

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO EN EL ACTUAL MOMENTO SOCIO-CULTURAL Y RELIGIOSO

Desde hace ya varias décadas, numerosos estudios socio-religiosos vienen refiriéndose a la existencia de una grave crisis del cristianismo y de las Iglesias cristianas sobre todo en Europa. Sus índices más claros son el colapso de las prácticas religiosas, un deterioro progresivo de las creencias y la constante erosión y pérdida de credibilidad de las instituciones. Otra de sus manifestaciones es la crisis de la presencia de las religiones establecidas en la sociedad que resume la categoría de «secularización». Pero, en los últimos años, no pocos sujetos religiosos y teólogos vienen denunciando y lamentando, por debajo de la evidente crisis religiosa, una verdadera «crisis de Dios». A ella se habían referido antes filósofos y estudiosos de la cultura que denunciaban el «eclipse de Dios», la «huida de los dioses» o la extensión de una «cultura de la ausencia de Dios». Con la expresión «crisis de Dios» se expresa la convicción de que la crisis religiosa no se agota en el deterioro de las prácticas y la aparente inviabilidad social de las Iglesias, sino que afecta al núcleo mismo de la vida religiosa: el reconocimiento de Dios en la actitud teologal. Sin entrar en todos los matices que la expresión puede recibir en quienes se sirven de ella, me parece evidente que el hecho al que se refiere es real. Indicios del mismo son el crecimiento del número de personas que se declaran no creyentes, hasta constituirse en mayoría en bastantes de los países europeos; la naturaleza de la increencia, cada vez más radical hasta llegar a la más completa indiferencia religiosa y a instalarse en

formas de vida para las que Dios no cuenta para nada, porque se vive «como si Dios no existiera». Un último indicio de la gravedad del hecho al que se refiere la expresión es la contaminación de los mismos creyentes por el clima de indiferencia, en lo que se ha llamado «ateísmo interior a las Iglesias», o «el problema teologal' de la vida consagrada.

Las dificultades experimentadas por las Iglesias para la transmisión del cristianismo a las generaciones más jóvenes y el envejecimiento y enrarecimiento, por falta de relevo, de los agentes principales en la transmisión del cristianismo: el clero y la vida religiosa, está llevando a la puesta en cuestión del futuro del cristianismo en Europa. «¿Somos los últimos cristianos?», se preguntaba hace ya unos años J. M. Tillard. «¿Se muere el cristianismo?», se había preguntado antes J. Delumeau.

Tales hechos hacen que me parezca imposible una reflexión sobre cualquier aspecto de la vida cristiana, incluido el movimiento ecuménico, sin tener en cuenta esa situación y preguntarse en qué medida se ven afectados por ella. La crisis afecta por igual a todas las Iglesias cristianas y eso hace que a la hora de buscar las causas que la han desencadenado queden relativizadas las diferencias confesionales y las diferentes respuestas con que las Iglesias han intentado responder a ella. A un grupo de católicos críticos que proponen la adopción por su Iglesia de reformas estructurales, tales como una mayor democratización en su funcionamiento y una mayor adaptación de sus estructuras a los nuevos tiempos, mediante, por ejemplo, la supresión del celibato obligatorio para los sacerdotes y la admisión de las mujeres al ministerio ordenado, J. B. Metz les respondía que tales medidas habían sido ya adoptadas por las Iglesias protestantes y que padecían la misma crisis que la Iglesia católica. A la *Gotteskrise*, la crisis de Dios, les decía, solo se responderá *con la Gottespassion*, la pasión por Dios.

El movimiento ecuménico cristiano –porque también en otras religiones, como el budismo y el islam, han surgido fenómenos hasta cierto punto equivalentes– nació en Europa antes de que la crisis cobrase la gravedad que ha adquirido en la segunda mitad del siglo XX. Sus promotores no intentaron, por tanto, expresamente responder con su promoción a ella. La razón fundamental de su nacimiento fue religiosa y

teológica: «la búsqueda de la unidad se presenta como obediencia al mandato del Señor, en conformidad con su oración» (R. Mehl). Pero esto no excluye la presencia en su origen de condicionamientos históricos. El mismo teólogo que acabamos de citar señala como determinantes en su nacimiento y desarrollo hasta seis factores, tales como la situación de dificultad de las Iglesias, el hecho de la increencia, la secularización, las divisiones de las sociedades llamadas cristianas y la dificultad que constituía para la misión cristiana la división de las Iglesias misioneras. Recordemos que uno de los primeros hechos relevantes en su constitución fue la *Asamblea Misionera Mundial de Edimburgo* en 1910.

La situación actual a escala mundial tiene un segundo rasgo característico en la extensión de la injusticia a escala mundial. Primero, porque la situación de injusticia con sus secuelas de pobreza, marginación y exclusión de millones de personas, constituyen una de esas formas de presencia masivas de mal que ocultan a Dios más que todas las razones del ateísmo filosófico y que han contribuido a lo que se ha llamado con razón «la tercera muerte de Dios» (A. Glucksmann), ocurrida precisamente en el siglo XX debido a las incontables catástrofes humanitarias que en él se han producido y a las que se ha añadido ese «genocidio silencioso» que resume la expresión «la pobreza en el mundo».

El tercer rasgo característico de la situación actual, que condiciona igualmente la presencia de la religión en el mundo es el pluralismo religioso que comporta la situación de globalización, es decir, la conversión de nuestro planeta en una aldea global y el acceso de los humanos a lo que se llama con razón la conciencia planetaria. En efecto, el pluralismo, sea ideológico, cultural o religioso, no se reduce a la pluralidad de ideologías, culturas o religiones. Se refiere, además, a la coexistencia de esas realidades en un mismo espacio social, en situación de paridad y con posibilidad de interacción social entre todas ellas. Así entendido, el pluralismo puede poner en cuestión la identidad de los diferentes grupos y provocar en ellos el «atrincheramiento cognitivo», que produce la reacción fundamentalista, o la «negociación cognitiva» que puede desembocar en la pérdida relativista de la propia identidad o «rendición cognitiva» (P. Berger), hechos que constituyen un

peligro cierto para los grupos religiosos, aunque también pueden constituir una oportunidad.

Estoy convencido de que una reflexión responsable sobre cualquier aspecto del hecho religioso y, en concreto, sobre el movimiento ecuménico cristiano, requiere poner en relación la comprensión y la puesta en práctica del ecumenismo con esos diferentes aspectos de la situación mundial, y buscar la mejor forma de respuesta de nuestras diferentes Iglesias a ellos.

En el amplio marco de referencia que acabo de describir, mi reflexión sobre el movimiento ecuménico en la actualidad propone una hipótesis, o tal vez mejor, una convicción, para la interpretación de su situación, que quiero someter a la reflexión de esta asamblea. Podría resumirse en estas pocas afirmaciones. El movimiento ecuménico en la época moderna, que ciertamente ha revestido formas diferentes, ha privilegiado hasta ahora los aspectos doctrinales e institucionales del ecumenismo, que han permitido superar malentendidos, aproximar posturas doctrinales e institucionales entre las Iglesias y mejorar notablemente las relaciones entre ellas. Sus resultados, ciertamente positivos, han desembocado, sin embargo, en los últimos años, en la extensión entre sus agentes de la impresión generalizada de haber llegado al punto mayor de convergencia posible, sin llegar a hacer previsible la unidad completa a la que se aspiraba. Este hecho, que puede generar y está generando desánimo y frustración, tal vez nos esté invitando a poner el acento en otras dos formas de ecumenismo, ya presentes, pero menos desarrolladas hasta ahora: el ecumenismo espiritual y el ecumenismo del testimonio y de la acción. El cultivo en común del primero, el espiritual, podría facilitar a las Iglesias revitalizar el núcleo mismo de la vida cristiana, la experiencia de la fe y, con ello, descubrir, a la vez, la misteriosa unidad en el Dios revelado en Jesucristo que ha derramado en nosotros su Espíritu, que compartimos gracias a la fe y el bautismo, y el valor, por una parte, y las insuficiencias, por otra, de las formulaciones racionales de esa fe común y del resto de las mediaciones simbólicas e institucionales propias de cada tradición. El cultivo del segundo ecumenismo, el del testimonio y el servicio, le daría eficacia y relevancia social y permitiría encauzar los esfuerzos de las diferentes familias cristianas por la reunión de los hijos de Dios

dispersos por todo el mundo y acercar la historia hacia ese final escatológico que los cristianos llamamos Reino de Dios.

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO, ALGUNOS HITOS DE SU DESARROLLO

Del movimiento ecuménico se ha dicho que es uno de los hechos religiosos más importantes del siglo XX, que ha sido calificado como el siglo del ecumenismo, ese movimiento que ha ido agrupando a un número cada vez mayor de Iglesias a favor de la unidad de los cristianos. De él ha surgido un vasto movimiento de convergencia, no sólo de los creyentes de las diferentes confesiones, sino de las mismas confesiones cristianas tomadas en su conjunto.

No es posible, ni me parece necesario, presentar aquí, ni siquiera en resumen, la historia del movimiento ecuménico. Pero sí es indispensable referirse a sus momentos principales. Sin entrar en los precedentes a lo largo del siglo XIX, el movimiento comienza por el compromiso en esa dirección de los representantes oficiales de las principales confesiones cristianas del mundo protestante y anglicano. Los ortodoxos, que en un primer momento presentan algunas resistencias, terminan adhiriéndose al Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI), que es la institución en la que convergen y culminan, en 1948, iniciativas anteriores como la *Conferencia Misionera Mundial*, celebrada en Edimburgo en 1910, y las Comisiones *Fe y Constitución* así como *Fe y Vida*.

La Iglesia católica, que hasta ahora no se ha adherido formalmente a las instituciones surgidas de ese movimiento, que lo coordinan y lo desarrollan en la actualidad, dio un paso importante hacia esa adhesión con el concilio Vaticano II. En él la Iglesia católica se abrió al movimiento ecuménico y puso las bases doctrinales para su participación en él. Recordemos que ya en su convocatoria, Juan XXIII le asignaba como finalidad el «*aggiornamento*» de la Iglesia católica, manifestaba su intención de que sirviera a la causa ecuménica, e invitaba a asistir a él como observadores a representantes de las diferentes Iglesias cristianas. Decisiva para ayudar a superar las dificultades que había experimentado hasta ese momento fue la renovación de la comprensión de la Iglesia presente en la Constitución *Lumen Gentium* y el Decreto sobre el

Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, que comienza afirmando que uno de los propósitos principales del concilio es «promover el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos». A partir de entonces, la Iglesia católica ha multiplicado las iniciativas destinadas a colaborar en el movimiento ecuménico, desarrolladas principalmente por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos. Frutos de todo ese proceso han sido el cambio sustancial del clima en las relaciones de la Iglesia católica con las otras Iglesias y sus miembros, que han dejado de ser considerados «cismáticos y herejes», e incluso «hermanos separados», y han comenzado a ser designados como los «otros cristianos» o los «otros bautizados». Ese nuevo clima ha propiciado hechos tan importantes como los diálogos doctrinales, con acercamientos y consensos en temas como la justificación, los misterios y la Eucaristía, que han permitido constatar que posiciones tenidas hasta ahora como contradictorias e irreconciliables comenzaban a ser consideradas como complementarias y compatibles con la unidad en la fe, y solo diferentes en las fórmulas en que se expresan. Particularmente significativo en este terreno de la convergencia doctrinal ecuménica resultó el hecho de que dos grandes teólogos católicos, K. Rahner y H. Fries, publicasen en 1987 un libro: *La unión de las Iglesias. Una posibilidad real*, en el que sostenían que ya no habría obstáculos teológicos insalvables para la unión de las Iglesias.

También las relaciones institucionales se beneficiaron del nuevo clima que hizo posibles visitas y contactos del papa con los patriarcas orientales, representantes de las Iglesias protestantes y anglicana, y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Nadie dudaba que todavía quedaba un largo camino por recorrer hasta la unidad plena, pero por entonces se pudo afirmar: «las diferentes confesiones cristianas, habiendo renunciado a sus provincialismos, han comenzado a aparecer como comunidades de hermanos y hermanas cuyas vidas se inspiran en la vida del mismo y único Señor». Con razón se ha escrito después que «el siglo XX quedará para el cristianismo como el gran siglo, el siglo de oro, del ecumenismo».

Pero anotados todos estos progresos, no podemos dejar de constatar que el clima ecuménico ha cambiado considerablemente en las tres últimas décadas y que, «más allá de las dificultades singulares, normales y que forman parte de

la vida, el diálogo ha encallado, se ha estancado, aunque no hayan cesado los coloquios y los encuentros, las visitas y la correspondencia» (W. Kasper).

Expresiones semejantes a ésta se encuentran también en observadores protestantes de la situación. Se extiende, según ellos, en relación con el ecumenismo, una impresión generalizada de «desencantamiento» que se corresponde con una situación objetiva de crisis del movimiento ecuménico. Es una crisis, añade J. Beauberot, «a la medida de su éxito histórico» que ha modificado profundamente a las Iglesias. La crisis del ecumenismo, además, es considerada la consecuencia de su éxito. Porque proviene del hecho de que «los tres modelos históricos que lo han configurado: 'Fe y Constitución', 'Vida y Acción' y el Vaticano II ya han producido lo esencial de lo que hacían posible». «A fuerza de desarrollar las colaboraciones, de subrayar las convergencias sobre lo esencial y la ausencia de divergencias profundas, se hace necesario reexpresar las diferencias que legitiman la separación desde el punto de vista de la organización» (J. P. Willaime). Al final parece concluirse que la unidad perfecta, el ideal perseguido, es como el horizonte, que permite una visión de las cosas y orienta la marcha, pero que se aleja a medida que se avanza hacia él. Si creemos a algunos analistas, el mismo CEI parece haber comprendido la necesidad de un cambio de rumbo. Como testimonios de ello se ofrece su Asamblea de Camberra y la Conferencia de «Fe y Constitución», en Santiago de Compostela en 1993, en la que se puso el acento más en la *Koinonía*, la comunión, que en una unidad uniformante, y donde Konrad Raiser, entonces Secretario General del CEI, afirmaba que ya no se trata de «hacer de la unidad el criterio del reconocimiento de la legitimidad de las diversidades, sino, al contrario, de preguntarse en qué momento la exigencia de unidad amenaza la expresión de las diversidades en el seno de una comunidad viva» (J. Beauberot).

En el lamentado cambio de clima pueden haber influido hechos, declaraciones y decisiones concretas tanto de la Iglesia católica (en algunas declaraciones de organismos diferentes del Pontificio Consejo para la Unidad), como de las Iglesias hermanas (en tomas de decisiones en materia de moral y en relación con el acceso de las mujeres a los ministerios ordenados, muy alejadas de la praxis de la Iglesia católica).

Con todo, las razones que han conducido a la nueva situación de desilusión y frustración son variadas y tal vez más complejas. No está claro, por ejemplo, si las que acabamos de aducir son la causa del cambio o una manifestación del cambio que ya se estaba produciendo. Se ha señalado también que una posible razón de la pérdida del entusiasmo que habían suscitado los primeros resultados podría ser que, «tras haber superado muchos malentendidos y haber conseguido un consenso inicial sobre los fundamentos de nuestra fe, ahora hemos llegado al núcleo duro de nuestras diferencias institucionales y eclesiológicas»: a la cuestión del ministerio petrino, en el diálogo con las Iglesias orientales; y a la de la sucesión apostólica del ministerio episcopal en la relación con las Iglesias surgidas de la Reforma (W. Kasper). Como si todos los avances conseguidos hubieran conducido a poner en claro el «desacuerdo fundamental», relativo a lo que Oscar Cullman, refiriéndose a las segundas, llamaba el carisma protestante y el católico.

Por mi parte, pienso que haber superado dificultades superficiales y estar formulando con mayor claridad las dificultades fundamentales no tendría por qué conducir al marasmo ecuménico que tanto se lamenta y se denuncia. Porque el punto a que se ha llegado, permitiría identificar con claridad las diferencias y plantear las cuestiones precisas que señalasen el camino hacia su superación. Tal vez esa identificación clara de las diferencias permitiría avanzar, como se ha hecho en cuestiones más superficiales, en el descubrimiento de la posible complementariedad de lo que ahora nos parece contradictorio, y en la búsqueda de caminos para articular institucionalmente esa complementariedad, expresable en preguntas como: si bastaría para ello el reconocimiento recíproco de las Iglesias, o se requeriría un ministerio, ejercido individual o colegialmente, al servicio de esa unidad y que sirviese de catalizador de los impulsos del Espíritu para proponerlos al conjunto de las Iglesias diversas, pero al fin unidas.

En ese sentido, en las propuestas formuladas por Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint*, tomadas en serio por todas las Iglesias, tal vez podría hallarse un camino para la formulación precisa de esas dificultades y el posible alumbramiento de respuestas hasta ahora no imaginadas. En ella, en efecto, tras referirse a la Asamblea mundial de *Fe* y

Constitución celebrada en Santiago de Compostela en 1993, que recomendó que «se inicie un nuevo estudio sobre la cuestión de un ministerio universal de la unidad cristiana», Juan Pablo II recuerda su deseo, expresado ante el patriarca ecuménico Dimitrios I, de que «el Espíritu nos dé su luz e ilumine a todos los pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros»; reconoce a continuación que esa es «una tarea urgente que no podemos rechazar, y que no puedo llevar a término solo»; y termina preguntándose: «La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos, más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia: ‘que ellos sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado?’ (Jn 17, 21)».

Pero el hecho de que esa encíclica y sus novedosas propuestas no consiguieran cambiar el clima ecuménico ya dañado, ni en el seno de la Iglesia católica de la que procedían, ni en las Iglesias a las que se dirigían, muestra que, tal vez, la causa de la nueva situación no se debiera tan solo a razones objetivas, y que en ella tuvieran que ver también, por una parte, la nueva situación socio-cultural característica de las últimas décadas del siglo pasado y que continúa en el actual, y, por otra, el recurso por parte de las Iglesias para la promoción del ecumenismo a lo largo del siglo XX, de medios centrados sobre todo en las discusiones doctrinales y los encuentros institucionales, útiles, sin duda, y hasta necesarios, pero incapaces por sí solos de acercar al ideal soñado.

Me referiré en primer lugar a la situación social y el clima cultural que ha venido extendiéndose en las sociedades «avanzadas» desde las últimas décadas del siglo XX, y su repercusión sobre la situación religiosa. Recordemos hechos como la crisis de las religiones establecidas y las instituciones que las representan; la progresiva individualización de la religiosidad, la «desregulación del creer» y la extensión del «creer sin pertenecer» que ha producido; la desafección hacia las Iglesias de sus propios miembros y las críticas que esa desafección provoca en su propio interior; el relativismo

imperante en relación con la verdad de las diferentes religiones y confesiones religiosas que lleva a que porcentajes muy altos de personas piensen que todas las religiones son igualmente verdaderas, sin caer en la cuenta del peligro que eso comporta de que no lo sea ninguna; y, sobre todo, la extensión de la increencia bajo la forma de la indiferencia religiosa. Todos estos hechos coinciden en relativizar la importancia y la relevancia de las diferencias confesionales y hacen que, para muchos, el objetivo a perseguir no sea la reunión de las Iglesias, sino una mejor coordinación de sus actividades, de sus normas y de sus doctrinas, en el interior de una «coexistencia pacífica».

En la misma dirección parece orientar la situación de pluralismo religioso y la aparición de ese «ecumenismo generalizado» que se propone el diálogo interreligioso. Frente a las grandes diferencias del cristianismo en relación con las religiones y las sabidurías de la humanidad, el fondo cristiano formado por la misma fe en el único Dios creador del universo y revelado en Jesucristo, el mismo bautismo, y las mismas fuentes bíblicas, común a las diferentes Iglesias cristianas, hace que las diferencias confesionales pierdan gran parte de la importancia y el valor que se les ha atribuido en tiempos de práctico monopolio del cristianismo en Europa.

Por último, el clima cultural que está imponiendo la posmodernidad, con el descrédito de las ideologías y las grandes instituciones; el peligro de pérdida de la identidad que comporta la extensión de una cultura uniformizada que propicia la globalización; y la incertidumbre y la inseguridad que origina la pérdida de referencias fijas, están haciendo reaparecer el aprecio por lo cercano, lo pequeño, lo propio, y el recurso a comunidades de pequeño formato que se corresponden con las diferencias de lugar, lenguajes y estilos de vida de sus componentes. De hecho, nunca han proliferado y experimentado un crecimiento semejante las casi incontables sectas. Sobre todo, porque «las diferencias confesionales tienden a no ser consideradas como exclusivas entre sí, y los sujetos en ellas adaptan cada vez más sus creencias, sus ritos y su organización a las necesidades religiosas particulares de sus miembros. Así, la nueva configuración socio-religiosa estaría produciendo una nueva situación, caracterizada a la vez por la «ecumenicidad de la vivencia religiosa» y la reactivación de

las identidades particulares. «En el ámbito religioso, como en otros, se reinventan las diferencias y se valora su coexistencia más o menos pacificada» (J. P. Willaime).

La suma de todas estas causas está generalizando la impresión de crisis del movimiento ecuménico y está llevando a muchas personas a la conclusión de que, tras los logros conseguidos en el siglo XX, ha llegado a una situación de *impasse*, a un verdadero callejón sin salida, o, como prefieren decir otros, ha tocado techo, y que ya no cabe esperar que depare verdaderas novedades. «El siglo XX, se ha escrito, fue el siglo del ecumenismo. ¿Pero seguirá siéndolo el XXI? Todo parece indicar que podría no serlo».

HACIA UNA RESPUESTA A LA ACTUAL SITUACIÓN DE MARASMO ECUMÉNICO

¿Qué hacer en esta nueva situación? La nostalgia de la unidad que han suscitado los pasos sucesivos hacia ella y la aparición en el horizonte de su real posibilidad; y, sobre todo, el mandato que supone para todos los cristianos la oración de Jesús por la unidad de los suyos como condición indispensable para la credibilidad de su misión, hacen difícil instalarse en el desaliento o resignarse a la perpetuación de la escandalosa división de los cristianos, y nos urge a la búsqueda de nuevos caminos.

Por eso es posible que, cuando los aspectos doctrinales e institucionales parecen haber llegado al límite de sus posibilidades, la actual situación del mundo y el mismo clima de insatisfacción que parece adueñarse del movimiento ecuménico nos estén invitando a la intensificación de otras dimensiones del ecumenismo menos desarrolladas hasta ahora.

Porque, el movimiento ecuménico se ha desarrollado, como recordábamos al principio, a lo largo de toda su historia bajo cuatro formas principales: el ecumenismo doctrinal, el institucional, el del testimonio y el servicio, y el espiritual. Las dos primeras formas han cultivado lo que podría llamarse la «dimensión horizontal» de la actividad ecuménica, es decir, han multiplicado las relaciones entre ellas y sus miembros, y eso ha permitido superar muchos obstáculos, progresar

hacia la convergencia en las diferentes formulaciones de la fe común y mejorar considerablemente las relaciones institucionales, superando así no pocos de los malentendidos que habían engendrado siglos de separación. Los protagonistas de estas dos formas de ecumenismo han sido, sobre todo, los teólogos y los responsables de las Iglesias. ¿No habrá llegado, nos preguntamos muchos, la hora de desarrollar, para superar la crisis del movimiento ecuménico, el ecumenismo espiritual y el del testimonio y el servicio y que en ellos se implique el conjunto de los miembros de las Iglesias?

EL ECUMENISMO ESPIRITUAL

Desde el comienzo del movimiento ecuménico, y junto a los trabajos del ecumenismo doctrinal y el institucional, hubo cristianos, en muchos casos sin especial preparación teológica y sin implicaciones institucionales que, tomando conciencia de que la unidad de la Iglesia, como la Iglesia misma, es obra del Espíritu, y, por tanto, un don que sólo podemos recibir de Dios, centraron sus esfuerzos ecuménicos en la oración de los miembros de las diferentes Iglesias. Así surgió la Semana de oración universal por la Unidad de los Cristianos, propuesta primero, en USA, por el Rev. Paul Wattson, episcopaliano, ya en 1908, y extendida desde Francia por Europa desde 1933, por el abbé Paul Couturier. Esta forma de ecumenismo reunió a numerosos miembros de las diferentes Iglesias, pero, más que para hablar entre sí sobre sus diferencias, para unirse en torno a la oración de Jesús por la unidad de sus discípulos, acogiendo en ellos al Espíritu que «ora en nuestro interior con gemidos inefables». El ecumenismo espiritual ha desarrollado así esa dimensión vertical, mística, del ecumenismo, que, profundizando en la propia interioridad permitía a los cristianos llegar, en el fondo de sí mismos, a la Presencia con que todos ellos están agraciados. Así, esa forma de oración por la unidad les permitía participar en común de la fuente de la unidad que alimenta y fecunda la vida de todas las Iglesias y de todos los cristianos.

El ecumenismo espiritual recibió posteriormente, en el caso de los católicos, impulsos decisivos de la renovación de la concepción de la Iglesia que hizo posible el Vaticano II. Gracias a ella, los católicos pasamos de una comprensión

centrada en el modelo de Iglesia como sociedad perfecta, que subrayaba sus elementos institucionales, a prestar atención a su condición de Misterio de comunión entroncado en el Misterio trinitario. La recuperación de esta dimensión de profundidad en la comprensión de la Iglesia, abre la posibilidad a la deseada transformación de todas sus estructuras. Así comprendida la Iglesia, se sanan desde la misma raíz las distorsiones que tantas veces han desfigurado su rostro a lo largo de la historia. Porque, que la Iglesia sea comprendida como sacramento de la salvación «significa que queda constitutivamente referida a Jesús, no sólo a su voluntad fundadora, sino a su propia realidad encarnativa, a su dimensión humano-divina, a su misión soteriológica». «Significa a su vez que toda su consistencia está ordenada al servicio, que no es para sí misma, que existe desviviéndose y consiste sirviendo». En esta renovada concepción de la Iglesia «no hay lugar para los narcisismos, triunfalismos, clericalismos o juridicismos» (Olegario González. de Cardedal).

Por otra parte, «la categoría de pueblo desarrollada en el capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia, antepuesta a su constitución jerárquica, objeto del capítulo tercero, pone en primer plano todos los elementos sacramentales, proféticos y místicos de la vida cristiana que son los esenciales, primarios y comunes a todos».

Esta renovada visión de la Iglesia, en la que nos es fácil coincidir a todos los cristianos, ofrece un marco y un clima en el que el ecumenismo espiritual podrá desplegar posibilidades hasta ahora apenas sospechadas.

Porque ha podido suceder que, llegados al límite de los diálogos doctrinales e institucionales, hayamos pensado que el recurso a la oración en torno a la Semana por la Unidad de los Cristianos constituía el remedio a las deficiencias inherentes al ejercicio de la dimensión horizontal a través de los diálogos doctrinales y los encuentros institucionales. Y la realidad es que el ecumenismo espiritual contiene riquezas y despliega posibilidades que sus mejores promotores ya previeron, pero que no han llegado a penetrar la conciencia de las comunidades cristianas. La oración de Jesús, que ha sido siempre la fuente del ecumenismo espiritual, lo pone de manifiesto con entera claridad. En ella la unidad no aparece como el logro de los esfuerzos de los que se la proponen.

Recordemos su expresión más condensada: «Que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti». «Que también ellos sean uno en nosotros». «Les he manifestado tu nombre y se lo manifestaré, para que el amor con que me amas esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17, 21. 26). De acuerdo con la visión de la unidad que muestran textos como éstos, la unidad no es el resultado de nuestros propósitos de unirnos, ni de los medios que pongamos en práctica para ello. La unidad de la Iglesia pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia y le ha sido y le está siendo permanentemente dada por el Misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu que la congrega y la convierte en la asamblea que ya es una, y está llamada a serlo cada vez más perfectamente: *De unitate Patris, Filii et Spiritus sancti, plebs adunata*, «el pueblo reunido que recibe su unión de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», escribía san Cipriano. La unidad no nos será dada, nos está siendo dada permanentemente. Y este don (*Gabe*), como todos los dones de Dios, es a la vez tarea (*Aufgabe*) para nosotros. Reconocida esta unidad radical, nuestra tarea es tomar conciencia del Misterio que nos constituye, que nos envuelve y en el que vivimos como verdadero medio divino de la Iglesia, y vivir, de forma cada vez más perfecta, de la comunión que crea en nosotros.

La teología y la tradición cristianas han visto en el Espíritu Santo, Dios-en-nosotros, el agente de la vida divina en el corazón de los creyentes. «Él es el que hace ser la Iglesia y reúne en su unidad a todos los creyentes», como dice la anáfora de la *Traditio Apostolica*.

Por otra parte, si damos al bautismo toda la eficacia que le atribuye la Escritura, es evidente que la condición de bautizados otorga a todos los cristianos ahora desunidos la condición de hermanos por la acción del mismo Espíritu: «Todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo, fuisteis revestidos de Cristo. Ya no hay judío ni gentil, esclavo ni libre, varón ni mujer –¿cabría decir también católico ni protestante, anglicano ni ortodoxo?–, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). Es decir, que todos los bautizados en Cristo Jesús somos miembros de la Iglesia. «A aquel que ha recibido el bautismo de un hereje le tenemos por miembro de la Iglesia, en virtud del bautismo mismo», escribió ya en 1749, en su *Singulari nobis*, el papa Benedicto XIV. De hecho, el Vaticano II reconoce

«que la Iglesia se siente unida... con todos los que se honran con el nombre de cristianos, a causa del bautismo... por el que están unidos a Cristo». Y añade a otras razones, como la fe en el mismo Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios, Salvador; «la comunión en la oración y en otros bienes espirituales, incluso una verdadera unión en el Espíritu Santo», que «actúa también en ellos y los santifica con sus dones y gracias». Eso significa que podemos y debemos reconocer en todos los cristianos la participación en la unidad, ya dada, que nuestras divisiones no consiguen eliminar. Por otra parte, la oración del Señor, que el Evangelio de Juan sitúa después de la Cena, no termina con su muerte. Al Jesús que, glorificado, permanece con los suyos hasta el final de los tiempos, se refiere la *Carta a los Hebreos* como «Aquel que puede salvar perennemente a los que se acercan a Dios por Él, siempre viviente para interceder a su favor» (Hb 7, 25).

El desarrollo de esta dimensión de profundidad, verdaderamente mística, del ecumenismo otorga al movimiento ecuménico una nueva visión de la convergencia deseada como resultado de sus propósitos. Ésta no consiste fundamentalmente en la llegada a un terreno común en el que se hayan limado las aristas de las afirmaciones doctrinales de cada uno, con el peligro de que se llegue a afirmaciones borrosas en las que ninguno de los interlocutores pueda reconocer la expresión de la propia fe de la que surgieron. El descenso a las raíces de la fe común permite acceder a la fuente de la que proceden las distintas corrientes, de la que todas las ramas cristianas reciben la savia vital que las ha producido y que las mantiene vivas. Aunque, conviene señalarlo, tal descenso no comporta la disolución de la propia identidad y de sus rasgos diferenciales.

Porque el místico –y los que desarrollan la dimensión mística del ecumenismo cristiano lo son o están llamados a serlo–, el que en la experiencia de la propia identidad, en comunión con el resto de los cristianos, hace la experiencia de la Presencia de la que vive, no es el «anarquista religioso» que algunos han querido presentar, en perenne contestación de la propia tradición y de la propia Iglesia. Es posible que, como se ha dicho, «las Iglesias hayan dado muestras, en no pocas ocasiones, de no querer a sus místicos» (E. Troeltsch), por la denuncia que estos representan de las mediocridades, rigideces

y hasta infidelidades a las que son propensas todas las instituciones, nacidas para hacer posible la permanencia de la vida, pero siempre tentadas a sacrificar esa vida a su propia permanencia. Pero no es verdad que los místicos no hayan amado a sus Iglesias para cuya revitalización han constituido un estímulo permanente. La atención, el cuidado por las raíces revitaliza las ramas, las flores y los frutos de los árboles. El cultivo de la dimensión mística no produce sujetos relativistas que sacrifiquen las convicciones profundas de los creyentes y la fidelidad a su propia tradición.

Por otra parte, a esa primera observación conviene añadir que la aproximación al Misterio, de cuya presencia viven las diferentes familias de cada tradición –e incluso la variedad de las religiones– permite también constatar las limitaciones y las deficiencias de todos los medios humanos a los que no pueden dejar de recurrir las religiones para vivir, expresar y comunicar su experiencia de ese Misterio inabarcable, inconcebible e inefable para todas ellas. Por eso, los místicos, a la vez que dicen «Dios», «Dios mío», con los acentos más vivos y más densos que puedan lograr las palabras humanas, no pueden dejar de percibir las limitaciones de sus propias palabras y el peligro mortal para la fe que se seguiría de tomarlas por palabras que sustituyeran al Misterio al que remiten. El místico sabe muy bien de la «fonte escondida» que es el Misterio, pero no puede dejar de confesar: «aunque es de noche». «Entréme donde no supe / y quedéme no sabiendo / toda ciencia trascendiendo», añade San Juan de la Cruz. «Dios mío», ora el Maestro Eckhart, «líbrame de mi Dios», es decir, de la imagen necesariamente limitada, del lenguaje irremediablemente insuficiente, con que te invoco.

Por eso el místico estará siempre dispuesto a dejarse enriquecer con otras expresiones nacidas también del mismo fondo misterioso que ha alimentado las suyas. A esto se han referido constantemente los místicos que han entrado en contacto con tradiciones religiosas diferentes de la propia. Pocos testimonios tan luminosos para el ecumenismo espiritual como esta expresión de Thomas Merton, cuando entra en contacto con el monacato de las religiones del Extremo Oriente, y que puede aplicarse con mayor realismo al ecumenismo espiritual vivido por los cristianos de las diferentes Iglesias: «El nivel más profundo de la comunicación (entre los miembros

de distintas tradiciones religiosas) no es comunicación, sino comunión; en este nivel no hay palabras, está más allá de las palabras (...) y de los conceptos. No es que descubramos una nueva unidad. Descubrimos una antigua, (yo diría originaria), unidad. Mis queridos hermanos, nosotros ya somos uno, pero nos imaginamos que no lo somos. Lo que hemos de recobrar es nuestra unidad originaria. Lo que hemos de ser es lo que somos».

Por otra parte, la insistencia en el ecumenismo espiritual se corresponde también con uno de los rasgos de la actual situación religiosa, seguramente el más oscuro, y permite ayudar a encontrar una respuesta a él. Nos referimos a la crisis de Dios, su ocultamiento del horizonte de la vida de las personas, el advenimiento, como resultado de la creciente secularización, de una cultura de la ausencia de Dios, y la contaminación de las mismas Iglesias por el clima gélido de indiferencia religiosa que las rodea. Todo esto hace pensar que en esta situación el cristiano necesita hoy ser místico para poder seguir siendo cristiano (K. Rahner). Necesita recuperar la experiencia de Dios, centro de su vida cristiana, sin la cual le será imposible mantenerse como cristiano. Hoy más que nunca necesitamos recordar: «En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti único Dios verdadero y a quien enviaste Jesucristo» (Jn 17, 3). Hoy somos conscientes de que el problema fundamental de cada Iglesia y del conjunto de las Iglesias no es la inadecuación de sus instituciones, la mejora de sus métodos y recursos para la evangelización, la actualización de su lenguaje, por más necesario que todo esto sea, sino la revitalización de la vida teológica de sus miembros. Sólo esa revitalización mejorará sustancialmente y transformará el resto de los aspectos de la vida cristiana, incluido también ese aspecto, vital para la vida de las Iglesias, que es su camino hacia la unidad de los cristianos. Y sólo unas comunidades verdaderamente creyentes darán el testimonio de Jesucristo para el que han sido convocadas.

Una seria reflexión sobre la naturaleza de la espiritualidad cristiana lleva a W. Kasper a precisar los aspectos más importantes que debe desarrollar un ecumenismo espiritual a la altura que requiere una espiritualidad verdaderamente cristiana. Definida ésta como «la forma de vida guiada por el Espíritu» o «el desarrollo de la existencia cristiana bajo la

guía del Espíritu Santo», el ecumenismo espiritual, comportará en quienes lo viven la docilidad, la entrega de sí mismos a la «fuerza de gravedad del amor», el «empuje hacia lo alto», que nos libere de «la fuerza de gravedad hacia abajo», hacia la reclusión en nosotros mismos, y nos conducirá hacia nuestra «realización en Dios».

Seguramente, grupos como la Asociación Ecuménica Internacional (IEF) tienen en el ecumenismo espiritual su tarea principal y su principal aportación al movimiento ecuménico. De ahí, la importancia para nosotros de trabajar en la búsqueda de los medios concretos para su realización efectiva que nos permitan su promoción en las comunidades cristianas de las que formamos parte. Esos medios se centran en todas aquellas acciones destinadas a desarrollar el ejercicio efectivo de la actitud teológica, raíz de la vida cristiana y centro de la espiritualidad en la que esa vida está llamada a florecer. Entre esas acciones cabe señalar la escucha de la Palabra, inspirada por el mismo Espíritu que nos ha sido dado con el amor de Dios derramado en nuestros corazones. Todavía no hemos llegado todos al reconocimiento de la comunión eucarística, de la plena *communicatio in sacris*, y sufrimos por ello; pero sí podemos estudiar en común la Biblia, leer en común la Escritura, practicar la *lectio divina*, la lectura oracional de la Biblia en la que escuchamos juntos la Palabra y juntos nos dirigimos al Padre común iluminados, estimulados, alimentados y unidos por esa Palabra a través de la cual nos habla el mismo Espíritu.

Es afirmación común a todas las familias cristianas que la oración es la puesta en ejercicio por excelencia de la fe, su realización efectiva, la mediación religiosa más originaria y más próxima a la religión y, hablando cristianamente, a la actitud teológica de la que todas las mediaciones religiosas surgen. Hasta tal punto es así que Fr. Heiler, el gran estudioso de la oración en las religiones, llega a afirmar que donde ha desaparecido la oración hay razones para pensar que ha desaparecido la religión, y, hablando cristianamente, que donde la oración ha desaparecido, tal vez haya desaparecido o esté en trance de desaparecer la fe. Por eso la oración ha sido el gran medio para el fomento del ecumenismo espiritual.

Ahora bien, conviene anotar que esa oración no se agota en la común oración de intercesión por la unidad de los

cristianos. Que, previa a ella, la oración es expresión, manifestación y realización de la fe que compartimos, de la comunión, de la unidad, en la que está bañada y enraizada la vida de todos los cristianos. De ahí, que la oración ecuménica cobre sus manifestaciones más plenas allí donde los cristianos de las distintas Iglesias compartimos la misma actitud orante, expresada en palabras en las que se hace voz la misma fe que nos reúne, antes incluso de que nos pongamos a orar. No olvidemos que la fe no es algo que tengamos; es, más bien, la actitud fundamental de la que surge el conjunto de nuestra vida. Todos podemos decir, como decía Pablo: «Vivo de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí». Y expresarlo en la misma oración nos hará crecer, a cada uno y a todos los que oramos juntos, en la fe de la que esa oración surge. «La fe hace vivir a los hombres», decía Tolstoi. Y la fe vivida y expresada en la oración en común nos permitirá vivir en comunión, y crecer en la unidad de la que por la gracia del Espíritu ya participamos.

Esta fidelidad al Espíritu abrirá cada Iglesia y a cada uno de sus miembros, en primer lugar, hacia los miembros de todas las Iglesias animadas por el mismo Espíritu; pero deberá abrirlos igualmente hacia la acción del Espíritu en las demás religiones de la humanidad y en todos los humanos y en su esfuerzo común por la mejora de las condiciones de vida y el progreso de los pueblos. Porque la atracción hacia lo profundo y hacia lo alto de nuestra propia condición, el cultivo de la dimensión mística de la vida cristiana en la práctica del ecumenismo, no puede llevarnos al desentendimiento del cuidado por los otros, al descuido de la atención a los graves problemas de la humanidad, especialmente los que causa la situación de injusticia, y el hecho de la pobreza extrema de una gran parte de la humanidad que provoca.

Como se ha venido insistiendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, la mística cristiana tiene que ser hoy «mística de ojos abiertos» a la situación de pobreza, marginación y exclusión que padecen casi dos terceras partes de la humanidad, y «mística de compasión» hacia sus víctimas. De ahí que el ecumenismo espiritual tenga que promover en las Iglesias y en sus miembros el desarrollo de esa dimensión del testimonio y el servicio presente desde su origen en su corriente conocida como *Vida y acción*. Es bien sabido que esta corriente

sufrió en sus comienzos en la Asamblea de Estocolmo en 1925, un influjo excesivo de la teología liberal que menospreciaba la importancia de la doctrina y tenía el peligro de buscar en las cuestiones prácticas una especie de «atajo» para el logro de la unidad: «La doctrina separa, el servicio une», se repetía entonces. Pero ya en Oxford, unos años más tarde, se compensaron esas deficiencias con la constatación de que el primer servicio que las Iglesias podían prestar a la humanidad consistía en ser verdaderamente Iglesias. Desde entonces *Vida y Acción* ha ayudado a encauzar la acción de las Iglesias-miembro en favor de la paz y las cuestiones de moral social.

EL ECUMENISMO Y LA LUCHA A FAVOR DE LA JUSTICIA Y DE LOS POBRES

Una lectura atenta de los textos de los grandes místicos cristianos muestra que estos no lo han sido nunca de «ojos cerrados» a las necesidades de los demás. No podían serlo, porque, precisamente por haber progresado como nadie en el conocimiento experiencial de Dios, de él han aprendido que: «quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor». San Juan de la Cruz, por ejemplo, afirma categóricamente: «Quien a su prójimo no ama, a Dios aborrece». Santa Teresa, por su parte, escribe, justamente en su último libro del *Castillo interior*: «Para esto es la oración, hijas mías, de esto sirve el matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras» (7M 4, 6); unas obras que concretará en las virtudes y que resumirá en el amor al prójimo. El Maestro Eckhart dice con la misma rotundidad: «Si alguno estuviera en un éxtasis como San Pablo y supiera que un enfermo espera que le lleve un poco de sopa, yo estimaría preferible con mucho que, por amor, salga de su éxtasis y sirva al necesitado, con un amor mayor» (*Instrucciones espirituales*, 10). Es decir, que la verdadera mística cristiana siempre ha sido mística de ojos abiertos a los necesitados de ayuda.

Sucede, sin embargo, que este aspecto de la mística, permanente a lo largo de toda su historia, adquiere un relieve enteramente nuevo en nuestro tiempo, caracterizado negativamente por el relieve especial que representa ese hecho que resume la expresión «la pobreza en el mundo», causada por la injusticia que domina las relaciones entre las personas

y entre los países del primero y el tercer mundo. No necesitamos ofrecer aquí las cifras que los medios de comunicación nos recuerdan cada día. Sí puede ser útil, en cambio, que caigamos en la cuenta de la novedad que reviste el fenómeno de la pobreza en la conciencia de los cristianos de nuestro tiempo, y de la repercusión de esa novedad en el conjunto de la vida cristiana. La pobreza ya no es para la mayoría de los cristianos, como lo fue en otras épocas, un hecho casi natural, una condición, a la que tal vez no fuera ajena la providencia divina, en la que se nacía y que convertía a los que la padecían en beneficiarios de la caridad y de la limosna de quienes, por una especie de azar feliz o destino providencial, habían tenido la suerte de nacer ricos. Todos sabemos hoy que la pobreza de las personas y de los países pobres en la actualidad es el resultado de múltiples causas a las que no son ajenos los habitantes de los países ricos, y que en definitiva tiene sus raíces en la injusticia del orden, o mejor, del desorden económico, social y político establecido por los humanos. Los pobres, podemos resumir, no son pobres, son empobrecidos y empobrecidos por los que acumulan o acumulamos las riquezas. Así considerada, la pobreza no es un hecho o una circunstancia ajena a la realización de la vida cristiana. Desde el momento en que nos consideramos corresponsables de ella no podemos dejar de integrar nuestra reacción a ella, como hacían los profetas bíblicos, en el interior de nuestra relación con Dios, como exigencia de la voluntad divina y parte de esa respuesta a ella que constituye la actitud teologal: «Defendía la causa del humilde y del pobre y todo le iba bien. Eso es lo que significa conocerme», exclama Jeremías como «oráculo del Señor» (Jer 22, 16).

Llegados a esa visión creyente de los pobres que ha propiciado la nueva conciencia en relación con la pobreza; llegados a eso que se ha llamado «la irrupción del pobre en la conciencia cristiana», nuestra relación con los pobres deja de ser la simple práctica de la misericordia o la caridad, parte de la moral cristiana que se sigue del cumplimiento de los mandamientos, y adquiere una dimensión teologal que la integra en el ejercicio del ser creyente y de la experiencia de Dios que comporta. La relación con los pobres pasa así a formar parte de la experiencia de Dios y ésta, núcleo de la vida mística, convierte a la mística cristiana en mística de ojos abiertos a todos los necesitados de nuestra ayuda, y mística de compasión

para con todas las víctimas. La teología y la espiritualidad de la liberación que surgieron de la Asamblea de la Iglesia latinoamericana de Medellín en 1968 han desarrollado, de forma ecuménica, con participación de teólogos católicos y evangélicos, este aspecto de la vida y la espiritualidad cristiana de forma ejemplar. Recordemos algunas expresiones de uno de sus más eminentes representantes: «La experiencia de Dios no puede suceder al margen de la realidad de los pobres. Su autenticidad se juega en ella. Porque Dios quiere la vida, y la pobreza condena a la muerte injusta, la experiencia de Dios depende de la respuesta a la pobreza; pero de la experiencia de Dios depende también la posibilidad de un encuentro verdadero con el pobre. A partir de Mateo 25 se comprende que el encuentro con el pobre es paso obligado para el encuentro con Cristo. Pero se entiende también que el encuentro verdadero y pleno con el hermano requiere pasar por la experiencia de la gratuidad del amor de Dios. Porque solo así se llega al otro, desposeído del afán de dominio, de utilización, que tiende a corromper nuestra relación con él. Sin la apertura a Dios (...) no sería posible comprometerse verdaderamente con los pobres y oprimidos». «En el gesto hacia el prójimo, especialmente hacia el pobre, encontramos al Señor; pero este encuentro hace, al mismo tiempo, más profunda y auténtica nuestra solidaridad con el pobre» (Gustavo Gutiérrez).

Bastan estas pocas alusiones para mostrar que la introducción en el movimiento ecuménico de esa dimensión mística que lleva a la búsqueda de la unidad por la participación en el misterio de la unidad de Jesús con el Padre, y que se hace presente en su oración por la unidad y no puede ser más que fruto del Espíritu, sólo será real y creíble en nuestros días si se traduce en la cooperación de todos los que buscamos la unidad en la lucha por la justicia que nos permita erradicar el hecho escandaloso de la pobreza en nuestro mundo. Desde el comienzo del movimiento ecuménico en la primera mitad del siglo pasado los que emprendieron juntos el camino hacia la unidad plena vieron la necesidad de trabajar unidos a favor de la paz y de la justicia en el mundo. Por eso se ha escrito con razón que desde el inicio del movimiento ecuménico moderno, la promoción de la unidad y la misión en el mundo han caminado al mismo paso, porque en ellas «actúa la autotranscendencia de la Iglesia y comienza la reunión escatológica de todos los pueblos que los profetas anunciaron» (W. Kasper).

Así surgió el ecumenismo del «cristianismo práctico» (*Vida y Acción*) que celebró su primera Conferencia en Estocolmo, en 1925, y que desde el principio se propone «manifestar la unión de los cristianos en el testimonio concreto y la lucha por una sociedad más justa» (J. P. Willaime). Este movimiento, que tuvo uno de sus impulsores en N. Söderblom, insiste en la acción común de las Iglesias frente a las necesidades del mundo contemporáneo, consciente de que el ecumenismo no puede ignorar el compromiso común en lo ético y lo social, ya que la preocupación por la reunión y la reconciliación de los cristianos, la eliminación de toda miseria humana y el logro de la unidad de toda la humanidad, forman parte de la misión de toda la Iglesia, y tiene que formar parte de la acción común de todas las Iglesias.

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO COMPROMETIDO CON EL ESTABLECIMIENTO DE LA PAZ Y EL CUIDADO DE LA NATURALEZA

Las grandes guerras del siglo pasado y los incontables conflictos que las han seguido y las siguen en la actualidad han hecho tomar conciencia de la necesidad de la paz y de la necesidad de la colaboración de todos para conseguirla. El movimiento *Vida y Acción* lo incluyó desde el principio entre los objetivos que la colaboración práctica de las Iglesias que se proponía. Las terribles guerras del siglo XX entre países todos ellos cristianos han constituido sin duda los mayores escándalos contra la credibilidad de su cristianismo. ¿Caben espectáculos más frontalmente opuestos a los principios y los valores cristianos que las bendiciones de ejércitos y armas que iban a enfrentarse o estaban enfrentándose en guerras atroces, o los *Te Deums* entonados para celebrar las victorias de los unos sobre los otros? Como se proclamó en la primera reunión interreligiosa de Asís para orar por la paz: «No hay guerras santas; solo es santa la paz». Que en las actuales circunstancias y con la posesión por muchas potencias de medios de destrucción masiva, tal vez podría ampliarse: «No hay guerras justas; solo es justa la paz». De ahí, la necesidad de incorporar plenamente al movimiento ecuménico cristiano el trabajo permanente en todos los medios, con todos los recursos, de la promoción de una cultura de la paz que elimine de

raíz todas las posibles causas para el enfrentamiento entre los hombres.

El siglo XX ha visto nacer y desarrollarse la preocupación por el cuidado de la naturaleza, sin duda a la vista de las agresiones al medio ambiente de una desaforada carrera, a cualquier precio, a un desarrollo que hoy comienza a verse como insostenible. El serio peligro que corre nuestro planeta y la solidaridad con las generaciones venideras han hecho que la ecología comience a introducirse en la agenda de las preocupaciones sociales de los creyentes y de las Iglesias, y que deba pasar a ocupar un lugar importante entre los objetivos del indispensable lado práctico del ecumenismo.

APÉNDICE SOBRE ECUMENISMO CRISTIANO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Ya nos hemos referido al pluralismo como uno de los aspectos importantes de la actual situación religiosa. Se ha llegado a afirmar que si el reto para la teología cristiana en el siglo XX ha sido la secularización, el del siglo XXI lo será el pluralismo (C. Geffré). Se habla a veces del diálogo interreligioso como de un ecumenismo amplio o generalizado. Se trata, a mi entender, de una expresión impropia, porque lleva a olvidar las diferencias importantes existentes entre ellos. Primero, por el mayor peso de lo que tienen en común las diferentes formas de cristianismo que intervienen en el ecumenismo cristiano, y, sobre todo, porque los dos hechos tienen una finalidad diferente. El movimiento ecuménico se propone el avance de la pluralidad de Iglesias a su perfecta unidad, en una cierta pluralidad de formas. El diálogo interreligioso, en cambio, busca la promoción del diálogo y el entendimiento de las diferentes religiones con vistas a la colaboración de todas al progreso de la familia humana, pero sin pretender su sustitución por una religión de la humanidad,

Pero anotadas las diferencias, cabe descubrir relaciones entre los dos hechos y posibles enriquecimientos mutuos. Por una parte, es posible que el movimiento ecuménico pueda aportar al diálogo interreligioso experiencias capaces de mejorar métodos y estrategias para facilitar el diálogo, el entendimiento y la solución de posibles conflictos entre las

religiones. De hecho, el diálogo interreligioso ha nacido en los países de tradición cristiana ya embarcados en el movimiento ecuménico y, del lado protestante, «es el CEI el que ha relanzado desde 1955, un estudio en profundidad sobre las relaciones a mantener con las otras religiones, y el que, desde 1970, ha multiplicado las iniciativas encaminadas a organizar encuentros con ellas» (J. C. Basset). Del lado católico, el Vaticano II abrió, con su *Declaración sobre la relación con las religiones no cristianas* la posibilidad de ese diálogo, e invitó a los católicos a emprenderlo; creó después un Secretariado para promoverlo y ha organizado encuentros como los de Asís para la oración interreligiosa por la paz, y participado en encuentros promovidos por instituciones religiosas y no religiosas con la misma finalidad. Pero también las religiones pueden aportar al movimiento ecuménico las experiencias acumuladas a lo largo de su historia, con frecuentes momentos de gestión de la pluralidad en las numerosas ocasiones en que una notable pluralidad de religiones han convivido en el mismo espacio político y cultural. Recordemos el recurso a nociones como «demarcación», synoiquismo, sincretismo, etc., utilizadas por los historiadores de las religiones para referirse a las diferentes soluciones propuestas.

El diálogo interreligioso ya ha producido frutos que podrían animar a proseguir en sus esfuerzos a los promotores y los agentes del diálogo ecuménico y, sobre todo, a responder a las críticas que suscitan los grupos integristas de las diferentes Iglesias y religiones. En los primeros años del siglo XX, un gran teólogo protestante, A. von Harnack, proclamaba, en la lección inaugural de un curso en la Universidad de Berlín: «Quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones». Con ello no hacía más que expresar la convicción de la inmensa mayoría de los teólogos cristianos de la época. K. Barth escribiría años después que «las religiones no cristianas son un intento de autojustificación por parte del hombre», y que «solo a un loco podría ocurrírsele esperar que su conocimiento pudiera aportar al cristiano un mejor conocimiento de su fe». Un pensador católico calificó más tarde a las religiones no cristianas de «cristianismos deformes». Tales expresiones se fundaban en pretendidas razones teológicas, explicables solo desde el desconocimiento del resto de las religiones, y apoyadas en el eurocentrismo y el prejuicio de la superioridad de la cultura europea, que servía de excusa a la empresa colonialista en la

que estaban embarcadas muchas de las naciones de nuestro continente. Por otra parte, no es difícil encontrar en otras religiones apreciaciones semejantes de las religiones diferentes de la propia, incluida la cristiana, explicables también desde el desconocimiento de los demás que producía el aislamiento de las religiones y su mutuo desconocimiento.

Max Müller, iniciador de la moderna ciencia de las religiones y conocedor ya de muchos de sus resultados había afirmado bastante antes y con más razón, parafraseando la sentencia de Goethe: «quien no conoce una lengua no conoce ninguna»: «Quien no conoce más que una religión, (la propia), no conoce ninguna» (ni siquiera la suya).

El conocimiento de las religiones que han extendido el desarrollo de la moderna ciencia de las religiones, el contacto entre ellas que hace posible la situación de globalización, y los encuentros interreligiosos que vienen multiplicándose desde finales del siglo XIX, van poco a poco cambiando la situación y están llegando a imponer la conciencia de la necesidad del diálogo interreligioso como condición indispensable para el logro de la paz.

Por mi parte, concluyo dejando constancia de un hecho resaltado en diferentes tradiciones religiosas y atestiguado por N. Söderblom, arzobispo luterano de Upsala, gran conocedor de la historia de las religiones y gran promotor del ecumenismo del testimonio y el servicio. Cuenta su discípulo y biógrafo Friedrich Heiler que, ya en su lecho de muerte, repetía una y otra vez, glosando unas palabras del Libro de Job: «'Yo sé que mi Salvador vive': Me lo ha enseñado la historia de las religiones». Es una nueva expresión de una convicción ya presente entre los creyentes que han entrado en relación con otras tradiciones religiosas: todas ellas poseen enormes tesoros de virtud, de sabiduría, de valores y de sentido. Pero es muy frecuente que su descubrimiento por parte de sus miembros necesite del paso por el contacto con el otro, el diferente. Un relato del hasidismo, presente en términos casi idénticos en la tradición sufí, y que Mircea Eliade consideraba la gran parábola del ecumenismo, lo expresa en estos términos:

«Rabí Bunam acostumbraba a relatar a los jóvenes que venían por primera vez, la historia de Rabí Aizik, hijo de Rabí Iekel de Cracovia.

Después de muchos años de extremada pobreza que no debilitó jamás su fe en Dios, soñó que alguien le pedía que fuera a Praga a buscar un tesoro bajo el puente que conduce al palacio del Rey. Cuando el sueño se repitió por tercera vez, Rabí Aizik se preparó para el viaje y partió para Praga. Mas el puente estaba vigilado noche y día y él no se atrevía a comenzar a cavar. No obstante, iba allí todas las mañanas y se quedaba dando vueltas por los alrededores hasta que oscurecía.

Finalmente el capitán de la guardia, que lo había estado observando, le preguntó de buenas maneras si buscaba algo o estaba esperando a alguien. Rabí Aizik le refirió el sueño que lo había traído desde una lejana comarca. El capitán se echó a reír. '¡Así que, por obedecer un sueño, tú, pobre amigo, has desgastado las suelas de tus zapatos para llegar hasta aquí! Y en cuanto a tener fe en los sueños, si yo la hubiera tenido, hubiera partido cuando una vez soñé que debía ir a Cracovia en busca de un tesoro debajo de la estufa en el cuarto de un judío. ¡Aizik, hijo de Iekel! , así se llamaba. Me imagino lo que habría pasado. ¡Habría probado en todas las casas de por allí, donde la mitad de los judíos se llaman Aizik y la otra mitad Iekel'. Y siguió riendo.

Aizik no necesitó oír más. Saludó al capitán y viajó de vuelta a su hogar. Cavó debajo de la estufa, encontró el tesoro y construyó la Casa de Oración que lleva por nombre «El Shul de Reb Aizik».

También esta parábola parece estar diciéndonos a los cristianos de nuestros días: «Ve y haz tú lo mismo».

JUAN MARTÍN VELASCO
Ávila, 23-07-2013