

LOS FACTORES HISTORICOS: SU PRESENCIA EN LAS COMUNIDADES DEL NUEVO TESTAMENTO (Hech. 1-15) Y SU IMPORTANCIA ECUMENICA ACTUAL*

El Ecumenismo se plantea *formalmente* como obediencia a la voluntad de Jesucristo, como respuesta a nuestra conciencia eclesial, y como aceptación de nuestra historia cristiana. El Ecumenismo es, por consiguiente, un desafío a nuestra conciencia de creyentes. No es posible ser cristianos sin ser ecuménicos. Ahora bien, ¿conocemos cuál es la voluntad de Dios y cuáles son sus caminos y pensamientos sobre la cuestión ecuménica? Además, ¿hemos experimentado como creyentes la unidad de la Iglesia, tal como Cristo la quiere? Por otra parte, ¿hemos aceptado las divisiones entre los cristianos como una herencia familiar, cuyo peso es preciso llevar con responsabilidad?

El *objetivo* del Ecumenismo es la unidad plena entre los cristianos, que implica la unidad de conformidad en la fe, en la esperanza y en el amor; la unidad de disciplina bajo la misma cabeza, Cristo; y la unidad de comunión de todos los cristianos, en cuanto partes de un todo. ¿Qué implica ser y actuar como miembros de la Iglesia (partes de un todo), dependiendo los unos de los otros? Los caminos hacia la unidad plena entre los cristianos pueden ser verdaderos y falsos. Serán caminos eficaces aquellos que se fundamenten en la obediencia a la voluntad de Dios, en el fomento del bien común de la Iglesia y en el respeto a las legítimas y necesarias diferencias. Serán caminos falsos cuando las exigencias de la unidad se cambien

* Conferencia pronunciada en el XIII Seminario Ecuménico Internacional, organizado por el Centro Luterano de Estudios Ecuménicos en Estrasburgo, el día 3 de julio de 1979. En la presente redacción el texto aparece renovado.

por arreglos humanos y consensos superficiales. Hay que re-descubrir la unidad eclesial desde el núcleo mismo de la fe y de la Iglesia. Además, la unidad es la ley del ser y la fuente de toda legítima diferenciación.

El verdadero *problema* en la praxis ecuménica es el de la verdad en su relación con la caridad. Con otras palabras: ¿Cuáles son las exigencias de la unidad eclesial para las Iglesias y para los cristianos? Y en este momento no nos referimos a la unidad *de* la Iglesia (don permanente de Dios y una de las notas fundamentales de la Iglesia según nuestra fe), sino a la unidad *en* la Iglesia (es decir, la acogida que hacemos los cristianos del don divino de la unidad). Hablamos, pues, no de la unidad dada, sino de la unidad que debemos construir y manifestar en la presencia de Dios y entre los hombres.

Liberar al Ecumenismo de sus contingencias históricas es la *intención* de este Seminario Ecuménico. Para ello es fundamental la actitud ecuménica del cristiano. ¿Qué es para nosotros el Ecumenismo? ¿Es autosuficiencia, posesión, formas establecidas, repetición verbal, etc., o es apertura a las exigencias imprevisibles, escatológicas y eficaces del Espíritu Santo? Toda Teología Ecuménica no vivida es una continua tentación a dejarnos arrastrar por factores históricos. Y todos estamos en la posibilidad de ser incoherentes en nuestra fe y en nuestra conducta. No olvidemos que el Ecumenismo se encuentra en situaciones concretas, en personas concretas, en ideologías concretas, etc...

En el Seminario Ecuménico del año pasado se habló sobre la *recepción* eclesial de los consensos ecuménicos a nivel teológico, y allí se advirtió cómo la recepción debe ser realizada con discernimiento y consentimiento, no como aceptación pasiva, pues la recepción «es el proceso por el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo, en la medida promulgada, una regla que conviene a su vida»¹. Pues bien, una de las realidades que se oponen a la recepción ecuménica de los consensos teológicos es indudablemente la existencia de factores históricos en el Ecumenismo, que nos impiden advertir y aceptar los signos y realidades de la Iglesia que existen en todas las confesiones cristianas. La recepción presupone una irradiación fraternal.

1 Y. M. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 56 (1972) 370.

Estas reflexiones *introdutorias* nos llevan a revalorizar un Ecumenismo contemplativo, más dinámico que el meramente discursivo. La unidad de la Iglesia, en cuanto don de Dios, es atracción, más que esfuerzo; es espontaneidad, más que opresión; es talante ecuménico, más que obligación. No debemos quedarnos en las proposiciones discursivas, cuando se trata de un misterio, que nuestro lenguaje nunca podrá expresar adecuadamente. Esta perspectiva espiritual deberá orientar nuestra exposición, en la que queremos considerar los puntos siguientes: *primero*, los factores históricos (descripción, importancia en el ecumenismo, e implicaciones ecuménicas); *segundo*, factores históricos en los Hechos de los Apóstoles (doctrina y factores históricos); y *tercero*, principios ecuménicos a propósito de los factores históricos en la perspectiva actual del Ecumenismo. En definitiva, intentamos hacer una interpretación teológica de los factores históricos en el Ecumenismo.

I.—LOS FACTORES HISTORICOS

La Iglesia evoluciona en unas coordenadas históricas que no se deben olvidar. El espacio determina diferencias que se han producido en el tiempo. Factores históricos como los geográficos, los culturales, los sociales, los psicológicos, etc., han influido claramente en el origen y en el desenvolvimiento de las divisiones entre los cristianos. Es la geopolítica del cristianismo, que es preciso tener en cuenta. Es la constante tentación de confundir unidad doctrinal y unidad cultural.

1. Descripción.

Durante la preparación de la Conferencia Ecuménica de Lund (15-28 de agosto, 1952), tercera gran Conferencia del Movimiento Fe y Constitución, se comenzó a considerar la influencia e importancia de los factores históricos (factores olvidados, se les denominaba entonces), en el diálogo ecuménico. La voz de alarma la dió el Profesor de Cambridge, C. H. Dodd, en carta dirigida el año 1949 al Revdo. Oliver Tomkins, sobre «*los motivos no tenidos en cuenta en las discusiones ecuménicas*»². La Carta fué leída a los miembros de Fe y Constitución reuni-

2 El texto se encuentra en la Revista Foi et Vie, (1952) pp. 396-402.

dos en Chichester (1949), y estudiada en una consulta habida en Bossey (1951), con motivo de la próxima Conferencia de Lund. En la relación de Bossey titulada «*Factores no teológicos que pueden frenar o acelerar la unidad de la Iglesia*»³, se afirma que la Iglesia se ha visto siempre influenciada en su vida y en su doctrina por la lengua, las formas de gobierno y de civilización, las estructuras económicas y sociales; factores todos ellos no teológicos que amenazan más o menos con oscurecer la verdad, provocar interpretaciones tendenciosas, ocasionar divisiones reales, a las que se dará en lo sucesivo una justificación teológica; obstaculizar, en fin, la labor ecuménica en orden a tomar resoluciones obvias.

En esta misma relación de Bossey se clasificaban los factores no teológicos en tres categorías: Factores causantes de las divisiones; Factores que continúan las divisiones; y Factores que acentúan la necesidad de la unidad. En la misma relación se dice que estos factores entrañan un gran peso para los cristianos. No son fortuitos, sino la expresión de la esencia misma de la historia del mundo y del pecado del hombre. La sola fuerza que puede anularlos es el poder de Dios por medio de Jesucristo; sólomente por nuestra fe en El, en ésta como en otras realidades, podemos vencer (cf. Rom. 8, 37). Desde esta perspectiva, se advierte la necesidad de promover una visión más plena de la integridad y de la catolicidad de la Iglesia.

Sin embargo, la Conferencia de Lund (Suecia) no tuvo suficientemente en cuenta el tema de los Factores históricos, tal vez por razones terminológicas. Efectivamente, en los factores no-teológicos subyacen cuestiones teológicas. Por eso, a partir de 1953 se estudia con frecuencia este problema bajo el epígrafe de factores sociales y culturales, sobre todo el factor institucional en la Iglesia⁴. Con todo, algunos prefieren hablar actualmente de factores no-doctrinales, en cuya terminología advierto también alguna dificultad. Efectivamente, no podemos reducir el Ecumensismo a los factores doctrinales (la doctrina), excluyendo los factores espirituales y la acción ecuménica. Queremos afirmar que siendo el Ecumenismo una realidad que

3 El texto se encuentra igualmente en la Revista *Foi et Vie* (1952) pp. 420-430; cf. M. Villain, *Introducción al Ecumenismo* (Desclée, Bilbao 1962) pp. 125-126.

4 Cf. G. Thils, *Historia doctrinal del Movimiento Ecumenico* (Rialp, Madrid 1965) pp. 210-12.

transciende la teología, es lógico que existan en él realidades positivas no-doctrinales. Desde esta perspectiva, se comprende por qué los documentos teológicos no son siempre base suficiente para impulsar a la recepción vinculante de las Iglesias. La unidad de los cristianos no es fruto de una doctrina, sino fruto de la fidelidad y obediencia a la voluntad de Dios, conducidos bajo la guía del Espíritu Santo. La doctrina nunca será fundamento exclusivo y suficiente de una verdadera unidad eclesial.

En consecuencia, prefiero hablar de factores históricos, teniendo en cuenta que la fe, don de Dios, se recibe y se vive en la historia y a veces se mezcla con realidades humanas y negativas, que son fruto de la limitación histórica del hombre. En este nivel, es necesario hallar criterios válidos para discernir las propiedades de los Factores Históricos referidos al Ecumenismo. «Se entienden por tales los hábitos del pensamiento, las situaciones colectivas heredadas de la historia que sin haberse jamás incluido en la lista de nuestras divergencias doctrinales, prácticamente son, al menos, tan poderosas como aquéllas, por habernos tenido alejados y habernos hecho insoportables los unos a los otros. Incluso se dan casos en que estos factores son más poderosos que los doctrinales y aún llegan a ser los verdaderos motivos. Allí donde los motivos doctrinales son activos, los refuerzan con todo el vigor del instinto o de la pasión, con todo el poder del espíritu de cuerpo»⁵.

El valor de estos factores históricos ecuménicamente hablando es ciertamente negativo o, al menos, ambivalente, como se manifiesta en un conjunto de realidades o de actitudes que influyen negativamente en el proceso hacia la restauración de la unidad entre todos los cristianos. La historia de los cristianos ha generado estos obstáculos para la unidad. ¡Hemos permanecido tanto tiempo separados, que católicos, ortodoxos, anglicanos, luteranos, reformados hemos llegado a ser personas diferentes y aún a veces extrañas! Todo esto nos obliga a valorar la dimensión histórica en el diálogo ecuménico. La fe se vive en la historia; ésta genera una cultura; y ésta aparece como el revestimiento exterior de la fe. Es en la historia donde se han forjado tópicos, como «el imperialismo de los

5 Y. M. Congar, *Iniciación al Ecumenismo* (Herder, Barcelona 1965) p. 20; cf. Y. M. Congar, *Aspectos del Ecumenismo* (Estela, Barcelona 1965) pp. 107 ss.; J. Vodopivec, *La Iglesia y las Iglesias* (Herder, Barcelona 1960) pp. 40-41.

latinos», «el sectarismo de los bizantinos», y «el complejo antirromano de los protestantes», etc...

Hay que estar atentos a las realidades generadoras de estos factores históricos que están obstaculizando el diálogo fraterno entre todos los cristianos. Entre éstos, recordemos la confesionalidad, el sectarismo, el pietismo, etc... La *confesionalidad*, es decir, el excesivo espíritu de familia cerrada en las confesiones cristianas que origina los legalismos, los tradicionalismos confesionales, las fidelidades a todo trance, etc... El *Sectarismo* que juzga con soberbia las imperfecciones de la Iglesia; que busca la libertad frente a las instituciones oficiales; que busca la identificación personal en un grupo pequeño, etc... El *Pietismo* que, olvidando la dimensión encarnada de la fe, tiende a reducir el quehacer ecuménico a una experiencia subjetiva de la unidad eclesial. Cuando se olvida la doctrina se convierte fácilmente el Ecumenismo en un hecho emocional.

Digamos, finalmente, que la dimensión histórica es algo inherente al cristianismo; pero es un deber ecuménico permanecer atentos a toda influencia negativa de los factores históricos. No se trata de vivir bajo el miedo a perder la propia identidad confesional, sino de llegar a aceptar la identidad cristiana y eclesial. Es triste constatar cómo los factores históricos aumentan a veces las diferencias confesionales, como el hecho de ser minoría o mayoría cristiana en una determinada nación. Por otra parte, la mejor defensa ante la influencia negativa de estos factores históricos es la existencia de comunidades cristianas genuinas, donde se fomente el desarrollo de la fe verdadera y se promueva el estudio de la historia auténtica del cristianismo, en las diferentes confesiones.

2. Importancia en el Ecumenismo.

Entiendo que no es posible llegar a la unidad plena entre todos los cristianos —objetivo fundamental del Ecumenismo—, sin concienciarse previamente sobre la influencia e importancia de los factores históricos en el desarrollo de las divisiones entre los cristianos. Más de una vez se ha probado cómo factores originalmente no teológicos han recibido con el tiempo una justificación teológica. Además, la superación de la división fraternal, continuada durante tanto tiempo, presupone una curación de memorias —heridas, traumas y demás consecuencias

negativas del pecado de la división—, que requiere un recorrido atento por la historia concreta de nuestras Iglesias. En esta perspectiva, es lógico que nos preguntemos: ¿cuáles han sido las motivaciones principales que han originado y desarrollado el cisma entre la Iglesia de Occidente, y la de Constantinopla y entre la Iglesia de Roma y la Reforma de Wittenberg? ⁶.

La existencia de factores históricos exige una reflexión humilde y sincera sobre el proceso que ha motivado y desarrollado nuestras divisiones interconfesionales. Escuchemos a algunos teólogos actuales sobre el problema que estamos considerando, que han advertido la influencia decisiva de factores históricos en la división de los cristianos. «Tradiciones cristianas diferentes importan comportamientos psicológicos distintos... Los factores doctrinales tienen su importancia; pero los factores no teológicos tienen con frecuencia tanta o más que ellos. Incluso puede suceder, y no tiene que asustarnos, que las razones doctrinales, presentadas como el núcleo de los litigios, sean, en realidad, símbolos detrás de los cuales se disimulan obstáculos de orden sobre todo psicológico. Así, podemos estar discutiendo durante siglos sin abordar las verdaderas razones» ⁷.

Sobre este mismo problema escribe también Hans Küng: «Es difícil averiguar qué factores, si los políticos, los culturales o los teológicos, fueron más importantes. Lo cierto es que se trata de un proceso, sumamente complejo, de enajenación y extrañamiento que duró siglos... No menos necesaria es la reflexión crítica sobre la reforma protestante —mucho más radical en su punto de partida y en sus consecuencias— que, no obstante su propia escisión interna, ha llevado a una nueva forma fundamental de cristianismo o de la Iglesia, precisamente la tercera, junto a la oriental y la latina (occidental). ¿Cómo se llegó a la Reforma Protestante? Considerada dentro de la historia universal, la reforma protestante debe ser estudiada sobre el fondo de una nueva configuración general de Europa, que irrumpe en el siglo XVI. En este sentido, diversos factores determinaron la reforma: políticos..., económicos..., culturales..., espirituales en general... Sin embargo, ocupa el centro del universal trastorno la lucha religiosa y eclesiástica,

6 Cf. Y. M. Congar, *Chrétiens désunis*. Vol. I *Principes d'un œcuménisme catholique* (Du Cerf, Paris 1937) pp. 3-27.

7 B. Lambert, *El problema Ecuménico* (Guadarrama, Madrid 1963) p. 398.

caracterizada por la complicidad de la Iglesia católica y la rebelión religiosa de Martín Lutero»⁸.

En la actualidad no es posible interpretar correctamente la Reforma de Martín Lutero sin una perspectiva histórico-crítica, que nos dará la base auténtica para un diálogo ecuménico. A este propósito, escribe Wolfhart Pannenberg: «La idea de la libertad cristiana constituye la herencia más importante de la Reforma y sólo es digno de ser conservado y comunicado a toda la cristiandad aquello que le esté inseparablemente unido. Otras muchas cosas pertenecen a la forma histórica de la Reforma y a su teología. Elementos de la Reforma históricamente condicionados son, entre otras cosas, la concentración unilateral sobre el carácter penitencial que relaciona la Reforma con la teología y la Iglesia de la tardía Edad Media; la forma específica de la distinción y ordenación de la Ley y Evangelio desarrollada por la teología luterana; la teología política de Lutero, su doctrina de los dos reinos, etc..., aunque en todos estos puntos se esconden elementos verdaderos de significado permanente.

Muchos puntos de la polémica de Lutero contra el papado y la misa pertenecen también a estos elementos de la Reforma condicionados por su tiempo. Según nuestro punto de vista actual, esta polémica, aunque justificada, no tocaba el núcleo de la misa católica, ni la necesidad de un ministerio supremo y universal en la Iglesia. También hay que considerar históricamente condicionada la comprensión luterana de la Escritura y el modo de concebir la relación de la fe con la Palabra de Dios. Después de la época de la investigación histórico-crítica de la Biblia, ya no es posible percibir la misma Palabra de Dios en las palabras de la Escritura de modo tan inmediato como Lutero pretendía. En Lutero, esta sobrevaloración de la inmediatez de la autoridad de Dios en la Escritura corresponde, en cierta medida a una infravaloración de la mediación humana en la revelación divina»⁹.

La situación actual del Ecumenismo manifiesta también la existencia de factores históricos que impiden su necesario desarrollo. A este respecto, los actuales movimientos transconfesionales en el cristianismo están representando un desafío que

8 H. Küng, *La Iglesia* (Herder, Barcelona 1968) pp. 332-34.

9 W. Pannenberg, *Espacio vital de la libertad cristiana. La unidad de la Iglesia es la consumación de la Reforma*. Selecciones de Teología 65 (1978) 35-36.

es preciso aceptar responsablemente, en orden a proponer a las Iglesias y a los cristianos caminos dinámicos y genuinos de un ecumenismo interconfesional adecuado. «La impronta de las Iglesias —afirma H. Küng— no proviene sólo de las confesiones y tradiciones que gozan en ellas de una fuerza normativa y explícita y, de ordinario, están sometidas a la revisión crítica y a un desarrollo ulterior. En la práctica hay tradiciones inconscientes, modos de hablar y pensar y formas de piedad de la vida diaria que desempeñan un papel decisivo en la configuración de la vida de una Iglesia. Todo esto marca la vida de los miembros individuales y de las comunidades y puede constituir un serio obstáculo para la unión de las Iglesias separadas. De ahí que sea preciso comenzar cuanto antes a luchar para que las dificultades inconscientes y emocionales de los niveles medio e inferior no impidan realizar lo que han hecho posible las decisiones oficiales.

Por eso, las Iglesias deberían iniciar en común estudios detallados. En ellos habría que examinar los factores culturales, sociológicos, y psicológicos que llevan a la formación de tales tradiciones y que determinan la identidad de las diferentes Iglesias en los distintos países. Es necesario encontrar la posibilidad de tomar conciencia de tales formaciones y mezclas de tradiciones, de contrastarlas críticamente con el mensaje original de la fe y de superarlas o ponerlas al servicio del futuro ecuménico. No es preciso subrayar aquí que dichos estudios deben acomodarse a las distintas regiones y países»¹⁰.

En el diálogo ecuménico actual se advierten a veces ciertas realidades negativas, como complejos, que dependen principalmente de reacciones emocionales, de incompatibilidades de carácter y de otros factores históricos. Por ejemplo, existen ciertas aprobaciones o rechazos de posturas ecuménicas sin razones objetivas, donde los argumentos se estrellan contra las emociones. Las reformas y las divisiones intraeclesiales no deben ser nunca motivo para abandonar el Ecumenismo, como si éste fuera un peligro para la ortodoxia doctrinal, sino que se debe aceptar incluso para advertir la fraternidad cristiana hasta en las mismas dificultades. El Ecumenismo puede servir de catalizador de problemas existentes; pero nunca será su generador, si es auténtico.

10 H. Küng, *Vaticano III: Problemas y Oportunidades* (Sección Iglesia y Ecumenismo) Concilium n. extraordinario 138 b (1978) 224.

3. Implicaciones Ecuménicas.

Como hemos advertido, los factores históricos influyen directamente en el origen y en el desarrollo de las cuestiones ecuménicas. Con fundamento, el Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre el Ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, invita a tener en cuenta la existencia de estos factores, cuando dice: «Conviene conocer la disposición de ánimo de los hermanos separados. Para ello se necesita el estudio, que hay que realizar con un alma benévola guiada por la verdad. Es preciso que los católicos, debidamente preparados, adquieran mejor conocimiento de la doctrina y de la historia de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura peculiares de los hermanos»¹¹. En este mismo Documento Conciliar se concreta esta orientación en relación con los Ortodoxos y con los Protestantes¹².

Estos factores históricos, como condicionamientos humanos de la fe y componentes no derivados de las exigencias de la unidad eclesial, se refieren más a la conducta humana que al pensamiento, y están relacionados con la psicología de los cristianos, con el genio de los pueblos y con la historia de las Iglesias. Sin embargo, estos factores no son ecuménicamente indiferentes, pues llevan una carga de consecuencias teológicas, cuya influencia es hoy particularmente importante, impidiendo a veces el mismo diálogo. Aquí es también necesario distinguir entre fe e historia. Es necesario señalar cuáles son los elementos esenciales o permanentes, y cuáles los criterios objetivos o de fe y cuáles los disciplinares. Cada uno debe preguntarse sinceramente si sus convicciones están fundadas en la fe, que no podría negar sin caer en una mentira del alma, o en la costumbre históricamente variable.

Por ejemplo, es evidente que la teología y la experiencia espiritual de la Iglesia Ortodoxa está muy cercana a la teología y experiencia espiritual de la Iglesia Católico-Romana; sin embargo, en el nivel psicológico y afectivo, los ortodoxos se hallan a veces más cerca de los protestantes que de los católicos, debido a una conciencia ahistórica de la Iglesia, a ciertas actitudes comunes y a la experiencia igualmente común de las Iglesias nacionales. Desde esta perspectiva, es evidente que en un programa ecuménico fraternal hay que dar suma impor-

11 *Decreto Unitatis Redintegratio*, n. 9.

12 *Decreto Unitatis Redintegratio*, nn. 14 y 19.

tancia al acercamiento psicológico y a la actitud anímica verdaderamente cristiana¹³.

«Menester serán largas investigaciones exegéticas, de historia de la Iglesia y de los dogmas, para traer a convivencia pacífica a teologías que, durante siglos, han vivido aparte, entre antítesis, hasta que descubran bajo palabras distintas la misma realidad, traduzcan los conceptos propios a los ajenos, y los ajenos a los propios, y se corrijan críticamente unos a otros por una norma superior; nada de callar los contrastes, ni encalar la verdad con caridad; pero sí escuchar al otro, aguardar prudentemente a emitir un juicio, preguntar modestamente e interpretar inteligentemente, y descubrir así la verdad por la caridad. Hay que discernir y superar los obstáculos que se oponen a un consenso ecuménico en teología»¹⁴.

El discernimiento según el Evangelio de los factores históricos nos ayudará también a tomar conciencia de la importancia ecuménica del principio denominado «*Hierarchia veritatum*» (jerarquía de verdades), en referencia especial a los dogmas. Todas las verdades de fe están relacionados con el fundamento de la fe cristiana, es decir, con el misterio de la Persona de Jesús en el misterio de la Trinidad; pero de manera diversa. Aunque todas las verdades de fe deben ser creídas con fe cierta y segura; no todas tienen el mismo significado salvífico. Este principio, hermenéutico y no axiológico, presentado oficialmente en el Concilio Vaticano II¹⁵, se fundamenta en la mayor o menor referencia a los dogmas a Jesucristo y a la Trinidad, que son el fin de la fe, en el propio contexto histórico, en la peculiar estructura expresiva, y en la situación de cada verdad en el conjunto de los enunciados dogmáticos.

Por otra parte, la fe es siempre una realidad superior a las mismas proposiciones de fe, pues la fe termina, no en la enunciación, sino en Dios. La fe cristiana no tiene como último término las imágenes, los conceptos o las proposiciones, aunque sean necesarias, sino la realidad misma del misterio y la transmisión de la salvación histórica de Jesús. En esta perspectiva, ¿basta para la unidad en la fe la *intentio* o es necesario el asentimiento explícito en el mismo contenido? ¿Es posible referirnos a algunos cristianos en situación de buena fe,

13 Cf. Y. M. Congar, *Chrétiens désunis*. Vol. I, *Principes d'un «oecumenisme» catholique* (Du Cerf, Paris 1937) pp. 325-30.

14 H. Küng, *La Iglesia* (Herder, Barcelona 1968) p. 349.

15 Cf. *Decreto Unitatis Redintegratio*, nn. 11-12.

afirmando que tienen la misma fe implícita, aunque no explícita, por encontrarse en un estadio anterior en el desarrollo de su fe? La doctrina conciliar sobre la jerarquía de verdades y su propia interpretación, por ejemplo en el número 26 del mismo Decreto *«Unitatis Redintegratio»*, abren un nuevo campo a las relaciones interconfesionales ¹⁶.

II.—FACTORES HISTORICOS EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES (cc. 1-15)

Deseando reflexionar sobre la presencia e importancia de los factores históricos en las Comunidades Cristianas del Nuevo Testamento, entiendo que el libro de los Hechos nos ofrece una respuesta precisa y concreta. Lucas, historiador y sobre todo teólogo, al escribir los Hechos de los Apóstoles, hace historia del primitivo testimonio misionero. Así, como el Evangelio de Lucas está estructurado como un camino hacia Jerusalén (cf. 9, 51), del mismo modo los Hechos son un camino desde Jerusalén a Samaría, a Antioquía, a Roma y hasta los confines del mundo. Lucas manifiesta de este modo las dimensiones universales de la salvación de Jesús y de la Iglesia, historiando la expansión del mensaje y el crecimiento de la Iglesia, mediante la actividad fundamentalmente de Pedro y Pablo. Todo el plan del libro está ya enunciado en Hech. 1, 8: «Y seréis mis testigos en Jerusalén (cc. 1-5), en toda Judea y Samaría (cc. 6-12), y hasta el extremo de la tierra» (cc. 13-28). El presente estudio considera exclusivamente los primeros quince capítulos de los Hechos, pues en ellos es donde encontramos básicamente el objetivo de nuestra reflexión.

1. *La Doctrina (Hech. cc. 2 al 15, 35).*

El propósito de los Hechos de los Apóstoles es relatar en un transfondo teológico la difusión universal del cristianismo como historia de la salvación, gracias al carisma profético y al ministerio de los Apóstoles, fundamentados ambos en la fuerza pentecostal del Espíritu Santo y en el Señorío de Cristo Resucitado. En esta línea, ocupa un lugar clave la universalización

¹⁶ Cf. H. Mühlen, *La doctrina del Vaticano II sobre la jerarquía de verdades y su significado en el diálogo ecuménico*. Seleccionaciones de Teología 27 (1968) 205-15.

zación de la predicación, destinada primero a los judíos y después también a los gentiles, o el nacimiento de la Iglesia étnico-cristiana. Los acontecimientos cumbres de esta historia son: Pentecostés en Jerusalén, Esteban el Helenista, Felipe en Samaría, la Conversión de Saulo, el Bautismo de Cornelio o el Pentecostés de los paganos, el Concilio de Jerusalén, y la misión de Pablo.

En los cc. 2-5 de los Hechos encontramos las líneas fundamentales de la comunidad cristiana primitiva, como Iglesia idealizada o utópica, cuyas bases son la presencia dinámica y poderosa del Espíritu Santo y el testimonio apostólico de los Doce sobre Jesús, como testigos de estas cosas (cf. Hech. 1, 8). De este modo, aparece la Iglesia en su naturaleza misionera. El Espíritu es la donación fundamental del Padre en cumplimiento de la promesa de Jesús, realizada el día (los días) de Pentecostés (cf. Jn. 20, 22; Hech. 2, 4; 10, 44), cuando los apóstoles y discípulos fueron bautizados en el Espíritu por Jesús (cf. Luc. 3, 5; 24, 49; Hech. 1, 5). El ministerio es la consecuencia de la elección de los discípulos por Jesús, a quienes convierte en Apóstoles y en testigos con el poder del Espíritu (cf. Hech. 1, 8). Así va surgiendo la Iglesia como una comunidad verdaderamente libre (cf. Hech. 4, 31; 28, 31).

En los cc. 6 al 9 de los Hechos nos encontramos con las primeras divisiones en la comunidad cristiana de Jerusalén (cc. 6-8, 3), en referencia al problema de los helenistas, quienes expandieron la fe cristiana fuera de la Ciudad Santa. Esteban, jefe de los helenistas, se enfrenta al judaísmo oficial, en cuanto testigo de Jesús lleno del Espíritu Santo (cf. Hech. 6, 5.10; 7, 55). Es el tercer conflicto del cristianismo frente al Templo y a la Ley judía, cuyas consecuencias fueron por primera vez graves. Lucas resume la historia como una oposición de Israel a los caminos de Dios, caminos más amplios que los de Israel. Los judíos matan a Esteban, momento en el que aparece por primera vez Saulo; los helenistas (no los apóstoles) huyen de Jerusalén, y Felipe, compañero de Esteban (cf. Hech. 6, 5), evangeliza Samaría (cf. Hech. 8, 1.5). De esta manera, y bajo el impulso del Espíritu Santo comienza la misión judeopalestinesa (cf. Hech. 8, 4-9, 31), nuevo camino de la naciente Iglesia. El Espíritu, que no cae bajo la manipulación humana (cf. Hech. 8, 20), rompe las fronteras de Israel y el Evangelio llega a los samaritanos sin romper la unidad con la Iglesia Jerusalén (cf. Hech. 8, 14-17). La conversión de Saulo, en la primera narra-

ción lucana, encuentra aquí su lugar teológico (cf. Hech. 9, 3-19; cf. 22, 6-12 y 26, 6-16).

En los cc. 9, 32 al 12, 25 de los Hechos se constata el inicio de la evangelización de los paganos, bajo el impulso misionero del Espíritu Santo. El centro temático es la conversión de Cornelio, que es uno de los acontecimientos fundamentales del Libro de los Hechos de los Apóstoles. La apertura del Evangelio a los paganos comienza históricamente con los helenistas. Es Felipe quien bautiza al eunuco de Candaces, reina de Etiopía (cf. Hech. 8, 26-40). Y por medio de los helenistas llegó el Evangelio a Fenicia, Chipre y Antioquía, siendo en esta ciudad donde se comenzó a predicar a los gentiles (cf. Hech. 11, 19-20).

Pero en el contexto teológico de Lucas se presenta a Pedro como el iniciador de la evangelización de los gentiles. Esta es la doctrina contenida en el amplio relato de la conversión y del bautismo de Cornelio, centurión romano (cf. Hech. 10, 1-11. 18). Primero es el sueño de Cornelio, hombre piadoso y temeroso de Dios. Al día siguiente, el sueño de Pedro a la hora de sexta, antes de la llegada de los mensajeros de Cornelio a Joppe. Finalmente, la visita de Pedro a Cornelio en Cesarea y la proclamación profética de Jesús con la manifestación del Espíritu. «Aún estaba Pedro hablando, cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra, quedando fuera de sí los fieles de la circuncisión, que habían venido con Pedro, de que el don del Espíritu Santo se derramase sobre los gentiles». (Hech. 10, 44-45). Lucas nos recuerda más tarde las protestas de la comunidad judeocristiana de Jerusalén ante el acontecimiento y la justificación de Pedro, a la que respondieron: «Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida». (Hech. 11, 18).

Ahora, surgirá otra ciudad, Antioquía (cf. Hech. 11, 19-30), frente a Jerusalén, con una misión particular. Históricamente fue Antioquía donde se formó la primera comunidad cristiana de gentiles (cf. Hech. 11, 21). Fue en Antioquía donde Saulo comenzó a ejercer su vocación de apóstol de los gentiles (cf. 9, 15), y donde los discípulos comenzaron a llamarse cristianos (cf. Hech. 11, 26). Fue en Antioquía donde el Espíritu segrega a Bernabé y a Saulo para la consolidación de la evangelización de los gentiles (cf. Hech. 13, 1). Pero Antioquía mantendrá la unidad y la caridad con Jerusalén (cf. Hech. 11, 29; 12, 25). En esta perspectiva, Jerusalén se convertirá en el centro del ju-

deocristianismo, y Antioquía en la capital del cristianismo universal, primera sede, según la tradición, de Pedro quien, aunque mantuvo en Antioquía una postura ambigua (cf. Gál. 2, 11-14), representa la actitud aperturista del Evangelio.

En los cc. 13, 1 al 15, 35 de los Hechos encontramos la consolidación de la evangelización de los gentiles, fruto de la Iglesia Antioquena, confirmado más tarde por la Iglesia de Jerusalén. Se inicia el cap. 13 con la descripción de la comunidad cristiana de Antioquía en un acto litúrgico, donde el Espíritu segrega a Bernabé y a Saulo para la misión entre los gentiles. Así comienza el primer viaje apostólico de San Pablo (cf. Hech. 13, 4-14, 28), partiendo de Antioquía a donde retornará. El capítulo 15 empieza manifestando las tensiones creadas en Antioquía por algunos judeocristianos de Jerusalén, que, llegados allí, afirmaban que era necesario que los paganos convertidos se sometieran a la Ley de Moisés. De este modo surge frontalmente la cuestión de las relaciones entre Moisés y Cristo; las relaciones entre la Iglesia judeocristiana (judíos y helenistas) y la Iglesia étnico-cristiana (gentiles).

Con este motivo determinó la Iglesia de Antioquía que subieran a Jerusalén Pablo y Bernabé (cf. Hech. 11, 30; 12, 25; Gal. 2, 1-11), y se reunieron ellos con los apóstoles y presbíteros de Jerusalén para dirimir el problema en el llamado Concilio de Jerusalén (cf. Hech. 15, 6-29). Primero, habló Pedro y, después de su discurso, Pablo y Bernabé refirieron las maravillas realizadas por Dios entre los gentiles. A continuación, habló Santiago, jefe de los judeocristianos en Jerusalén, hermano del Señor (cf. Gál. 2, 11). Ambos se inclinaron por la tesis aperturista. Es decir, los gentiles no están obligados en principio a someterse a la Ley de Moisés. «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que éstas necesarias». (Hech. 15, 28). Más tarde se elaboró el texto conocido como decreto apostólico (cf. Hech. 15, 23-29), y así se explican las divergencias textuales entre Hech. 15, 23-29 y Gál. 2, 1-10). (cf. Hech. 21, 25).

2. Factores históricos.

Los Apóstoles, testigos de la resurrección de Jesús, deberán dar testimonio de Jesús «hasta los confines de la tierra» (Hech. 1, 8). Que el Evangelio estaba destinado a todas las naciones era ya un dato enunciado en el Antiguo Testamento. «Yo te he puesto para luz de las gentes, para llevar mi salva-

ción hasta los confines de la tierra». (Is. 49, 6). Este texto lo referirá Pablo a su ministerio durante su estancia en Antioquía de Pisidia, en el primer viaje (cf. Hech. 13, 47). Y el misterio de Pentecostés, como manifestación y comunicación del poder profético del Espíritu Santo, es don para los judíos y para los gentiles, los que están cerca y los que están lejos (cf. Hech. 2, 39). «Dice el Señor: Paz, Paz al que está lejos y al que está cerca. Yo le curaré». (Is. 57, 19). La destinación del Evangelio a todas las naciones es un dato fundamental tanto en las profecías del Antiguo Testamento, como en los proyectos evangélicos finales del Nuevo (cf. Hech. 1, 2; 26, 33). Este aperturismo universal fue fruto que maduró poco a poco en las primeras comunidades cristianas y en medio de grandes tensiones. La limitación palestinese del proceso evangelizador (cf. Mat. 10, 5-6), coincidente con los planes personales de Jesús (cf. Mat. 15, 24), se rompieron ante los acontecimientos apostólicos, iluminados e impulsados por el Espíritu Santo (cf. Mat. 21, 43; 28, 19; Mac. 13, 10).

La expansión misionera estuvo rodeada de dificultades teológicas, internas a la comunidad. La Iglesia, neumática y jerárquica, sufrió en su contexto histórico concreto profundas tensiones entre la fuerza expansiva del Espíritu y la resistencia del ministerio apostólico. Con otras palabras: en la primitiva comunidad de Jerusalén encontramos una gran tensión entre las exigencias del judaísmo (Ley de Moisés) y las exigencias del cristianismo (Fe en Jesucristo). La nueva Iglesia cristiana, ¿era una alianza nueva? ¿Era una secta del judaísmo? El judaísmo establecido, absolutamente encerrado en sus viejas concepciones, persigue a los discípulos, prohibiéndoles hablar de Jesús (cf. Hech. 4, 1-31 y 5, 17-42). Pero será esta persecución el fundamento de la universalización de la fe cristiana.

«Muy pronto se formaron en la primera comunidad dos orientaciones discrepantes en su manera de entender a Jesús y en su actitud frente a la Ley del Templo. Mientras unos seguían aceptando las normas judías, diferenciándose de los judíos únicamente por su noción del Mesías cuyo regreso esperaban, los otros se sentían liberados de las estrechas ataduras a la Ley y al Templo por su vinculación incondicional a Jesús, el Mesías. Los doce no consiguieron superar la tensión existente entre ambas directrices; los helenistas nombraron un organismo rector de su grupo, y contra su portavoz, Esteban, se centró la oposición de los judíos; fue asesinado y se expulsó a

sus partidarios de Jerusalén. Este acontecimiento tuvo repercusiones de enorme importancia. Si hasta entonces se había limitado la primitiva comunidad a Jerusalén, gracias a los helenistas expulsados se dió testimonio fuera de la ciudad santa del advenimiento del reino de Dios y del Mesías Jesús (así Hech. 8, 12); nuevas comunidades surgieron fuera de Jerusalén¹⁷.

En consecuencia, en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén nos encontramos con dos grupos cristianos ideológicamente (no eclesialmente) divididos: los judeocristianos y los helenistas cristianos. Los primeros, judíos convertidos al cristianismo, se mantuvieron fieles a la Ley de Moisés y al Templo de Jerusalén. Su fe en Jesús y la esperanza en su retorno no impedía su convivencia legal y cultural con los judíos. Los segundos, judíos-prosélitos (entre ellos estaban los diáconos o quizá los dirigentes de los judíos de la diáspora de lengua griega en la comunidad de Jerusalén, cf. Hech. 6, 5), representan la tendencia radical judeo-helenística, que puso en tela de juicio la pretensión salvífica única del pueblo judío. «A los helenistas les corresponde la significación histórica de haber impedido, gracias a su manera de entender el evangelio y a su salida de Jerusalén, que el joven movimiento de Jesús se convirtiera en una secta interna del judaísmo. Desde sus mismos comienzos desvincularon de la proximidad inmediata la esperanza del regreso, pues ante ellos se abría un camino que, según se iba poniendo de manifiesto, exigía tiempo»¹⁸.

La evangelización de los paganos vuelve a plantear más radicalmente el valor permanente de la Ley de Moisés, en sus relaciones con el cristianismo. Esta era la cuestión: ¿tenían que hacerse los gentiles, para llegar a ser miembros de la Iglesia, prosélitos de la Sinagoga? ¿Se podía pertenecer a la comunidad de los discípulos de Cristo sin estar circuncidado y sin vincularse a la Ley? En el desarrollo de este nuevo conflicto fueron datos fundamentales los siguientes: el bautismo de Cornelio, la doctrina y la praxis de Pablo, y las determinaciones del Concilio de Jerusalén. Se formaron dos bandos

«Pablo estuvo muy interesado por la primera comunidad jerosolimitana y por la unidad eclesial de los judíos y gentiles;

17 J. Eipoldt - W. Grundmann, *El Mundo del Nuevo Testamento* (Cristianidad, Madrid 1973) vol. I, p. 471.

18 J. Leipoldt - W. Grundmann, *El mundo del nuevo Testamento...* pp. 471-472.

opuestos: los partidarios de la teología judeo-cristiana, y los seguidores de la comunidad helenística.

«Pablo estuvo muy interesado por la primera comunidad jerosolimitana y por la unidad eclesial de los judíos y gentiles; nada hace suponer que hubiera jamás querido instituir algo así como unos círculos aislados de misterios cristianos. Esto lo documenta la convención de los apóstoles en Jerusalén (hacia el 48 d.C.), la cual, según el relato detallado de Gál. 2, 1-10, así como de Hechos 15, constituye con toda probabilidad el acontecimiento más importante en la historia del primitivo cristianismo. Aquí se puso sobre el tapete la cuestión de si el evangelio liberado de la ley, que Pablo predicaba, había de tener pleno derecho en la Iglesia, y si los gentiles deberían ser miembros perfectamente legales de la Iglesia, sin antes haberse integrado al pueblo de Dios judío, aceptando la circuncisión como signo de la alianza veterotestamentaria. Tras una dura lucha, de la que Hechos 15 no deja presentir nada más, Pablo consiguió sacar de los Apóstoles un sí pleno, haciendo así que las comunidades pagano-cristianas quedaran reconocidas no sólo mediante cierto compromiso ambiguo, aunque, no obstante, sin hacer que los jerosolimitanos tuvieran que convertirse en paulinos, ni impugnar su labor misionera entre los judíos»¹⁹.

Pablo vivió directa y profundamente este conflicto sobre el valor permanente de la Ley de Moisés. En su conversión repentina y en el Bautismo de Damasco, Pablo aparece como el futuro apóstol de los gentiles (cf. Hech. 9, 15). Pasados algunos años en Arabia y en las regiones de Siria y Cilicia (cf. Gál. 1, 17.21), Bernabé va a Tarso en busca de Saulo y lo conduce a Antioquía, donde acababa de nacer la primera comunidad cristiana de gentiles (cf. Hech. 11, 21), y allí entre los paganos desarrollaron ambos su misión de evangelizadores, por espacio de un año. Esta praxis misionera en Antioquía motivó, ante la visita de algunos judeocristianos venidos de Jerusalén, divisiones en la comunidad que hicieron necesario el Concilio Apostólico, el cual defendió una unidad eclesial diferenciada, pues reconoció tanto a las comunidades pagano-cristianas, representadas por Bernabé y Pablo, como a la primitiva comunidad jerosolimitana, con sus características particulares, representada sobre todo por Santiago, su jefe. «Santiago, Cefas y Juan,

¹⁹ G. Bornkamm, *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 1975) pp. 100-1.

que pasan por ser las columnas, reconocieron la gracia a mí dada, y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiéramos a los gentiles y ellos a los circuncisos». (Gál. 2, 9).

En el Concilio de Jerusalén triunfó la tesis aperturista y el Evangelio continuó llegando en su novedad cristiana al mundo de los gentiles. Por el contrario, el cristianismo radical judío se convirtió en una secta cerrada, que terminó por desaparecer. Jerusalén se cierra sobre la Ley, mientras que Antioquía y Pablo se abren a la universalidad del Evangelio. Pero la decisión conciliar no puso fin a las discusiones y tensiones entre los cristianos judaizantes y los cristianos venidos de la gentilidad. Una prueba de ella es la Carta a los Gálatas, escrita por Pablo, probablemente desde Efeso, poco tiempo después del Concilio de Jerusalén, en la cual defiende sus doctrinas en contra de los judaizantes, quienes todavía continuaban dificultando la convivencia de las comunidades. Otra prueba será también el posible rechazo de la colecta, concretada en la reunión de Jerusalén, por la comunidad jerosolimitana (cf. Hech. 21, 15; Rom. 15, 25-27). Pablo buscaba ante todo la manifestación de unidad eclesial por encima de las diferencias entre unas y otras comunidades, al mismo tiempo que mostraba la novedad del cristianismo frente al judaísmo». (cf. Rom. 3, 21; Gál. 3, 2; Rom. 10, 4).

Entiendo que en el fondo de la problemática de los Hechos de los Apóstoles, aquí estudiada, el teólogo Lucas intenta presentar particularmente las posturas de Pedro y de Pablo en medio de aquellas tensiones que hemos encontrado en las primitivas comunidades cristianas. Lucas presenta a Pedro y a Pablo como el fundamento de la evangelización cristiana a los gentiles, y básicamente coincidentes en sus posturas. Pedro, judío, es encarcelado y huye milagrosamente de Jerusalén (cf. Hech. 12, 17). Anteriormente se había convertido ya en apóstol de gentiles, bautizando a Cornelio. Pablo, judío (cf. Hech. 21, 15-40; 22, 1-21; 23, 1-11; 24, 10, 21; 25, 7-8; 26, 2-23; Rom. 11, 1), es por antonomasia el apóstol de los gentiles (cf. Hech. 9, 15). Pablo, judío y fariseo, se opone tanto a los helenistas (cf. Hech. 9, 29), como a los judeocristianos, excesivamente atados a la Ley. Pablo sigue fiel a la Ley; pero enseña que los paganos no necesitan someterse a la Ley judía (cf. Hech. 21, 21). Permite circuncidar a Timoteo, que era medio judío, y prohíbe circuncidar a Tito, que era pagano.

«Una nota característica del autor de los Hechos es la idea de la continuidad entre el judaísmo y el cristianismo. Pero esta continuidad se instaura exclusivamente por la fe en la resurrección de Cristo, mientras que apenas se habla de la ley... la imagen de Pablo que aparece en los Hechos. En esta imagen de Pablo hay algo sorprendente: en los últimos capítulos del libro apenas se habla de la actitud de Pablo ante la ley. El Pablo de los Hechos no sólo se gloria de su pasado fariseo de antaño (cf. Hech. 26, 5), como hace también el Pablo de los Filipenses (cf. 3, 5 ss.), pero para distanciarse al instante, con la mayor energía, de ese pasado, sino que el Pablo de los Hechos confiesa con palabras claras que aún hoy día sigue siendo fariseo (cf. Hech. 23, 6). Ahora bien, lo característico de ese fariseísmo que Pablo tiene y quiere tener en común con los judíos, no es la actitud ante la ley, sino la fe en la resurrección... Por eso, Lucas y el Pablo lucano pueden considerar el cristianismo como continuación y consumación del judaísmo»²⁰.

La relación entre judaísmo y cristianismo, teniendo en cuenta toda esta polémica eclesial primitiva, puede encontrar una clave de interpretación y de solución en el contenido teológico del «Resto de Israel» (cf. Is. 10, 22), siguiendo al mismo Pablo (cf. Rom. 9, 27-28). La Iglesia cristiana significa en este contexto histórico de la revelación la continuación y la plenificación de la Antigua Alianza, en conformidad con la personal interpretación que Jesús hace de su misión (cf. Mat. 5, 17). En consecuencia, existe una continuidad de plenitud entre judaísmo y cristianismo. El conflicto surgió, no obstante, cuando algunos aceptaron la emancipación sintiéndose miembros de una comunidad nueva, y otros permanecieron anclados en las antiguas tradiciones de la Ley y del Templo. En el Nuevo Testamento encontramos, pues, una diferenciación marcada entre las comunidades (judeocristianas y helenísticas o étnicas), en correspondencia a teologías diferentes y, a veces, antitéticas, la cual manifiesta la existencia de formas diversas dentro de la unidad de la Iglesia.

²⁰ A. Wikenhauser - J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento* (ed. totalmente renovada) (Herder, Barcelona 1976) pp. 545-71.

III.—PRINCIPIOS ECUMENICOS A PROPOSITO DE LOS FACTORES HISTORICOS

Cuando se establece una unión excesiva entre el cristianismo y la cultura, sobre todo por intereses humanos, surge un problema de ambigüedad cristiana. En este contexto histórico, y teniendo como base la perspectiva de las comunidades cristianas primitivas, tal como aparece en los Hechos de los Apóstoles, intentamos a continuación presentar algunos principios ecuménicos operativos.

En concreto, el Ecumenismo cristiano auténtico exige el don de discernimiento, el abandono de la teología polémica y la aceptación de una teología verdaderamente eclesial. Es preciso centrar la verdad en Cristo (en la Trinidad) y en la Iglesia, pues a veces la teología confesional ha desplazado o falseado la perspectiva genuina. Hay que realizar el Ecumenismo, no desde la polémica y la confesionalidad, sino desde la plenitud de la fe cristiana y desde la Iglesia de Jesucristo. Desde este punto de vista, se ha escrito valientemente: «Como mínimo, la reforma del siglo XVI permanece incompleta hasta que no se reconstruya la unidad de una auténtica iglesia católica a partir del Evangelio de Jesucristo»²¹. La división de la Iglesia en el siglo XVI, más que un triunfo, es, en cierto sentido, un fracaso de la Reforma (dígase lo mismo de la Contrarreforma), y una consecuencia del contexto histórico del cristianismo.

Seguidamente enunciarnos y desarrollamos unos criterios prácticos de Ecumenismo, que han surgido durante la lectura ecuménica y teológica de los Hechos de los Apóstoles, como un modo de evitar la influencia de los factores históricos, y como un camino hacia el progreso ecuménico de nuestras Iglesias, en el que estamos comprometidos. Estos criterios se pudieran enunciar de la manera siguiente: a) Advertir los signos de Dios en la historia; b) Respetar el proceso ecuménico normal; c) Dejarse conducir por la acción del Espíritu Santo; d) Conocer y aceptar los vínculos fraternales y el bien común ya existentes entre las Iglesias; y e) Fomentar la diferenciación legítima entre las Iglesias cristianas.

21 W. Pannenberg, *Espacio vital de la libertad cristiana. La unidad de la Iglesia es la consumación de la Reforma*. *Selecciones de Teología* 65 (1978) 33.

Primero: La Historia es signo de Dios.

Los Hechos de los Apóstoles, como se ha advertido anteriormente, son una llamada de Dios, constante, a discernir en los acontecimientos históricos los caminos que nos conducen a la realización de la voluntad divina. Es preciso buscar los pensamientos de Dios en los signos de los tiempos. El Ecumenismo se realiza a partir de la fe en la unidad de la Iglesia y las exigencias que implica; pero se concreta en la historia, como espacio y tiempo donde se manifiesta el querer de Dios. Esta praxis exige un discernimiento cristiano de los acontecimientos actuales más fundamentales en el diálogo ecuménico, en orden a captar y aceptar los cauces genuinos hoy para el Ecumenismo. Mas este discernimiento brotará básicamente del conocimiento de Dios, pues quien conoce a Dios conoce también su propia historia y su peculiar vocación. «El que me sigue no anda en tinieblas» (Jn. 8, 12).

Segundo: El Ecumenismo tiene su proceso.

El Ecumenismo no se puede presentar como un mero retorno de las diversas Iglesias a la Iglesia Católico-Romana; tampoco como una absorción o una capitulación de unas Iglesias frente a otras. El Ecumenismo, por el contrario, es reforma de todas las Iglesias y de todos los cristianos; es retorno de las Iglesias y de los cristianos a Cristo; es conocimiento y conversión de las Iglesias y de los cristianos a los caminos y a los pensamientos de Dios. El Ecumenismo es acogida humilde, sincera y fraternal de todos los valores evangélicos y eclesiales que tienen las demás Iglesias y los demás cristianos, en una interacción eclesial transparente y dinámica. Este proceso ecuménico requiere una fe cierta y segura en la oración de Jesús, una esperanza capaz de superar cualquier prueba, y un amor firme y tolerante, no como consecuencia del irenismo superficial, sino como fruto de la pasión por la unidad en la verdad. No se trata de correr, sino de esperar el día del Señor. El Ecumenismo es camino hacia la plenitud o totalidad de la catolicidad, cuyo propio proceso es necesario conocer y respetar, sin quemar etapas. El ejemplo de Saulo, después de su conversión, durante sus años de silencio, es una lección de moderación y de esperanza (cf. Hech. 9, 30; 11, 25).

Tercero: La Creatividad del Espíritu Santo.

El Libro de los Hechos de los Apóstoles, inicio de la historia de la salvación neotestamentaria, ha sido denominado «el Evangelio del Espíritu Santo», es decir, del Espíritu de Jesús Encarnado. Por otra parte, el Ecumenismo ha sido acogido por el Concilio como un don del Espíritu en nuestro tiempo²². Y sabemos por la fe y por la experiencia que el Espíritu Santo dirige siempre a la Iglesia hacia su perfeccionamiento. La Iglesia se manifiesta como un Pentecostés continuado en los testimonios de los Apóstoles, en las vidas de los santos y pastores, y en las palabras y vidas de todos los que han recordado la voluntad de Dios Padre y la salvación de Jesús.

En esta perspectiva, el Ecumenismo es fundamentalmente una realidad carismática, y su realización principal es la dimensión espiritual, como fidelidad a los impulsos del Espíritu Santo, confesado en el Credo o Símbolo Niceno-Constantinopolitano como Señor y Vivificador. ¿Acaso no es el Espíritu Santo quien rompe continuamente nuestros esquemas humanos y limitados, lanzándonos sorprendentemente hacia lo imprevisible, al mismo tiempo que nos libera de nuestra tierra y nos transforma los corazones? ¿No estamos advirtiendo cómo el Espíritu Santo actúa simultáneamente en las diversas Iglesias descubriendo entre todos una comunión fraternal profunda, y manifestando a todos ese signo y esa realidad de plenitud eclesial que nos impulsa hacia la acogida del don de la unidad de la Iglesia?

El Concilio Vaticano II, regalo del Espíritu Santo a la Iglesia, fue una convocación generalizada a la unidad de todos los cristianos, escuchada atentamente por todos los creyentes en Cristo y por todos los hombres de buena voluntad. Sin embargo, ¿qué sucede hoy día, cuando parece que el diálogo ecuménico se encuentra sin garra, mientras crece una fraternidad pancristiana transconfesional y se inundan nuestros países tradicionalmente cristianos con una religiosidad oriental, a manera de reto frente al Ecumenismo oficial? ¿No necesitaremos, tal vez, detenernos un poco de tiempo para captar y aceptar nuevamente los caminos de Dios, reflejados también en los signos de nuestro contexto histórico? ¿No necesitará el Ecumenismo oficial de las Iglesias una invocación (epiclesis) al Espíritu Santo, consuelo, guía y fortaleza de la Iglesia? «Lo

22 Cf. *Decreto Unitatis Redintegratio*, n. 1.

propio de la acción del Espíritu Santo —es decir, el efecto que se le apropia sobre la base de lo que Dios mismo nos ha dicho— es precisamente realizar la interioridad escatológica, vencer las exterioridades y las divisiones que quieren imponernos el espacio y el tiempo, las cuales impiden la presencia, y hasta la distinción de las personas, distinción que estorba a su vez la comunicación entre las conciencias y, por tanto, la comunión»²³.

Cuarto: La Fraternidad Común.

Es necesario el descubrimiento de la Fraternidad cristiana ya existente entre las Iglesias y entre los cristianos, en cuanto al origen y en cuanto a algunas realidades eclesiales comunes. Los dones de Dios, existentes en las Iglesias, son realidades universales y no deben limitarse por las cualidades o intereses humanos. La gracia, las virtudes teologales, el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (cf. Rom. 5, 6), etc..., son el bien común de la Iglesia. Lo demás no tiene otra razón de ser que disponer a recibir esa gracia o a usar correctamente de ella. Por estos motivos, cada día crece más entre los cristianos de las diversas Iglesias la conciencia de vivir una cierta comunión básica en el Señor y en la Iglesia de Jesucristo. La Biblia recibida en la comunidad eclesial, el Bautismo y la Cena del Señor, etc..., son también herencia común de las Iglesias. Todas estas realidades comunitarias nos lanzan hacia la búsqueda de la unidad plena de la Iglesia que se refleja y se fundamenta en la Trinidad Divina (cf. Jn. 17, 22) y en la relación personal con Dios (cf. I Jn. 1, 3).

Quinto: La Diferenciación legítima.

El principio de la diversificación entre las Iglesias está basado en motivos personales, sociales y teológicos. Cada hombre, cada pueblo, cada sociedad es una realidad encarnada en un ambiente que configura e influye en la vida y en la recepción de los dones de Dios. La unidad es un misterio que, en ningún sentido, implica uniformidad exterior y cuantitativa. La jerarquía de verdades, considerada en este trabajo, es otra puerta abierta a la unidad eclesial en la multiplicidad de las

²³ Y. M. Congar, *El Concilio y los Concilios. Aportación a la historia de la vida conciliar de la Iglesia* (Paulinas, Madrid 1962) pp. 362-63.

formulaciones de fe, históricamente condicionadas, que nunca deberán ser interpretadas como fórmulas fosilizadas. Es preciso volver a aceptar y a manifestar con palabras y con hechos la libertad en la unidad de la verdad cristiana. «In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, caritas».

**PEDRO FERNANDEZ O.P.,
Instituto Teológico S. Esteban
Salamanca.**