hubiera sido posible sin aquel porte suyo de sencillez y bondad, sin su *ecumenismo espiritual a lo Couturier*, sin el Evangelio que siempre irradiaba y le hacía ser optimista y soñador, lleno de intuiciones proféticas, habitado de sabiduría. De ahí el elogio de Emilio Castro, secretario que fue del CEI: «Se mueve entre nosotros como pez en el agua, siempre con una palabra de cariño y de aliento para todos los que trabajamos en la búsqueda de la unidad de la Iglesia»¹⁸. Igual sucedía en la Conferencia Episcopal Española, aunque aquí su suerte no rodase quizás con el acogimiento que los obispos franceses dispensaron siempre a Couturier.

¹⁴ MICHALÓN, P.P., P. S. S. (Fundador y presidente de honor de la Asociación «Unité Chrétienne»), «Centros Ecuménicos en Europa», en: LANGA, P. (dir.- coord.), *Al servicio de la unidad. Homenaje a Don Julián García Hernando en su 50 aniversario de sacerdocio*, pp.175-191: 175.

¹⁵ DÍEZ, J. L., «El motor de todo el ecumenismo en España: D. Julián García Hernando»: *Pastoral Ecuménica*, 25 (2008) 219-223: 223; ID., «Don Julián García Hernando y el movimiento ecuménico»: *Pastoral Ecuménica*, 26 (2009) 88-94, ID., *Historia del ecumenismo en España*. (Pensar y creer). Ed. San Pablo. Madrid 2008, pássim.

¹⁶ GARCÍA HERNANDO, J., *La unidad es la meta, la oración el camino*. (Colección Ecumene, 1). Sociedad de Educación Atenas – Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad», Madrid 1996, pp. 14-17. Se apoya Don Julián exponiendo este pensamiento en dos figuras de él bien queridas: P. Couturier y P. Michalón.

¹⁷ *Vida Nueva*, N.º 2.620 (2008), p. 14.

¹⁸ LANGA, P. (dir.-coord.), *Al servicio de la unidad*, 7.

2.2. Fundador de las Misioneras de la Unidad

El 6 de enero de 1962 —sólo meses antes del Concilio, pues— nació en Segovia la Institución Misioneras de la Unidad con propósito de consagrarse de por vida al ecumenismo. La cosa venía de marzo de 1959, del día en que Don Julián, tras haber celebrado misa para los alumnos del Seminario Mayor, se dispuso, como de costumbre, a dar gracias en la iglesia. De pronto, cruzó su mente la idea fundacional como ráfaga de luz; como delicada voz interior jamás oída. Remitió y volvió y tornó con más brío pidiendo reflexionar, orar y consultar. Tres años duró este forcejeo hasta que se impuso: como tantas obras de Dios hasta que se aceptan.

Tal vez fuera la convocatoria del Concilio lo que hizo aflorar con inesperada prontitud este proyecto, latente durante décadas y germinal en nuestro profesor de historia de la Iglesia, disciplina donde ya se sabe que destacan con fuerza las separaciones y cismas a lo largo de los siglos. Habría que añadir, cómo no, el espíritu misionero que le acompañó desde joven y él se encargó de sembrar generoso en los Seminarios de Valladolid y Segovia, sedes donde surgieron numerosas vocaciones que acabarían de madurar en lejanas tierras. Tuvo siempre nuestro fundador, por otra parte, profundo sentido eclesial. De ahí que sus Misioneras aspiren a la unidad de los cristianos en la única Iglesia de Cristo. Su lema (*Todo por la unidad*) es un canto al ecumenismo.

La espiritualidad ecuménica —terció un buen día nuestro ecumenista— no está perfilada. Se está haciendo. Es cosa joven, inacabada, lo mismo que el movimiento ecuménico del que procede y hacia el cual impulsa. La espiritualidad ecuménica ha de tener como centro y eje, como objetivo y fin, como fuente y desembocadura, a la unidad. La unidad y la espiritualidad ecuménica son correlativas. La una define a la otra. La espiritualidad ecuménica tiene sus fuentes y éstas se hallan en las vivencias y en la praxis de las distintas Iglesias. Lo específico le viene de su interconfesionalidad. Quizá sea esto lo más definitivo de su razón de ser. En todo caso es la vocación que el Señor inspiró un buen día al fundador para sus Misioneras. Todo lo cual responde, como es de razón, al denominado *ecumenismo espiritual*, en cuyo florido jardín suelen reproducirse de cuando en cuando estos maravillosos esquejes eclesiales.

2.3. Cofundador de los Encuentros Interconfesionales de Religiosas

Comprometido con sus Misioneras en el ecumenismo y profundamente convencido del poder soberano de la oración en esta obra de Dios, presintió la

particular aportación que a dicha causa podrían dar esas profesionales de la oración que son las religiosas. Ello le resultó más evidente a raíz de una visita a la comunidad protestante de Pomeyrol. Aquello puso alas en su corazón para llegarse hasta Ginebra y someter la iniciativa a su amigo monseñor Emilianos Timiadis, representante por aquel entonces del Patriarca de Constantinopla en el CEI. Siendo él mismo monje, como la mayor parte de los obispos ortodoxos, monseñor Emilianos acogió el proyecto del amigo con entusiasmo, y no dudó en calificarlo de «una inspiración divina»¹⁹.

El propio Emilianos, cofundador de dichos Encuentros, describió más tarde a Don Julián como «pragmático, realista, visionario, pero con una admirable capacidad de adaptación (...) Le estamos profundamente agradecidos por cuando ha hecho por nosotros. Tal es la personalidad de este «pequeño hombre», pero gran ecumenista que ha sacrificado su vida al servicio de la Iglesia y de Cristo para que la oración, «que todos sean uno» (Jn 17,21), tenga cumplimiento en la eternidad de su Reino [...]. La regla del cristianismo en su perfección constituía para D. Julián la sinopsis de sus visiones para ver todo el mundo religioso en su conjunto, con la misma finalidad»²⁰.

Llevado de este *ecumenismo espiritual*, Don Julián abrió el Centro Ecuménico por él fundado a la formación bíblico-ecuménica, impartida no sólo de viva voz gracias a un plantel de profesores dispuestos a echarle una mano en tan hermosa tarea, sino también a base de cursos por correspondencia, cuyas notas sus Misioneras probablemente guarden. De igual modo que las cartas escritas en cuanto director del Secretariado de Ecumenismo de la CEE a las Monjas de clausura, en un intento que, bien se ve, discurría por los cauces del *ecumenismo espiritual* aquí contemplado. Y queda, en fin, el último punto de mi ponencia, relativo, por lo demás, al asunto antes aludido. Es decir, a las fundaciones en cuanto reflejo de su espiritualidad ecuménica. «Su voluntad de continuar la ingrata tarea del ecumenismo —llegó a decir el metropolitano Melitón de Filadelfia, secretario jefe del Santo Sínodo de Constantinopla— se funda en la roca de su fe y en las virtudes de la paciencia, el amor y la comprensión»²¹.

¹⁹ DELLA VALLE, M., F. F. M., «Vida consagrada y unidad. Encuentros Interconfesionales de religiosas (Habla un testigo)», en: LANGA, P. (dir.- coord.), *Al servicio de la unidad*, pp. 237-250: 240.

²⁰ TIMIADIS, E. (Metropolitano del Patriarcado de Constantinopla), «Amigo infatigable y padre espiritual», en: LANGA, P. (dir.- coord.), *Al servicio de la unidad*, pp. 227-235: 228.235.

²¹ Vid. «Cartas de adhesión», en: LANGA, P. (dir.- coord.), *Al servicio de la unidad*, p. 5.

2.4. Fundador de *Pastoral Ecu­ménica*

Don Julián acometió en 1984 una de sus iniciativas más solventes: la revista *Pastoral Ecu­ménica* «como prolongación de la formación del Centro»²². «Exigida por la necesidad imperiosa que tiene el pueblo de Dios de una catequesis ecuménica»²³, ya que «la formación ecuménica de los cristianos es parte integral de su vivencia de la fe»²⁴, «atender a esta necesidad y cumplir ese ministerio» fue el propósito de la revista»²⁵. Del *ecumenismo espiritual* cabe decir, igual que de la caridad, que es difusivo de suyo. Quien lo tiene lo transmite; quien lo vive, lo contagia; quien lo asume lo promueve.

Vivió Don Julián, transmitió y promovió con generosa entrega este proyecto. Declaró que salía en *tiempos recios* —nótese la palabra, tan teresiana—; recios, sí, que no malos —matizaba—, justamente cuando el movimiento ecuménico daba «señales de cansancio»²⁶ y las Iglesias, lejos de arredrarse, sentían «la santa tentación de acelerar la marcha (...), porque está por medio su propia vocación, la oración de Jesús en favor de la unidad y la acción del Espíritu Santo»²⁷. *Pastoral Ecu­ménica*, por otra parte, se reveló desde el principio magnífico trampolín expansivo no sólo para el caudaloso *ecumenismo espiritual* de Don Julián, sino también para tantos colaboradores por él cuidadosamente elegidos. Consiguió así dilatar dicho ecumenismo, que era mucho, hasta límites que de otro modo no hubiese podido conseguir.

Lo que *Unité Chrétienne* es al P. Couturier, *Pastoral Ecu­ménica* es a Don Julián. El ecumenismo en España, por eso, debe agradecerle que diese a conocer más allá de nuestras fronteras sentimientos ecuménicos, que no son los únicos de nuestro suelo, ciertamente, pero que en su caso respondían al genuino don del *ecumenismo espiritual*. Acaso no tengan ni el rigor académico de la teología universitaria, ni tampoco, por fortuna, la frivolidad de tebeos y pasquines. Como contrapartida, me place anotar­lo, clama desde sus páginas un *ecumenismo espiritual* de altura, digno de la mejor escuela conciliar y evangélica.

Conclusión: Don Julián García Hernando tuvo siempre claro que el *ecumenismo espiritual* es el alma del movimiento ecuménico. De ahí que necesite algo

²² «Presentación»: *Pastoral Ecu­ménica*, 1 (1984) 7. Cf. LANGA, P., «Los primeros pasos de «Pastoral Ecu­ménica»»: *Pastoral Ecu­ménica*, 26 (2009) 17-39.

²³ «Presentación», 7.

²⁴ «Presentación», 6.

²⁵ «Presentación», 6.

²⁶ «Presentación», 4.

²⁷ «Presentación», 5.

más que diplomacia eclesial, diálogo académico, compromiso social y colaboración pastoral. «Presupone una real apreciación positiva de los elementos de santificación y de verdad forjados por el Espíritu Santo dentro de los confines visibles de la Iglesia católica y más allá de ellos»²⁸. La saludable alegría de tal ecumenismo, por tanto, es consecuencia de cuanto Juan XXIII dijo y Don Julián tanto solía repetir: «es mucho más fuerte lo que nos une que lo que nos divide»²⁹. Paul Couturier, pues, y Julián García Hernando: dos apóstoles de la unidad, dos profetas de nuestro tiempo, dos pioneros, cada uno a su manera, del *ecumenismo espiritual*; dignos uno y otro de figurar en el grandioso retablo de los ecumenistas universales.

Sirva de colofón a mi ponencia esta plegaria del P. Couturier:

«Señor Jesucristo,
Tú has orado para que todos seamos uno.
Te pedimos por la unidad de los cristianos,
tal como Tú la quieres
y del modo en que Tú la quieres.
Danos tu Espíritu para sobrellevar el dolor de la separación,
reconocer nuestra culpa y esperar contra toda esperanza»³⁰.

29 de septiembre de 2012.

Prof. Dr. Pedro LANGA AGUILAR, O.S.A.

Teólogo y ecumenista

²⁸ KASPER, W. (Cardenal), *Ecumenismo espiritual. Una guía práctica*. Editorial CLIE, Santander Editor, Verbo Divino. Santander 2007, p. 17.

²⁹ Cita que figura recogida en la encíclica de Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 20.

³⁰ Citada por KASPER, W., en *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, p. 68.

POLÍTICA ECUMÉNICA DEL PATRIARCA ATENÁGORAS

Con el término «política ecuménica» quiero referirme a la manera como el Patriarcado de Constantinopla, durante el pontificado de Atenágoras I, se enfrenta al desafío de la participación en los esfuerzos pan-cristianos de restauración de la unidad de la Iglesia, rota en 1054, y después en Occidente, con ocasión de la Reforma protestante nacida de la Iglesia católico-romana, y que en nuestros tiempos incluye innumerables denominaciones.

Desde los tiempos de la separación aparecieron y llegaron a dominar comportamientos impropios de Iglesia, e incluso de cristianos: guerras de religión, odio, desconfianza y fanatismo han crecido entre nosotros de manera que han determinado nuestro alejamiento. Los esfuerzos que hemos de hacer todos los cristianos en orden a la reunificación han de ser diametralmente opuestos a los realizados en el pasado que, si naufragaron, fue porque no tenían los ojos puestos en la restauración, sino en sojuzgar unos a otros.

Llegamos a finales del s. XIX y principios del XX, cuando por iniciativa protestante, tanto por motivos internos como de colaboración entre diversas ramas reformadas, comenzó un intento de acercamiento que culminó en el movimiento ecuménico. Este movimiento recibió pronto un carácter universal. Cuando la Iglesia Ortodoxa se adhirió a las instituciones ecuménicas, el movimiento ya no resultó indiferente, ni siquiera para la Iglesia Católica que, aunque no forma parte de las instituciones, tampoco permanece ajena a ellas.

Fruto de este movimiento es que, a lo largo de los años, se van perfilando los puntos esenciales que permiten el establecimiento de un Consejo Mundial, foro de encuentro y de diálogo en busca de la unidad, y que en 1948 da lugar al Consejo Ecuménico, que ya no tiene como único objetivo la unión, sino el diálogo de las Iglesias que, quizás, pueda conducir a la unidad. Todo este esfuerzo ha generado una dinámica de acercamiento entre católicos y ortodoxos que ha tenido como pioneras a las Iglesias de Roma y Constantinopla.

Aristócles Spirou, que en su profesión monástica tomó el nombre de Atenágoras, había nacido en Basilicó, distrito de Ioannina, en 1886, territorio por entonces ocupado por el Imperio Otomano. Cursó los estudios eclesiásticos en la Escuela Teológica de Halkis. En 1910 fue ordenado diácono y en 1922 consagrado obispo, siendo a continuación entronizado como Metropolitano de Kerkyra (Corfú). En 1930 fue preconizado como Arzobispo del Patriarcado Ecu­ménico para América del Norte y del Sur. Allí realizó una gran actividad educativa que culminó con la creación de la Escuela Teológica de la Santa Cruz en Nueva York. En octubre de 1948 fue elegido por el Santo Sínodo Patriarca de Constantinopla, pontificado que ejerció hasta su muerte en 1972. Los hitos de su actividad patriarcal para el tema que nos interesa, se pueden resumir en: sus contactos con el Movimiento Ecu­ménico, el alzamiento de anatemas en 1965, la reorganización de estudios en la Escuela Teológica de Halki, la reorganización de las parroquias fuera de los territorios tradicionalmente ortodoxos, el establecimiento de representantes permanentes en el Consejo mundial de Iglesias y la creación de un Secretariado pan-ortodoxo en Chambésy (Suiza).

Atenágoras llega al Trono Patriarcal casi en la misma fecha de creación del Consejo Ecu­ménico. El papel esencial de diálogo y colaboración en este Organismo coincide con una época de grandes dudas dentro de la Ortodoxia sobre la necesidad y conveniencia de participación de los ortodoxos en los trabajos del Consejo. Con su actitud y sus propios hechos, Atenágoras demostró que sus movimientos de apertura no eran casuales, sino que formaban parte de cierta política eclesiástica que contemplaba el inicio de acciones serias y decisivas para restituir la unidad del cuerpo eclesiástico. El Patriarca dio todos los pasos para conseguir ese fin, independientemente de cuales fueran sus resultados, porque a pesar de la sincera disposición de las personas hay momentos en la historia en que las dificultades aumentan y la falta de éxito se nos puede representar, desde el punto de vista humano, como un fracaso.

Para hablar de la política ecuménica de Atenágoras debemos acudir a dos textos: A) la Declaración conjunta del Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras I del 7 de diciembre de 1965 con ocasión del levantamiento de anatemas y B) la Encíclica de 1952 a todos los Patriarcas y Primados de Iglesias autocéfalas. Basándonos en estos dos textos podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1. Ningún acercamiento entre Iglesias es posible, y menos esperar que tenga éxito, cuando los motivos son fruto del deseo humano, entusiasmo sentimental, ambición o interés personal.

En cada ocasión que podía, Atenágoras confiesa que se mueve y se comporta animando el movimiento ecuménico porque todo llamado a esta obra lo ha sido por la gracia divina. No actúa por sí mismo, sino llevado «del común deseo de justicia y de un fuerte sentimiento de amor a los fieles de Cristo» . Desea presentar, como Patriarca Ecuménico, la expresión de todas las Iglesias y no la suya en particular. Su interés no es el de su persona, sino el de la Iglesia de Cristo ante el drama y la vergüenza de la división. Confiesa que no le resulta fácil ofrecer la Divina Eucaristía y recordar que cualquiera es su enemigo, que puede ser odiado, y corre a reconciliarse con él. Está claro que sus motivos no son personales o de estrategia política, como habían sido en el pasado, sino por motivos teológicos y eclesiológicos. El acercamiento y la colaboración es una obligación sacrosanta, pero no es fácil acercarse uno a otro con enfrentamientos, ni querer resolver los graves problemas de la humanidad si la Iglesia permanece aislada, dividida, sin comunión y alejada.

2. Presupuesto básico de la restauración de la unidad es el abandono del conflicto, la polémica, el odio, la suspicacia, la descalificación y la prepotencia. Por este motivo, Atenágoras sigue el camino del acercamiento pacífico que, respetando el límite de las diferencias confesionales, conduce a la reconciliación y al diálogo fructífero.

3. Ningún acercamiento es posible si se realiza bajo el signo de un pasado eclesiástico negativo. Los acontecimientos dolorosos y vergonzosos que acompañaron el Cisma de 1054 desgarraron gravemente el cuerpo eclesial. Aquellos hechos se inscribieron en la historia humana como un desprecio al cristianismo y dieron comienzo a fatales comportamientos eclesiásticos que han debilitado todos los esfuerzos para recomponer la unidad de la Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Cristo.

Todo esto lo tenía presente Atenágoras cuando propone:

- a) tomar conciencia exacta de lo que ocurrió entonces (protagonismo de personas apasionadas que se han anatematizado recíprocamente por razones políticas y no teológicas bajo la influencia de grupos intra y extraeclesiales, con una absoluta falta de comprensión y confianza recíprocas) y
- b) aceptar por nuestra parte la responsabilidad de las acciones llevadas a cabo por aquellos representantes (no sólo son responsables los «otros» por aquellos trágicos acontecimientos, sino también nosotros en la me-

dida en que no hemos cambiado, correspondiéndonos, por tanto, la obligación de la «metanoia» y del restablecimiento).

Este restablecimiento tiene su recapitulación en la pública expresión de ese arrepentimiento, acompañada de la refutación de las palabras ofensivas, las denuncias sin ninguna base y los gestos negativos dignos de condena que han caracterizado todos los comportamientos eclesiásticos desde el cisma, manifestando nuestro dolor por las expresiones groseras y los gestos negativos que se han sucedido en las relaciones entre las Iglesias.

Todos estos deseos convergieron en la elevación de anatemas realizada el 7 de diciembre de 1965 en Declaración conjunta del Patriarca Atenágoras I de Constantinopla y el Papa Pablo VI de Roma, el primer y gran gesto para la cristiandad y el más generoso acto ocurrido desde 1054. La valiente contribución de Atenágoras en este asunto fue causa de una campaña contra su persona por aquellos que creían, y creen, que la gloria de Cristo sólo se podía dar desde orgullosos triunfalismos, posiciones fanáticas o polémicas inútiles. El tiempo demostró que, de tal actitud, sólo resultados positivos se debían esperar.

No obstante, también aclaró entonces el Patriarca que estos gestos no deben suponer un cese automático de las diferencias; diferencias que sólo se pueden acortar con la acción del Espíritu Santo, la purificación del corazón, la condena de los errores del pasado y la decidida voluntad para la común comprensión y confesión de la fe apostólica. Atenágoras insiste en que esta advertencia no expresa otra cosa que una voluntad sincera de reconciliación, una invitación al diálogo en un espíritu de mutua confianza, estima y amor, que podría conducir a la restauración de la vida eclesial del primer milenio.

4. Atenágoras sabía muy bien que no existe otro modo de acercamiento que el diálogo. Él mismo, era enemigo del monólogo. Diálogo significa la posibilidad del anuncio de la verdad, la posibilidad de reconocimiento recíproco, no solamente en el sentido de la posición de cada cual, sino a nivel de vida eclesiástica cotidiana, la posibilidad de aclarar malentendidos creados por el alejamiento y el odio. Según Atenágoras, las divisiones del mundo son por falta de diálogo. Siguiendo el consejo de san Pablo, «no hacer ninguna distinción», el Patriarca decidió dialogar con todos. Durante su pontificado, tanto él mismo como toda la Iglesia Ortodoxa ha dialogado no sólo con romano-católicos, sino también con veterocatólicos, protestantes, anglicanos o precalcedonienses. Con esta actitud justificaba también su título de Patriarca Ecuménico. La ecumenicidad no hace distinciones, no discrimina, no lleva a cabo actos

interesados y acepta los retos difíciles. Atenágoras ejerció siempre su título de Ecuménico, lo que le valió que cayeran sobre él calificativos que lo señalaban indistintamente como protestante, católico, turcófilo, filoamericano o rusófilo.

Existen varias clases de diálogo: el diálogo epistolar, a través de publicaciones, encíclicas, cartas..etc; el diálogo diplomático, a través de representantes o delegados..etc. Atenágoras sigue el método personal y directo. El diálogo cara a cara no se pierde en interminables ni alambicadas discusiones teológicas, sino que se abre a la comunicación personal y a los vivos y profundos afectos silenciados desde hace siglos o convertidos y transformados en duros sentimientos de odio y de rechazo. Esta inclinación de Atenágoras al contacto personal fue el éxito de sus iniciativas.

Sin el encuentro con Pablo VI en Tierra Santa, sin los encuentros con representantes de otras Iglesias (baste recordar el viaje entre noviembre y diciembre de 1959 a los primados de Alejandría, Antioquia, Jerusalén o el Líbano, donde se unieron a la comitiva patriarcal todos los obispos católicos), sin estos encuentros, digo, con ocasión de las fiestas patronales u otros eventos, hubiera sido imposible cualquier acercamiento, ni el establecimiento del «diálogo de caridad» del que fue promotor Atenágoras. Este «diálogo de caridad», o de amor, fue calificado por el Patriarca como el presupuesto básico de cualquier otro diálogo pero, sobre todo, del diálogo teológico.

Atenágoras se preguntaba ¿Cómo, cuándo y por cuánto tiempo podemos hablar del contenido central de la teología? Dios-Trinidad, las perijoresis de las tres Divinas Personas, Cristo Dios y Hombre, el Espíritu Santo, la divina economía, las diferencias teológicas..etc. todos estos conceptos que son los parámetros del verdadero amor cristiano ¿cómo podemos hablar de ello sin amor? ¿Se puede hablar de un Dios de amor y, paralelamente, tener odio o rechazar a otro por ser diferente? El gran malentendido contra la iniciativa amorosa de Atenágoras provenía de aquellos que andaban buscando excusas para fundamentar su rechazo a la participación ecuménica ortodoxa. Este malentendido se basaba en una particular controversia entre amor y verdad teológica. Se preguntaban ¿Cómo puede uno amar sin resolver sus diferencias teológicas?, o más aún ¿se debe amar al herético y al cismático? La gran denuncia contra Atenágoras era que, en nombre del amor, con aquellos besos y abrazos, había traspasado la verdad dogmática y traicionado la Ortodoxia.

Lo que no comprendían de Atenágoras, y quizás también a nosotros nos cueste comprenderlo, es que no quería poner condiciones a la expresión del amor cristiano; sobre todo después de ver el comportamiento de Cristo con los

heresiarcas y heterodoxos de su época, o tras leer el himno del amor de la primera Carta a los Corintios. Por lo que respecta a la relación amor/dogma, Atenágoras nunca dejó de insistir en que el «diálogo de caridad» es un hecho preteológico, es decir, funciona como presupuesto o antecámara del diálogo teológico propiamente dicho, pero no como único presupuesto del diálogo entre las Iglesias. El amor facilita el diálogo teológico, pero, en ningún caso lo sustituye. Hay que entender que esto es lo más importante y decisivo para la cuestión a la que nos referimos: las Iglesias pueden llegar a regularizar, o no, sus diferencias dogmáticas, pero la existencia de una unidad sin amor es imposible.

Atenágoras sabía muy bien, como también lo sabe quien piense desinteresadamente, que la principal causa de cismas, divisiones y polémicas, en general, proviene de la falta de amor. Este desorden eclesiástico permanece y es mantenido por la ambición personal y los juegos de poder. La falta de amor favorece los antagonismos eclesiásticos, los conflictos religiosos, los delitos canónicos, en tanto que sortea, tergiversa o interpreta según el propio interés y voluntad las verdades dogmáticas, al tiempo que impide y desorienta los esfuerzos por la restauración de la unidad. Dice Atenágoras: «volvamos con amor nuestra mirada atrás y, como si hubiera ocurrido ayer, contemplemos como la pesada carga de conflictos, controversias, indiferencia y extrañamiento que terminaron en el cisma, tuvieron su origen en la falta de amor». Él era consciente que quizás el diálogo teológico no fructifique, pero eso no significa que deba ser abolido. Aunque no llegue a buen fin no hay que anular el diálogo porque no sólo mira por acuerdos teológicos, sino también por la posibilidad de colaboración entre las Iglesias en cuestiones y problemas que afectan a toda la ecumene.

La actitud confiada de Atenágoras le llevaba a decir que del diálogo sólo podrían salir cosas positivas. Para ello se debe comenzar asentando los puntos comunes, que son la mayoría; es decir, los puntos que refuerzan las bases del amor, la intercomunicación y la acción común. En su boca la conocida expresión «Pleioná eisi ta enounda kai oligótera ta jorítsonda» (es más lo que nos une que lo que nos separa) Por lo que se refiere a los puntos en desacuerdo era mejor, dice, dejarlos para el tiempo oportuno. Este método de diálogo serviría, también, para condenar al olvido las controversias.

5. La extraordinaria intuición de Atenágoras le llevaba a percibir muy bien los peligros que, por parte ortodoxa, se enfrentaban al diálogo, la convivencia

y la colaboración ecuménica. Para ello, en su Encíclica de 1952, ya establecía los términos de la participación ortodoxa:

- a) las conversaciones que se refieran a temas teológicos no deben basarse en tratados dogmáticos, como los famosos «Kata Latinon» o «Contra Graecos», sino en estudios especializados de cada tema
- b) la participación en el diálogo debe ser pan-ortodoxa y no por jurisdicciones separadas, así se evita ofrecer dos o más opiniones diferentes; de esta manera, la contribución ortodoxa alcanza más valor y prestigio. Se hace evidente que antes debemos tratar seriamente los temas por nuestra cuenta. Por esta razón propone la formación de comisiones eclesíásticas especiales con participación de laicos y profesores de Escuelas de Teología. La consecución de unidad pan-ortodoxa es el presupuesto para la consecución de la unidad eclesial.
- c) los clérigos ortodoxos representantes de sus jurisdicciones deben ser muy cuidadosos cuando participen en reuniones con heterodoxos. Deben mantener un comportamiento ejemplar de acuerdo a los cánones ortodoxos, por una parte, y por otra no herir la sensibilidad del pueblo ortodoxo para que no se sientan provocados. Deben celebrar con gravedad y decoro los Santos Oficios mostrando con ello la dignidad del culto ortodoxo.

Hemos podido escuchar en estos breves apuntes del pensamiento del Patriarca Atenágoras como ejerce su ministerio de iniciativa, coordinación y presidencia de las diversas jurisdicciones ortodoxas. Tras la desaparición del Imperio, Constantinopla asume el papel de Iglesia convocante y, tras obtener el acuerdo de las demás Iglesias, su patriarca se erige en portavoz. Atenágoras pone en relación a las Iglesias hermanas y las lleva a trabajar para dar testimonio conjunto de la fe ortodoxa y ejercicio de responsabilidad en la caridad. A su imponente figura física, Atenágoras sumó su altura espiritual que el paso del tiempo ha ido acrecentando. Que su memoria sea bendita.

Monje Paisios NEASKITIOTIS

MICHAEL RAMSEY

El 29 de septiembre —día de San Miguel y todos los santos en el calendario litúrgico de la Iglesia de Inglaterra— es un día especialmente apropiado para recordar a Michael Ramsey, centésimo sucesor de S. Agustín de Cantórbéry como Arzobispo y Primado de Inglaterra. Por cierto que lo del número tan redondo era algo que gustaba de mencionar; está claro que le hacía ilusión.

Su espiritualidad ecuménica viene inevitablemente marcada por su experiencia personal y su trasfondo familiar. Su padre (hijo de un pastor Congregacionista y hermano de otro) fue catedrático de matemáticas en la Universidad de Cambridge y líder laico en una iglesia Congregacionista local en la que Michael recibió su primera formación cristiana. Su madre era una conocida activista socialista y anglocatólica, hija de un párroco anglicano que fue quien bautizó a Michael. Y Frank, el hermano ateo de Michael, llegó a ser una de las mayores promesas intelectuales británicas, promesa truncada por su muerte a los 27 años cuando ya era catedrático en Oxford. A Frank le encantaba tomarle el pelo en cuanto a su fe, pero las largas discusiones nunca rompieron el cariño mutuo ni la admiración de Michael por su hermano. Muchos años más tarde, siendo ya arzobispo, un periódico sensacionalista londinense logró causar un cierto revuelo al publicar que se le había oído decir que también esperaba encontrarse con ateos en el cielo. Una cuarta y muy importante influencia sobre él fue la del Arzobispo William Temple que había sido director del colegio Repton cuando Michael estuvo allí como estudiante interno. Fue muy probablemente una predicación de Temple en la universidad Cambridge lo que llevó a Michael años más tarde a pasar de los estudios clásicos a los del Nuevo Testamento y decidir ordenarse. El texto de esa predicación fue Jn 17:27, «la gloria que me diste les he dado». La gloria de Dios en Cristo vino a ser un aspecto fundamental de la reflexión teológica de Ramsey. De los libros que escribió, su favorito era «The Glory of God and the Transfiguration of Christ». Y le trau-

matizó el hecho de que los Estados Unidos, llamándose una nación cristiana, fueran capaces de dejar caer una bomba nuclear y para colmo el día de la Transfiguración.

Lo que siempre le atrajo de Temple fue su teología y praxis en el mundo real y su sincero y abierto debate de las cuestiones intelectuales. En sus últimos años Ramsey comentó con diferentes personas que había pedido que le enterrasen al lado de Temple en la catedral de Cantórbéry. Su inquietud, decía con un brillo bromista en los ojos, era que Temple tenía una tumba impresionante y como a él lo iban a incinerar, la gente al ver una pequeña hornacina al lado iban a pensar que «Michael» era el gato de Temple.

En sus tiempos de estudiante en Cambridge, Michael llegó a ser el presidente de la Unión Estudiantil. Como tal le correspondió recibir y dar la replica a Asquith, líder del Partido Liberal. Ese mismo día Asquith dijo públicamente que estaba convencido de que Ramsey llegaría a ser «el próximo líder del Partido Liberal». Ya estaba muy inmerso en la actividad política como miembro del partido y siempre siguió teniendo una gran conciencia política, pero su paso al estudio de la teología y su ordenación rompieron con esa incipiente carrera.

Después de su paso por el seminario de Cuddesdon fue como coadjutor a una parroquia de un barrio obrero Liverpool. Dentro de los límites geográficos de la parroquia anglicana había dos iglesias católicas romanas, atendiendo mayormente a inmigrantes irlandeses, y varias Iglesias Libres (protestantes). Ninguna se hablaba con las otras. Ni siquiera los curas romanos entre sí. Esta frustrante experiencia también le marcó.

Siempre tuvo fama de excéntrico (algo, por cierto, muy positivamente valorado en Inglaterra) y místico. Valga como muestra un botón, o dos. Siendo ya arzobispo le pide en una ocasión al presidente de la cámara de laicos de la Asamblea de la Iglesia que se quede después de la sesión para verle. Se ven en su despacho y Ramsey no dice nada, está como pensando en otra cosa. Al cabo de un larguísimo silencio el presidente se despide y al día siguiente recibe una carta del arzobispo dándole «muchas gracias por su silencioso compañerismo». Después de Liverpool fue como profesor de teología a Lincoln. Uno de sus estudiantes refiere cómo en una ocasión al pasar por la puerta del despacho de Michael le oyó caminando alrededor de su mesa y exclamando: ¡Es fuego, es fuego...! Su disciplina espiritual personal siempre tuvo un marcado carácter católico: eucaristía diaria y oficio monástico dentro de lo posible y oración contemplativa. Siempre se tomó la pompa y el boato con humor y eso sumado a su excentricidad dio lugar a la anécdota de que si tenía que participar en una procesión de entrada solemne sus amigos procuraban avisarle a alguien que

fuera cerca que no le perdiera de vista. Se decía que en una ocasión en la catedral de Lincoln se salió de la fila y se fue por un lateral pensando en sus cosas.

Durante su tiempo en Lincoln una importante influencia fue la de teólogos ortodoxos exiliados de Rusia como Zernov y Florowski. Cuando Ramsey fue hecho obispo de Durham escribió que tenía que aprender a ser un obispo anglicano porque hasta ese momento había sido «más un pensador ortodoxo que uno anglicano». Junto con otros establecieron la hermandad de San Sergio y San Albano para reforzar los vínculos entre ortodoxos y anglicanos. En un boletín de la hermandad escribió Ramsey que «Lo que está mal en la cristiandad no sólo es que estamos divididos, también es que nos falta santidad y que hemos jugado con la verdad. Y estando así las cosas me parece a mi que es completamente insuficiente pensar y hablar sobre reunión a no ser que simultáneamente estemos pensando y hablando sobre la reconstrucción y recuperación de la plenitud de la verdad»

En Amsterdam en 1948 representó a la Iglesia de Inglaterra en la primera asamblea del Consejo Mundial de Iglesias. A falta de representantes ortodoxos y romanos se encontró prácticamente solo defendiendo una eclesiología católica, insistente en la sucesión apostólica y en contra de la intercomunidad antes de la unión, pero siempre reconociendo a las iglesias protestantes plenamente como iglesias. Esta postura suya se encuentra reflejada por ejemplo cuando escribe que «Hay dos perspectivas erróneas de los orígenes de la iglesia y el ministerio. Una dice que 'Cristo creó un ministerio apostólico y sobre *eso* solamente la vida de la iglesia dependió en lo sucesivo'. Eso es un polo del debate y el otro, igualmente erróneo, es este: 'Cristo creó la iglesia y posteriormente la iglesia inventó un ministerio apropiado' Algo así como el nombramiento del secretario o tesorero de un club. Lo que en realidad ocurrió (y la evidencia de los evangelios, epístolas y otros escritos de la iglesia primitiva son bastante claros sobre esto) es que Cristo creó una iglesia y Cristo creó un ministerio apostólico dentro de ella, estructuralmente significativo. Y ciertamente el ministerio apostólico no existe por derecho propio aparte de la iglesia creada, de la que forma parte».

Tras su tiempo en Lincoln fue nombrado catedrático en Cambridge gracias a protestantes. Los anglicanos miembros del comité nominador tendían a minusvalorarle como un «hombre de un solo libro». Se referían a su «The Gospel and the Catholic Church» (El evangelio y la iglesia católica), un libro fundamental para el entendimiento ecuménico que sigue siendo reditado 76 años después de su publicación. Es una gran pena que no esté disponible en una edición española.

Tras menos de dos años en Cambridge fue nombrado obispo de Durham y en el 61 Arzobispo de Cantórbery. En ambos casos aceptó por pura obediencia, hubiera preferido seguir en el estudio y la enseñanza del nuevo testamento.

Tras su jubilación en el 74 y consciente como siempre de los cambios sociales y religiosos escribió: «Mi propio linaje de Iglesia Libre [protestante] por parte de mi padre me hace simpatizar con esa tradición religiosa que en este país ha dado testimonio de Cristo por trescientos años sin la protección de privilegios y puede decir «a gran precio compré mi libertad»... parece que en el mundo en general el cristianismo está pasando a una fase postconstantiniana en la que el apoyo de las iglesias en privilegios puede impedir más bien que reforzar su testimonio y enseñanza. No me entristecería levantarme por la mañana y enterarme de que el English *Establishment* ya no existe». Su mayor frustración fue el fracaso de sus arduos trabajos por años en pro de la unión de las iglesias anglicana y metodista en Gran Bretaña.

Finalmente hay que recordar sus amistades personales con Atenágoras y Pablo VI. Michael Ramsey contaba la famosa anécdota del anillo en los siguientes términos: «bajábamos caminando por San Pedro Extramuros, se quitó el anillo, se quitó el anillo y lo puso en mi dedo, justo como en una boda, muy bonito... sentí vivamente que me estaba dando algo de si mismo». Más allá de lo formal e institucional para Michael eran cálidas relaciones personales con sus hermanos. En contraste, cuando después de su jubilación el Arzobispo Runcie le pidió que visitase a Juan Pablo II para preparar su visita a Inglaterra, Ramsey cuenta que entró en el estudio papal «bueno, y me miró. Me miró como si hubiera llegado un esquimal». ¿Un síntoma de enfriamiento en las relaciones? En todo caso hay indicios de que la calidez aumentó. Al final de la visita papal Ramsey se volvió a su secretario y le dijo «¿te has fijado? A Runcie le ha dado dos besos ¡y a mi en total nueve!»

Rogelio PRIETO

Presbítero de la Iglesia de Inglaterra

LIBROS RECIBIDOS

Editorial de la BAC, c/ Don Ramón de la Cruz, 57, 28001 MADRID, bac@planalfa.es

— BABADO VIEJO, Francisco, OP, dir., **Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Tomo I**, 2010, 717 pp.

— HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, José R., **El cardenal Pedro de Quevedo y Quintano en las Cortes de Cádiz**, 2012, 217 pp.

— COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, **La teología hoy: perspectivas, principios y criterios. Texto final**, 2012, 90 pp.

Editorial ERASMUS, Muralla dels Vallets, 36, local 2, 08720 VILAFRANCA DEL PENEDÉS (Barcelona), publicaciones@erasmusediciones.com

— MORENO PAMPLIEGA, Javier, **Muchas religiones, una verdad. ¿Podemos creer aún?**, 2011, 183 pp.

Editorial AGUSTINIANA, Paseo de la Alameda, 39, 28440, GUADARRAMA (Madrid), editorial@agustiniana.es

— PAGANO, Giuseppe, OSA, **La vida monástica en San Agustín. Comentario al salmo 132**, 2012, 132 pp.

PARA SABER MÁS SOBRE ECUMENISMO

(Bibliografía)

- ***Al Servicio de la Unidad.***
Dirige y coordina: P. Pedro LANGA AGUILAR, OSA
Ed. Atenas
 - ***Historia del Ecumenismo en España.***
José Luis DIEZ MORENO
Ed. San Pablo
 - ***La unidad es la meta, la oración el camino.***
Julián GARCÍA HERNANDO
 - ***Pluralismo Religioso*** (3 volúmenes)
Dirige: Julián GARCÍA HERNANDO
Ed. Atenas
 - ***Ecumenismo Movimiento si posible marcha atrás.***
Manuel GONZÁLEZ MUÑANA
Ed. Monte Carmelo
 - ***Ecumenismo y nuevos movimientos religiosos.***
Manuel GONZÁLEZ MUÑANA
Ed. Monte Carmelo
 - ***Vía Crucis con el Papa (ortodoxo, protestante, católico)***
Publicaciones Claretianas y Misioneras de la Unidad
 - ***LA BIBLIA: (BTI) Biblia traducción interconfesional,***
Biblioteca de Autores Cristianos
Editorial Verbo Divino
Sociedades Bíblicas Unidas
 - ***Pablo VI Timonel de la unidad***
Autor: Eduardo DE LA HERA
 - ***Ecumenismo y relaciones interreligiosas, en el cambio del milenio***
Ed. Centro Ecuménico «Testamentum Domini» Córdoba
- Folletos:
- ***Ecumenismo ¿Por qué y para qué?***
 - ***Ecumenismo cosa de creyentes.***
 - ***¿Por qué continuamos desunidos?***
Julián GARCÍA HERNANDO

(Pueden hacer el pedido a MISIONERAS DE LA UNIDAD)

ÍNDICE VOL. XXIX

PRESENTACIONES

Espiritualidad del Ecumenismo	5-9 (n.º 86)
¿Se han cumplido las previsiones ecuménicas del Vaticano II?	5-11 (n.º 87)
V Congreso de Ecumenismo	5-8 (n.º 88)

CONFERENCIAS

Espiritualidad y Ecumenismo: reflexiones al hilo de <i>Unitatis redintegratio</i> , <i>Santiago Madrigal</i>	5-29 (n.º 88)
Espiritualidad ecuménica como defensora de los derechos humanos, <i>Joana Ortega-Raya</i>	31-39 (n.º 88)
Espiritualidad e interculturalidad, <i>Giacomo Puglisi</i>	41-58 (n.º 88)
Espiritualidad y Ecumenismo en perspectiva de futuro, <i>Héctor Vall</i>	59-71 (n.º 88)

ESTUDIOS

Testimoniar juntos la presencia del Dios vivo: Tarea ecuménica primordial a los 50 años del Vaticano II, <i>Santiago del Cura</i>	11-36 (n.º 86)
En la estela de Paul Couturier, <i>Fernando Rodríguez Garrapucho</i>	37-55 (n.º 86)
La Espiritualidad del Ecumenismo según Yves Congar y Juan Bosch, <i>Vicente Botella Cubels</i>	57-73 (n.º 86)
El futuro Concilio Panortodoxo, <i>Archimandrita Demetrio</i>	75-88 (n.º 86)
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>	89-101 (n.º 86)
Espiritualidad ecuménica: trinitaria, comunal y pascual, <i>Eloy Bueno de la Fuente</i>	13-32 (n.º 87)
Espiritualidad ecuménica en Mons. Julián García Hernando, <i>Elvira Rodenas Ciller</i>	33-65 (n.º 87)
La espiritualidad protestante, hoy, <i>Pedro Zamora García</i>	67-82 (n.º 87)
¿Cómo hacer de nuestras parroquias, comunidades y grupos, lugares ecuménicos de auténtica espiritualidad del ecumenismo?, <i>Angel Hernández Ayllón</i>	83-104 (n.º 87)

MISCELÁNEA

Misioneras de la Unidad: Medio siglo al servicio del Ecumenismo, <i>José Luis Díez</i>	103-105 (n.º 86)
Ecumenistas que se van: Arturo Sánchez Galán, cuarto obispo de la IERE, <i>José Luis Díez</i>	106-107 (n.º 86)
Enric Capó: una teología ecuménica	108-109 (n.º 86)
Acta de la reunión de Centros ecuménicos de España, Salamanca, 11-13 de mayo de 2012, <i>Fernando Rodríguez Garrapucho</i>	105-108 (n.º 87)

RECENSIONES

LANGA AGUILAR, PEDRO, Voces de sabiduría patristica (Rafael del Olmo Veros)	111-113 (n.º 86)
BENEDICTO XVI, Discursos en el Reino Unido (Rafael del Olmo Veros)	113-114 (n.º 86)
KASPER, WALTER-DECKER DANIEL, Al Corazón de la fe (Juan Pantoja Cano)	115-116 (n.º 86)
SÁNCHEZ NOGALES, JOSÉ LUIS, El Islam en la España actual (Rafael del Olmo Veros)	116-117 (n.º 86)
GARCÍA MAESTRO, JUAN PABLO, Eclesiología y praxis pastoral (José Luis Segovia Bernabé)	109-112 (n.º 87)

PÁGINA WEB
CENTRO ECUMÉNICO
«MISIONERAS DE LA UNIDAD»

WWW.CENTROECUMENICO.ORG

* * *

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

