

ESTADO Y COMPROMISO DE LA IGLESIA CATOLICA CON EL ECUMENISMO EN LA ACTUALIDAD

INTRODUCCION

Si quisiera referirme de forma exhaustiva al estado actual del ecumenismo en la Iglesia Católica, no podría menos de afrontar el tema que se me propone, para esta conferencia inaugural de la VIIª Consulta Científica y Asamblea General de la «Societas Oecumenica Europea», ateniéndome a un riguroso análisis histórico de la trayectoria moderna del ecumenismo católico. Sólo de esta manera podría responder a la fundamentación de cuanto voy a decir. Es claro que en una conferencia de esta índole no es posible llevar a cabo tal empresa. Mi propósito es más sencillo.

Me centraré en algunos hechos más significativos del ecumenismo católico durante el pontificado del Papa Juan Pablo II. Esto es más pertinente, si se tiene en cuenta que existe en algunos ambientes la impresión de que el ecumenismo parece haber encontrado en la Iglesia Católica dificultades que parecían definitivamente superadas en su trayectoria más optimista posterior a la clausura del Vaticano II.

Comencemos por decir que es, efectivamente, el Papa quien en la Iglesia Católica marca programas y ritmos que van jalonando, a escala universal, la trayectoria histórica de

la Comunión Católica. Sin embargo, el Papa no procede en solitario, sino que, situado su ministerio en el seno del Colegio episcopal, éste comparte con el Papa la preocupación por todas las iglesias. Pues

«así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio apostólico, de semejante modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles (...) Dentro de este Colegio, los obispos, guardando fielmente el primado y principado de su Cabeza, gozan de potestad propia, en bien no sólo de sus propios fieles, *sino incluso de toda la Iglesia*, siendo el Espíritu Santo el que robustece su estructura orgánica y su concordia»¹.

En virtud de esta estrecha colaboración entre el Papa y los Obispos se han ido afianzando y normalizándose tras la clausura del último Concilio Vaticano, en todas las Iglesias particulares de la Comunión Católica, aquella sensibilidad ecuménica que alentó dicho Concilio y la solicitud pastoral que el Concilio pedía para alcanzar un mejor conocimiento de la doctrina y la práctica de la fe de las iglesias acatólicas de los otros hermanos cristianos². Hermanos que el Concilio llamó «separados» (*fratres seiuncti*)³, y que el avance teológico del ecumenismo ha ido poniendo de manifiesto de qué forma son una sola comunidad con los católicos de todo el mundo; pues somos hermanos «ya unidos» por la fe en el mismo Señor Jesucristo, superior en sí misma a lo que nos separa de hecho. Se me permitirá citar en apoyo de esta observación unas palabras de la reciente relación católico-reformada, relativa al período que va de 1984 a 1990:

«El fundamento común que une a nuestras Iglesias es mucho más importante de lo que se ha supuesto generalmente. Partimos de la premisa de que Dios nos ha concedido ya la unidad en Cristo. No nos corresponde crear la unidad, pues nos ha sido dada ya en Cristo. Esta se hará visible entre nosotros cuan-

¹ Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 22a. b.

² Concilio Vaticano II, Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, n. 9.

³ UR, n. 1b.

do y en la medida en que nos volvamos hacia él en la fe y obediencia, y realicemos plenamente en nuestras Iglesias lo que espera de nosotros»⁴.

Sin embargo, como esta misma relación reconoce, los cristianos de diferentes confesiones no seríamos realistas si no percibiéramos al mismo tiempo que aún no ha llegado el tiempo de la comunión plena entre las iglesias⁵. De ahí que un frenazo al ecumenismo supondría renunciar al deseo de Cristo para su Iglesia, a saber: alcanzar la visibilidad plena, la epifanía anhelada de la unidad profunda que se enraíza en Cristo y es ya operativa entre nosotros.

Digo esto porque ha sido justamente gracias al diálogo teológico, particularmente desarrollado durante los últimos decenios como hemos llegado a tomar conciencia de esta realidad. Haberlo visto así nos ha conducido a las distintas Iglesias cristianas a la convicción de que «no deberían combatirse más ni siquiera vivir una(s) junto a la(s) otra(s). A pesar de las divergencias deberían vivir una(s) para la(s) otra(s), a fin de ser testigos de Cristo»⁶. Sólo de esta forma podrán los cristianos afrontar el diálogo hoy fundamental, y también imposible de prorrogar en el tiempo, entre el cristianismo y las demás religiones de la tierra, inspiradoras de otras culturas, preocupación de esta consulta científica, que congrega a los institutos miembros y a los teólogos ecumenistas particulares en esta VII Asamblea de la «Societas Oecumenica».

I. EL DIALOGO INTRACRISTIANO

1. EL DIALOGO TEOLOGICO

Pero llegados hasta aquí, me parece obligado hacer la primera de las observaciones, que nos permita medir el estado real del ecumenismo en la Iglesia Católica. Durante los últimos años se ha consolidado de forma franca el diálogo teo-

⁴ Comisión Mixta Internacional de la Alianza Reformada Mundial y de la Iglesia Católica, *Hacia una comprensión común de la Iglesia, 1984-1990*, n. 146. Texto español: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 2 (Salamanca 1993), nn. 1279-1456.

⁵ *Ibid.*, n. 147.

⁶ *Ibid.*, n. 149.

lógico, del que destacaré ante todo los dos importantes foros de este diálogo entre la Iglesia Católica y la Comunión Anglicana, de una parte, y la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial, por otra.

a) *El diálogo con la Comunión Anglicana*

Por lo que se refiere al primero de estos diálogos, nunca se pondrá suficiente énfasis en el aval que para el mismo significó la ratificación de método y programa que supuso, de manera inequívoca contra sus críticos, la aprobación del trabajo de la primera comisión ARCIC (*Anglican-Roman Catholic International Commission*) por parte del Arzobispo de Cantorbery Robert Runcie y el Papa Juan Pablo II, con motivo de la visita de este último a la sede cantuariense en 1982. Lo que algunos desestiman ahora es el alcance crítico de la respuesta de Roma al trabajo de la mencionada comisión. Se dice que ha llegado demasiado tarde, y es verdad que la demora de una década no deja de ser importante, pero la Congregación para la Doctrina de la Fe había adelantado sustancialmente algunas dificultades percibidas desde el primer momento⁷. La respuesta definitiva ha sido, sin embargo, el resultado de una tarea de extraordinaria complejidad, después de haber sido consultadas las diversas Conferencias episcopales católicas, cuyas respuestas publicadas en distintos medios ecuménicos han retrasado sin duda la respuesta final de Roma, que es una respuesta conjunta de la Congregación de la Fe y del Pontificio Consejo para la Unidad⁸.

El que la respuesta católica haya llegado algunos años después de que en 1988 la respuesta definitiva de la Comunión Anglicana se diera a conocer, tras su aprobación general

⁷ Cf. Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Observaciones a la Relación Final de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana*, en: AAS (texto inglés) 74 (octubre 1982) 1060-1074; y (texto español): *Diálogo Ecu-ménico* 17 (1982) 403-413 = A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 1 (Salamanca 1986), pp. 955-965.

⁸ Cf. texto inglés publicado por *The Tablet* (17 diciembre 1991) 1521-1524. Cf. AAS 83 (1991). Texto en español: Congregación de la Fe y Pontificio Consejo para la Unidad, 'Respuesta a la Relación Final de la ARCIC I', *Diálogo Ecu-ménico* 27 (1992) 231-241 = *Enchiridion oecumenicum* 2, nn. 2252-2270.

por la última Conferencia de Lambeth en 1988, permite también comprender la reflexión meditada con que Roma ha querido dar su opinión sobre la primera fase del diálogo anglicano-católico. Es cierto que la coincidencia de la comunicación pública de esta respuesta con los días de la celebración del Sínodo para Europa podría hacer pensar a algunos que se eligió tal momento para así subrayar la propia postura, pero ciertamente no había tal intencionalidad. Ha habido comisiones anglicano-católicas locales de diálogo que se han distanciado en parte del texto romano, pero las objeciones del texto católico quieren atenerse a la naturaleza de los acuerdos alcanzados.

1) La autoridad en la Iglesia

Como se desprende de la *Nota explicatoria (Respuesta, II)* para la Iglesia Católica no es posible reconocer un acuerdo tan «substancial», como se ha podido llegar a creer, en puntos de particular importancia para la visibilidad de la unidad cristiana, como es el caso de la naturaleza de la autoridad en la Iglesia, ya que sólo un verdadero acuerdo sustancial en este punto permitirá el acuerdo sobre el alcance de las afirmaciones infalibles de la Iglesia, y, en lo que se refiere al Papa, el fundamento y el significado sobre su ministerio universal en la Iglesia. Esta cuestión de la autoridad en la Iglesia es una pieza de tal importancia, que no es posible soslayarla en la reconstrucción de la unidad visible. Lo que no significa que la Iglesia Católica no pueda ni deba, o simplemente no quiera reconsiderar las formas históricas del ejercicio de la autoridad, ni tampoco las limitaciones históricas también del ministerio petrino hasta hoy.

2) La ordenación de mujeres para el ministerio

En este mismo punto es preciso referirse a la cuestión de la ordenación de las mujeres, que muestra la falta de instancia decisoria doctrinal en la Comunión Anglicana. La Iglesia Católica está convencida, de acuerdo con la Iglesia Ortodoxa y las antiguas Iglesias orientales, de que no se trata de una cuestión simplemente disciplinar, sino que afecta a la naturaleza sacramental del ministerio. No es posible ignorar este punto, ya que, según la respuesta de Roma, la interdependencia entre el carácter sacramental del ministerio sacerdotal y

la cuestión de la ordenación es teológicamente patente. Es cierto que la reconsideración del carácter sacramental de la ordenación es una constante no sólo del diálogo anglicano-católico, sino también del diálogo católico con otras Comuniones cristianas, pero sin duda es débil la convergencia sobre este punto, que una vez más pone de manifiesto la cuestión de la autoridad doctrinal de la Iglesia, y con ella el significado no sólo disciplinar, sino dogmático de la Tradición.

En este sentido, si la *Relación Final* afirmaba que los principios sobre los que se apoya el acuerdo doctrinal acerca del ministerio no se ven afectados por las ordenaciones de mujeres acaecidas en la Comunión Anglicana⁹, la *Respuesta* precisa que justo esta consideración de las cosas es la que resulta de difícil aceptación para la fe católica, de modo que «las diferencias a este respecto deben por tanto afectar al acuerdo logrado sobre ministerio y ordenación»¹⁰. El punto de vista católico, aunque fundamentado en dependencia de una tradición teológica diversa, resulta dogmáticamente coincidente con la tradición ortodoxa. De hecho los interlocutores ortodoxos bizantinos del diálogo internacional anglicano-ortodoxo ya manifestaron su desacuerdo con la práctica de ordenación de mujeres en la *Declaración de Atenas* (1978)¹¹.

3) Continuidad del diálogo

Una cosa, con todo, es clara: la ARCIC II sigue adelante con su difícil trabajo teológico. No sólo es un signo de esperanza importante, sino que es tal signo porque la voluntad de diálogo teológico es irreversible en sí misma en ambas comuniones, anglicana y católica. Esta voluntad de diálogo es característica de las Comuniones cristianas en el presente. Como tal ha hecho posible que la nueva Comisión mixta haya dado a la luz pública dos importantes relaciones: *La salvación y la Iglesia* (1986)¹² y *La Iglesia como comunión* (1990)¹³.

⁹ Cf. *Relación Final: Ministerio y Ordenación* (1973), n. 5. Cf. *Enchiridion oecumenicum* 1, n. 64 (pp. 28-29).

¹⁰ *Diálogo Ecuménico* 27 (1992) 239.

¹¹ Cf. A. González Montes, «Eclesiología, ministerios y admisión de las mujeres a la ordenación», *Diálogo Ecuménico* 26 (1991) 81-146.

¹² Cf. texto español: *Diálogo Ecuménico* 23 (1988) 193-211 = *Enchiridion oecumenicum* 2, nn. 1-39.

¹³ Cf. texto inglés: *One in Christ* 27 (1991) 77-97 y en el órgano del Pont. Cons. *Information Service* (1991) = *Enchiridion oecumenicum* 2, nn. 40-109.

La primera de ellas representa sin lugar a dudas un paso de importancia grande hacia la convergencia en la comprensión de la naturaleza de la Iglesia como mediación histórica de la salvación, que permitirá aclarar la pregunta por el ministerio en profundidad mayor. La segunda es una elaboración de una eclesiología de comunión que puede ayudar a articular la relación entre Iglesia local e Iglesia universal con miras a la unidad orgánica que ha de revestir la unidad visible de la Iglesia. Su significación no es menor por lo que a una más definida comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia se refiere.

b) *El diálogo católico-luterano*

Si me he detenido en el diálogo anglicano-católico es debido a su particular importancia, pero no es posible pasar revista a la situación ecuménica de la Iglesia sin tomar en cuenta las conversaciones católico-luteranas. No voy a referirme a las relaciones de la Comisión mixta, sino tan sólo a uno de los problemas que centra este diálogo: la concepción de la *episkopé* como realidad de institución divina, fundada en la tradición apostólica, ha llevado a ver en el episcopado una pieza clave con amplia repercusión para la reconstrucción de la unidad de la Iglesia, partiendo del reconocimiento recíproco de los ministerios. Queda el problema del sujeto de la *episkopé* según la mente de la Iglesia Católica, pero el diálogo ha alcanzado un grado de acuerdo notable. En este contexto una tarea ulterior consiste en ver si, en el documento de la Comisión mixta *Ante la unidad* (1984/1985)¹⁴, se encierra una propuesta eclesiológica y pastoral que iría más allá de las posibilidades reales de acuerdo doctrinal y práctico que alberga la conciencia de fe de cada una de las Comuniones en diálogo.

Hay como una especie de miedo real a emprender rumbo a lo desconocido, es decir, al proyecto de reconocimiento y unificación de los ministerios en orden a la articulación orgánica única de las dos Comuniones, pero si la «pereza pasto-

¹⁴ Cf. texto español: Comisión Mixta Católico Romana/Evangélico Luterana, *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica*. Ed. a cargo de A. González Montes (Salamanca 1988). Cf. la primera edición del texto en *Diálogo Ecuménico* 22 (1987) 247-313 = *Enchiridion oecumenicum* 2, nn. 520-738.

ral» puede ser una tentación a la que con dificultad escapamos unos y otros, no es menos cierto que falta una convicción suficiente, fundada sobre la verdad del acuerdo para llevar a cabo el programa amplio del documento mencionado, que intenta conciliar distintos «modelos de unidad», pero que está construido sobre una eclesiología de comunión.

Se trata de una eclesiología que hunde sus raíces en una larga trayectoria de la teología contemporánea de la Iglesia, de la que se sirvió también el Vaticano II¹⁵. La comunión o *koinonía* entre las Iglesias cristianas no puede ser el resultado de una supuesta equiparación teológicamente avalada de la misma eclesialidad para todas ellas. La eclesialidad depende en su objetiva realidad de la confesión de fe que la juzga.

2. POLITICA Y ECUMENISMO: DIALOGO Y TENSION ENTRE CATOLICOS Y ORTODOXOS

Me he referido a dos diálogos bilaterales de la importancia de los mencionados sin poder detenerme en los demás foros para hacer de ellos un análisis teológico. Es patente que el *diálogo católico-reformado* está todavía lejos del grado de convergencia alcanzado entre católicos y anglicanos y luteranos. Sin embargo, la relación antes referida, del quinquenio de 1984 a 1990, *Hacia una comprensión común de la Iglesia*, no deja de ser alentadora como esbozo de una teología de la Iglesia realizada en el marco de la relación entre Evangelio e Iglesia, que ha condicionado históricamente la relación entre ambas comuniones, reformada y católica.

Quiero referirme ahora al diálogo católico-ortodoxo, con ánimo de examinar en él una de las dificultades que parecen haber contribuido más a enrarecer el clima ecuménico en la actualidad. Fue éste un diálogo puesto en marcha por la iniciativa personal del Papa Juan Pablo II, que en 1979 visitó al Patriarca Demetrio I, con el ánimo de sacar adelante unas conversaciones teológicas que el grado de comunión de fe y sacramento, y el ya entonces largo trayecto del «diálogo de la caridad» venían exigiendo, sin que se lograra una concreción de las mismas.

¹⁵ LG, n. 13 c.

Después del viaje del Papa a Estambul se formó la Comisión Internacional Católico-Ortodoxa, y en una década hemos visto el avance y la convergencia real entre católicos y ortodoxos. Nadie podía suponer que la libertad traída por el derrumbamiento del comunismo internacional pudiera llevar aparejada una tensión tan alta entre dos «Iglesias hermanas», que hasta entonces veían avanzar su convergencia hacia la unidad con paso tan firme. Después del estudio de la teología de la Eucaristía en relación con la teología de la Iglesia y de la Trinidad (Munich 1982), del estudio de los sacramentos (Bari 1986/87) y, dado el acuerdo fundamental sobre la naturaleza del Orden (Nueva Válaro 1988), el proyecto de estudio de la estructura conciliar y primacial de la Iglesia desembocaba en el análisis de la organicidad de la unidad eclesial. Sólo un malentendido entre católicos y ortodoxos venía a frenar las esperanzas depositadas en el trabajo de la Comisión.

La Iglesia Católica no alberga pretensión proselitista alguna, pero no puede renunciar a atender pastoralmente a sus fieles, de uno y otro rito: latinos y greco-orientales, o de los diversos ritos de las Iglesias orientales antiguas. El uniatismo no es un fenómeno de seccionismo provocado o favorecido por Roma. Representa una opción legítima de comunidades cristianas e iglesias, que en ocasiones han pagado políticamente un precio altísimo, el de su propia existencia como iglesias y el de la libertad de sus miembros en el marco jurídico que se ofrecía a otros cristianos. No se hace justicia al uniatismo en su compleja realidad si no se atiende al menos a *dos factores* de importancia definitiva para la paz entre las iglesias.

El *primero* es el de la significación histórica de la opción por la comunión orgánica con Roma de estas iglesias, a cuyo frente figura su legítima jerarquía. Se trata de una opción por la comunión con el sucesor de Pedro comprendida y vista por estas iglesias como garantía de su propia identidad religiosa, es decir, de fe, pero también como garantía de su identidad política en algunas circunstancias históricamente amenazada, por la tentación de latinización a ultranza perseguida por algunas iglesias católicas nacionales; o por la tentación de su disolución en la tradición dogmática bizantina. Este es particularmente el caso de la Iglesia greco-católica ucraniana y de algunas iglesias orientales.

El *segundo* de estos factores es de orden actual. Se trata de que, en la ordenación democrática de las sociedades mo-

dernas, no es posible soslayar la libertad de conciencia y religión que tienen los ciudadanos, sin que esto represente una amenaza injustificada a los derechos históricos de las iglesias en determinados territorios. La Iglesia Católica así lo ha entendido y acepta de buen grado la presencia en sociedades mayoritariamente católicas de otras comunidades, a las que de ninguna forma discute su libertad para que puedan contar con sus ministros y propia jerarquía.

La Iglesia Católica no puede aceptar como programa de evangelización el proselitismo, que ella misma ha padecido y padece en su propia carne, teniendo que afrontar la acción desconsiderada de movimientos y misioneros evangelistas que no se acogen a los principios y acuerdos del Consejo Ecuménico de las Iglesias, como es el caso de las grandes iglesias protestantes. Este evangelismo proselitista está amenazando gravemente, de modo particular en las Iglesias católicas de Iberoamérica, la vida de los fieles más desprotegidos por su falta de cultura o su probeza. Sólo una sólida cooperación entre las iglesias no sólo podrá acabar con el proselitismo, sino sobre todo sentar las bases para una tarea conjunta, verdadera respuesta al desafío de nuestro tiempo como es la increencia teórica y práctica, el alejamiento de las masas de la fe en Cristo y de la Iglesia. Estas pautas de conducta entre cristianos quedan bien patentes en el documento de la Comisión Pontificia para Rusia de reciente elaboración, y que lleva por título: *Principios generales y normas prácticas para coordinar la acción evangelizadora de la Iglesia Católica en Rusia y en otros países de la C.E.I.* (Vaticano, 1 de junio de 1992).

II. EL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Llego ahora a una última reflexión que quiero hacer ante Ustedes a la hora de pulsar el estado del Ecumenismo. Me refiero al que es tema de esta VIIª Consulta científica: el diálogo interreligioso y sus condiciones. No es posible llegar a un verdadero diálogo interreligioso sin una diálogo intercultural abierto y una apuesta sin ambigüedades por la emancipación de los pueblos y de sus culturas. La Iglesia Católica ha emprendido este diálogo franco con las otras religiones siguiendo las pautas de la Declaración conciliar *Nostra Aetate* del Vaticano II.

1. DIALOGO CON LOS JUDIOS

Es claro, y no podía ser de otra forma, que entre las religiones de la tierra, la Iglesia Católica y todas las Iglesias cristianas tengan un especial interés en el diálogo con el judaísmo como religión y con el pueblo judío. Por la trayectoria personal del Papa Juan Pablo II, el diálogo cristiano-judío ocupa además en su preocupación pastoral un lugar de excepción. Justo ahora cuando se han cumplido los 500 años de la expulsión de los judíos de España, este diálogo adquiere entre nosotros, los españoles, un significado especial. España se sumó a un movimiento de antisemitismo que conoció sus orígenes más allá de nuestras fronteras desde que el año 855 fueran expulsados de algunas regiones de Italia, comenzando un proceso de desalojo de toda Europa: en 1010 de Limoges, en 1012 de toda Francia, en 1013 de Maguncia, en 1066 de Tréveris, y en 1290 de Inglaterra. España, doscientos años más tarde, en 1492 quiso consumir su unidad político-religiosa, seguida por Portugal después, mediante la expulsión de los judíos.

Hoy la comunidad judía es en España muy minoritaria, apenas 12.000 miembros, pero la querencia española de los sefarditas se expresa particularmente relevante en la lengua que han conservado. La historiografía hispanista ha podido demostrar que no fue la España medieval el marco idílico de tres religiones en pacífica convivencia como hoy ideológicamente se supone, y no sin intereses políticos demasiado visibles. Judíos, moros y cristiaños, aunque alcanzaron un significativo grado de tolerancia, terminaron por no poder convivir juntos. Se entendieron a sí mismos unos como alternativa de los otros, y los reinos cristianos desalojados por la invasión islámica de la península habían optado por su reconquista para la cultura cristiana como meta irrenunciable¹⁶. Los hechos históricos no pueden ser modificados con retrovisiones anacrónicas. Llegado el momento de la reconciliación, se hace precisa la renuncia a cualquier tentación teocrática para ordenar la vida social y religiosa en el presente. La convivencia democrática de los pueblos pasa por la tolerancia y la exclusión de todo tipo de xenofobia, porque la tendencia a la abso-

¹⁶ Me remito a la relectura histórica de J. Marias, *España inteligible. Razón histórica de la Españas* (Madrid 1985), tan ponderada y bien documentada reflexión ensayística sobre la trayectoria de España.

lutización de la propia mentalidad y visión del mundo es una constante que alimenta las distintas formas de intolerancia.

La Iglesia Católica ha dado pautas para un diálogo con el judaísmo como religión; pautas que quieren hacer justicia, sin embargo, no sólo a la trayectoria de un pueblo amenazado, sino que se fundan ante todo en convicciones religiosas. Son estas convicciones religiosas las que explican la singular relación que ha de existir entre cristianos y judíos; y estas convicciones religiosas no son evidentemente las mismas en lo que se refiere a las otras religiones. En las *Notas para una correcta presentación de los Judíos en la predicación y la catequesis de la Iglesia Católica* (1985)¹⁷, se pone de manifiesto que esta singular relación entre judíos y cristianos se funda en la naturaleza de la historia israelita como historia de salvación, en cuyo desarrollo se ubica la historia de Jesucristo, contenido y plenitud de las Escrituras. La condición judía de Jesús, no ya étnica, sino teológicamente comprendida es la clave de esta relación judeo-cristiana, que san Pablo explicó en su Carta a los Romanos. De una correcta comprensión e interpretación de la tradición religiosa de Israel depende la aproximación científica y religiosa a los orígenes del cristianismo.

2. EL DIALOGO CON OTRAS RELIGIONES

a) *Diálogo y cooperación de los creyentes en favor del hombre y de su libertad. Exclusión del fundamentalismo y servicio a la verdad revelada*

Esta consideración del diálogo cristiano-judío no puede avalar contenidos políticos excluyentes de otras religiones o lesivos de los derechos históricos de otros pueblos y religiones. Es el caso de la relación del cristianismo con el Islam. Toda religión está tentada de fundamentalismo, y éste no es patrimonio de una sola religión. El fundamentalismo islámico de nuestros días no puede ocultar las tendencias no menos fundamentalistas de importantes sectores judíos y de algunos cristianos. La despedida de la teocracia impide a todos sancio-

¹⁷ Cf. texto español: *Diálogo Ecuménico* 21 (1986) 117-129.

nar divinamente un reparto de territorios entre las religiones. Esto no significa que pueda ignorarse la influencia de la tradición religiosa sobre la cultura y la concepción global de la vida. Más aún la propuesta de Juan Pablo II y del reciente Sínodo para Europa nos recuerda que, este respeto al carácter laico de los Estados modernos y al pluralismo social, no puede ser obstáculo para llevar a cabo una reevangelización o nueva evangelización de Europa; pues ésta se fundamenta en la propuesta del Evangelio como horizonte de comprensión generador de libertad y de tolerancia, única propuesta según nuestra fe de llevar al hombre a la plena identidad consigo mismo.

En el Comunicado conjunto de los presidentes del reciente encuentro ecuménico del Consejo de Conferencias episcopales y de la Conferencia de Iglesias de Europa, en Santiago de Compostela, se dice con particular sensibilidad ante la nueva situación de Europa:

«Hasta hace poco la evangelización se refería sobre todo a los países de fuera de Europa. En adelante la perspectiva misionera engloba a nuestro continente. Un continente marcado por la secularización y caracterizado por su pluralismo; un continente donde la ideología del consumismo se está extendiendo por doquier...» (n. 5)¹⁸.

Aquí es donde conviene precisar que la evangelización viene urgida por la naturaleza de la misma revelación cristiana. La Iglesia no puede renunciar a su predicación pública, ni puede dejar de mostrarla como el camino de salvación que Dios quiere para los hombres. Por consiguiente, se ha de comprender que tanto la renuncia al fundamentalismo como el respeto al pluralismo real de las sociedades abiertas modernas no pueden conducir a una equiparación relativizadora de las religiones y mentalidades, lo que supondría de hecho la renuncia a la posibilidad dada por Dios de conocer la verdad revelada y permanecer en ella. El carácter definitivo o absoluto de la revelación cristiana es elemento irrenunciable de la fe de la Iglesia. El Vaticano II vio el fundamento de la libertad religiosa en la libertad de la persona¹⁹. Dice el Concilio sobre la libertad religiosa:

¹⁸ Texto del V Encuentro Europeo del Consejo de Conferencias episcopales de Europa (CCEE) y de la Conferencia de Iglesias de Europa (KEK): *Pastoral Ecueménica* 9 (1992) 60.

¹⁹ Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, n. 9a.

«[Cristo] dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían, pues su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la cruz, atrae a los hombres a sí mismo»²⁰.

La invitación a *Jornada de oración por la paz* (Asís 1986) y la reunión del Papa con todos los líderes religiosos de la humanidad no representaba en manera alguna la nivelación de las religiones en la conciencia cristiana. Quiso, más bien, significar en *primer lugar* la afirmación de la fe en Dios como posibilidad real para el hombre, dada a éste por el Creador frente al ateísmo, teórico o práctico, que le incapacita para alcanzar la verdad sobre sí mismo. Por eso, en *segundo lugar*, lejos de una apuesta por un sincretismo sin horizontes, aquella reunión de creyentes quiso ser la invitación a la construcción de la verdadera imagen del hombre y del mundo sobre la fe en Dios, fundamento de toda posible plenitud de vida para el hombre y, por eso mismo, fundamento de la paz.

La Iglesia Católica no pudo fundar su voluntad de diálogo única y exclusivamente en una estrategia común de las iglesias, y en su caso de las religiones, con miras a la emancipación social de los grupos humanos. La Iglesia Católica se ha comprometido en un diálogo intereclesial por la justicia y la paz, que tiene reciente expresión europea en el programa que alimentó la Asamblea de Basilea (1989), en favor de la *justicia, paz y salvaguarda de la creación*²¹. Al hacerlo, quiere mediar en este compromiso su voluntad firme de alcanzar un diálogo sobre el misterio del hombre y del mundo, que permita a los hombres religiosos –más allá de las limitaciones de la cultura y contando con la riqueza de símbolos, imágenes, pensamiento y belleza que las culturas crean, inspirando la moral de los seres humanos– llegar al diálogo sobre la revelación divina y su consumación en Jesucristo, del cual la Iglesia es testigo, signo y sacramento.

Como se comprenderá, los proyectos en favor de la emancipación social de grupos y pueblos y de los distintos programas de asistencia y fraternidad a los sectores margina-

²⁰ *Ibid.*, n. 11b.

²¹ Cf. Comité Español de Cooperación entre las Iglesias y Centro Ecu­ménico de las Misioneras de la Unidad (ed.), *Paz con justicia. Documentación oficial de la Asamblea Ecu­ménica Europea. Basilea, 15-21 mayo 1989* (Madrid 1990).

dos no pueden dejar de considerar siempre el horizonte doctrinal de quienes se comprometen en ellos, porque de ese horizonte doctrinal de fe depende la imagen del hombre que se quiere lograr. Esto explica ciertas dificultades de Roma con algunos de estos programas, como es el caso de la Asamblea de Seúl (1990), a la cual el Consejo Ecuménico de las Iglesias había invitado a la Iglesia Católica con el ánimo de que fuera también ella misma protagonista. Roma no pudo dar la colaboración en la forma pedida, aunque se sumó de diversas formas a la marcha y buen resultado del programa JPSC para Seúl.

Por eso, «sin rechazar nada de lo que en las religiones hay de santo y verdadero», la Iglesia «anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (Cf. 2 Cor 5,18-19)²².

b) *La inculturación de la fe y el pluralismo cultural de la sociedad*

Se entenderá que con lo dicho se halle involucrada la manera de entender el principio de inculturación de la fe, elemento determinante hoy del programa de nueva evangelización para Europa y América. Este principio ha cobrado justa importancia, y se presenta lleno de porvenir, si es rectamente entendido. Ya la Exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979) planteaba la necesidad de incluir en la catequesis de la fe, como parte integrante de la evangelización el principio de *encarnación del mensaje en las culturas* (n. 53). Un diálogo de la fe con las culturas implica la dialéctica relación entre Evangelio y creaciones culturales de las colectividades: por una parte la cultura ha de mediar la vida de la fe y su misma formulación, pero esta mediación no podría producirse sin profundas transformaciones de los elementos que componen las culturas.

²² Concilio Vaticano II, Declaración sobre las religiones no cristianas *Nosstra Aetate*, n. 2b.

El ecumenismo interreligioso ha de contar con este principio, que la Iglesia Católica hace suyo, siguiendo las huellas de sus mejores pioneros en la misión que hizo posible la evangelización de Europa primero y después, ya en los tiempos modernos la evangelización de América y África. Es de justicia reconocer la imaginación y creatividad de la misión católica en América, insuficientemente tratada en algunos planteamientos pretendidamente ecuménicos, pero injustos con la historia de la misión y la evangelización de los pueblos. No hay diálogo, si el respeto a las culturas es interpretado como congelación de las mismas en el tiempo. No hay diálogo, si no se alcanza la interferencia recíproca de las poblaciones en diálogo y de las culturas, que pugnan hoy por autoafirmarse en contra de una nivelación, impuesta por la mentalidad tecnocrática y consumista de nuestras sociedades neocapitalistas e insuficientemente solidarias.

A MODO DE CONCLUSION

He querido pasar con apresuramiento sobre el estado y la realidad en juego implicada por el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica, que el Papa Juan Pablo II ha señalado en tantas ocasiones como un compromiso irreversible. Quisiera resumir mi impresión sobre la situación con dos referencias obligadas por el análisis:

La *primera* es la dura prueba que para el ecumenismo representa la voluntad de fidelidad a la verdad por parte de quienes están en diálogo. Para la Iglesia Católica es aquí donde hay que buscar el fundamento de ciertas dificultades en la marcha hacia la unidad de las iglesias. Cuando se halla implicada la verdad es preciso que sepamos aproximarnos a ella tal y como la vemos y vivimos, sin sustraernos a su objetiva presencia en nuestra conciencia, confesionalmente determinada por la dogmática de nuestras iglesias. Parecía a algunos que avanzábamos más mientras los foros de diálogo estaban enfrentados con su propio análisis, pero para poder avanzar de verdad es preciso que los interlocutores se enfrenten con el difícil proceso de recepción implicado en toda propuesta de aproximación a la fe de los demás. En esto se ha de proceder con todo respeto de unas iglesias para con las otras.

La *segunda* es la imposibilidad de ignorar que la unidad es ya operativamente realidad fecunda, aunque sea imperfecta y falta de aquella organicidad que buscamos, para hacerla visible ante los hombres. Al cumplirse las dos primeras décadas de diálogo en algunos foros teológicos y una larga primera década en otros, una realidad se impone a todos: que de estos foros ha surgido el convencimiento de la esterilidad de combatirnos entre los cristianos, porque en realidad, al reconocer –aunque sea de forma gradual– la eclesialidad de las Comuniones que amparan nuestra fe, hemos dado con la clave de aproximación que nos faltaba para entender como fundamento sólido de nuestra condición cristiana la fe común que tenemos en Cristo.

Se ha hecho así posible, como señala con acierto la Sexta Relación Oficial del Grupo mixto de trabajo del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias y de la Iglesia Católica, que la Iglesia Católica se muestre cada vez más favorable a hallarse presente a través de las iglesias locales en los diversos *consejos de iglesias*, que aúnan el esfuerzo para el *testimonio común* de todos los cristianos en la sociedad de hoy. La articulación a escala europea de esta vinculación de las iglesias pasa por la estrecha colaboración del Consejo de Conferencias Episcopales Europeas (CCEE) con la Conferencia de Iglesias de Europa (KEK/CEE/CEC/CIE), organismo este último autónomo respecto al Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, a cuyo último encuentro en Santiago de Compostela me he referido ya. Los planes de *formación ecuménica* alimentan el espíritu de tolerancia en los ministros y laicos que aspiran a una vida conscientemente cristiana. Este mejor conocimiento de la fe de los otros ha comenzado a surtir sus efectos. El Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 insiste en esto:

«La comunión entre los católicos y otros cristianos, aunque sea incompleta, llama también a todos a la colaboración en muchos campos y así hace posible, de alguna manera, un testimonio común del amor salvífico de Dios hacia el mundo necesitado de salvación» (II, C.8).

Mons. RICARDO BLAZQUEZ
Obispo de Palencia
Vicecanciller de la Universidad
Pontificia (Salamanca)