

IDENTIDAD EN LA DIVERSIDAD
EL ESPIRITU SANTO COMO COHERENCIA VIVA
DEL TESTIMONIO CRISTIANO
EN LAS DIFERENTES CULTURAS*

Hace un año recibí con placer y alarma, la sorprendente invitación a escribir la primera ponencia para esta Consulta académica. Entonces leí el tema elegido para este encuentro –«El Espíritu Santo como coherencia viva»– y tuve un pequeño sobresalto negativo. Y supongo que no debo ser el único que tiene esta reacción entre vosotros. ¿Puedo hablar sobre el Espíritu, la tercera persona de la Trinidad, como un atributo impersonal, abstracto? ¿No es esto confundir el efecto con el agente? Quizá la expresión pretendía ser un apunte, un modo abreviado de decir que deberíamos comprender el Espíritu Santo como el dador de coherencia.

Alguien familiarizado con san Agustín podría objetar a esta interpretación de la expresión que el conocimiento de Dios o del Espíritu de Dios no puede nunca ser alcanzado por inferencia a partir de los fenómenos del mundo, ni siquiera de los fenómenos de la Iglesia; nuestro pensamiento debe proceder de lo eterno a lo temporal y no viceversa. Pero esta objeción, pienso, no se puede sostener, y, de hecho, puede

* Traducción española del original inglés por la Dra. R. M^a Herrera García. Universidad Pontificia de Salamanca

ser refutada. Deriva del dualismo helenístico entre el mundo de la percepción sensible y que llega a ser y el mundo de la pura mente y ser, un concepto que ha sufrido siempre la contradicción última en la prueba de que el ser puro es rigurosamente incognoscible. Atanasio es el mejor guía para el pensamiento moderno. Rechazó la distinción, básica tanto para el helenismo como para la filosofía hindú, entre ser y acción. Afirmó que el ser de Dios es esencialmente dinámico; es ser presente, ser-en-actividad, actividad en un ser que no cambia. (*De Incarnatione*, 8; *De Synodis*, 25; *Contra Arrianos*, 2,2,38). Es intrínseco al ser eterno de Dios moverse, actuar y dar energía. Porque el Dios Trino está sin cesar presente en la creación, manteniéndola en la existencia y el orden, no conocemos nunca a Dios separado de su relación con el mundo y, de hecho, puede conocerse sólo en y a través de su permanente interacción en los fenómenos. Dios se revela a sí mismo y nos comunica su verdadero ser, mediante su actividad para con nosotros en este mundo y la estricta polarización de teología natural y teología revelada aparece como insostenible. De este modo, podemos pensar siempre al Espíritu Santo como interior al ser de Dios; después de todo puede ser legítimo hablar de él como Coherencia viva: coherencia que es dada, no imaginada.

Fue esta visión de la teología, que concede un valor mayor a la experiencia empírica de lo que ha permitido normalmente la ortodoxia, la que inspiró la serie de «Estudios de Misión Mundial», tal como fueron llamados originalmente, a los que se hacía referencia en el documento del comité que indica el tema de las principales ponencias para esta consulta. Cuando empecé a esbozar los objetivos de esta serie de estudios que inició el Dr. Erik Nielsen, me vino a la mente una cita del misionero pionero en Uganda en el año 1880, Alexander MacKay, que era ingeniero. Está hablando de los teólogos:

«Han separado la mente del alma, la revelación natural de la revelación escrita, y desprecian los métodos que la ciencia

ha descubierto que son los únicos medios de determinar la verdad. Pero la verdad es una sola como la mente es una sola y Dios es uno solo. De este modo también tendrá que existir un sólo método que lleve a la verdad espiritual; el examen imparcial de los hechos y la resolución de aprender de éstos tal como son, en lugar de hacer suposiciones caprichosas de lo que debe ser. Así como los matemáticos puros de la teología pueden ser llamados metafísicos, del mismo modo las misiones son su aplicación práctica y están destinadas a representar un papel importante en la corrección de las divagaciones de los teólogos, de la misma manera que lo ha hecho la ingeniería práctica en el terreno de la mecánica teórica.

Aunque sonriendo ante los tranquilizadamente firmes bosquejos de la visión de la ciencia del siglo XIX y la perenne impaciencia del legislador, todavía me siento cerca de este empirismo. Todavía busco teólogos que puedan escuchar las experiencias de hombres y mujeres y decir, «esto es lo que nosotros entendemos por expiación», o bien, «esta es la actividad del Espíritu Santo». De todos modos éste ha sido el método de investigación que yo he intentado con la ayuda del Dr. Nielsen, para plantear un proceso de investigación que pueda proporcionar algunos indicios, pocas pero útiles intuiciones sobre los factores que fomentan o inhiben la vitalidad de las iglesias locales. La «vitalidad» fue cuidadosamente definida en términos de sensibilidad y se propuso un método de valoración. Toda la situación humana en un área particular debía ser estudiada con el fin de identificar los puntos de conflicto en los que se pusieran a prueba las lealtades, valores o convicciones. Esto incluiría acontecimientos tales como elecciones políticas, afluencia de inmigrantes, disputas territoriales, tratamiento de delincuentes; el campo de posibilidades era enorme y sería diferente en cada área. La siguiente etapa era determinar cómo los diferentes grupos de población reaccionaban a estos puntos de conflicto, qué opiniones expresaban y qué decisiones adoptaban y descubrir por todos los medios si la respuesta cristiana era diferente de las otras o no se distinguía

de éstas. Finalmente, deberían realizarse algunos intentos de identificar los factores –históricos, estructurales, o ideológicos (énfasis teológico)– que han producido las diferentes respuestas o parte de ellas. Ante esto, debe haber parecido que el proyecto era predominantemente sociológico, pero, como el Dr. Nielsen insistió al principio, «estamos acercándonos al fenómeno de la Iglesia (que se reconoce como un fenómeno sociológico) con cuestiones teológicas».

Cuando se completaron totalmente los quince estudios, dispersos a través de todos los continentes, revelaron una gran variedad en la cualidad de su percepción. No quedó ninguna duda, debido en parte al ambicioso método que propuse, de que probablemente se necesitan años, no meses, para agotarlo en cada situación. Sin embargo, reflejó también en parte el fracaso en comunicar un objetivo complicado constantemente de un campo de trabajo a otro en un espacio de quince años. Se demostró que era mucho más difícil de lo que se había pensado con optimismo, si no francamente imposible, extraer algunos «principios» de las series. Aun en su gran variedad y contradictoriedad presentan un retrato más completo del cuerpo de Cristo de lo que sugieren muchos libros de Eclesiología y suscitan numerosas cuestiones que piden una exploración ecuménica más completa. Por ejemplo:

«Existen amplias diferencias en los modos en que una iglesia se define a sí misma y sus límites en relación con la cultura circundante» ¿Puede ser esto determinado por las circunstancias? En ese caso, ¿cuál es la autocomprensión común que existe para la Iglesia universal? ¿O existen algunos principios teológicos de aplicación general que pueden ser aclarados para determinar el camino entre identificación con cultura local y características distintivas?

«Existe variedad en los modos en que las iglesias sienten su responsabilidad con relación a la comunidad circundante». Durante los últimos 30 años la jerarquía católica, el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el grupo evangélico conservador han pasado de amplios desacuerdos a una convergencia mu-

cho mayor sobre este tema. ¿Puede definirse la cuestión más claramente en términos teológicos?

Si, como evidentemente sugieren los hechos, la diversidad de cada cosa debe seguir desarrollándose a través de la Iglesia extendida por todo el mundo tomada como un todo, ¿cómo debería comprenderse “la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz”? ¿Es teológicamente sólido o meramente un pretexto para representar la unificación de las principales comuniones como el camino a seguir?

La mayor decepción en esta empresa ha sido la completa indiferencia de los teólogos académicos hacia las cuestiones que han surgido y las verdades que se han revelado no sólo en este pequeño *corpus* de trabajo sino en todo el campo de la «misionología». Me disgusta profundamente esta palabra porque ha envuelto con un *cordon sanitaire* un aspecto de la Iglesia universal que debe ser incluido por todos dentro del campo dogmático. Si, dogmático. Porque ¿cómo podemos considerar a la Cristología hoy sin conocer nada del debate que tiene lugar entre los teólogos indios y los filósofos hindúes? ¿Y cómo podemos mantener una fe viva en el Espíritu Santo mientras ignoramos la experiencia de amplias partes de la Iglesia, a las que él guía y fortalece? Además, cuando todos pero especialmente los dos últimos estudios mundiales de Iglesias en Misión estuvieron impresos, el intento de reunir un panel de teólogos académicos para examinarlos y reflexionar sobre toda la serie se encontró con un resonante desinterés; el panel que se reunió eventualmente en Selly Oak bajo la presidencia de Steven Mackie produjo un informe realmente competente, («¿Pueden compararse las Iglesias?»), pero salió exclusivamente del círculo de directores de misión. Se trataba del equipo de casa jugando en su propio terreno, «misionólogos» hablándose a sí mismos.

Todas las definiciones de la Iglesia y todas las declaraciones dogmáticas sobre qué es lo esencial para ella siguen siendo fuertemente mitológicas sin que reflejen alguna conciencia

de, y de acuerdo con, la extrema diversidad de los seguidores de Cristo en el mundo. Factores ambientales más que normas históricas han influido en la doctrina y la disciplina, la educación y el ministerio de los cuerpos eclesiales en todo lugar. Criterios externos derivados de la historia de la Iglesia en Europa no son los más importantes para juzgar la vitalidad u obediencia de la Iglesia, su avance o regresión. Cualquier definición de la función primaria de la organización que nosotros llamamos «Iglesia» simplemente deja ver los presupuestos de la persona que la hace. Si esto suena como una subordinación total de la teología a la sociología, me gustaría examinar sólo la situación de los cristianos en China actualmente.

Los católicos tienen raíces profundamente históricas pero han conservado un rígido carácter tridentino y una postura anticomunista separatista. Tras la revolución cultural se vieron obligados a romper su vinculación con Roma y han tenido que elegir sus propios obispos. Una minoría rechazó esto y se ha convertido en una iglesia clandestina. Sin embargo, esto no significó, como han supuesto generalmente los católicos occidentales, que estos hayan sido los únicos que siguen siendo «creyentes». Muchos católicos chinos mantienen su culto y su fe intactos, pero actualmente han empezado a valorar la pérdida de control externo porque les ha permitido ser vistos como una de las religiones de China. La fuerza de ambas versiones del catolicismo es su organización estructural que les permite extenderse homogéneamente a lo largo de China. En contraste los protestantes, que han crecido más rápidamente y, sin duda, más dramáticamente durante los años de opresión, están más libremente estructurados dentro del Consejo Cristiano Chino, una federación reconocida como un cuerpo religioso simple por las autoridades. Dentro de la federación las diferentes congregaciones se adhieren a sus propias tradiciones eclesiales que van de los anglicanos y luteranos a algunos grupos marcadamente heréticos sin ningún modelo. La estructura del Consejo Cristiano actúa a escala local, provin-

cial y nacional, proporciona clases de trabajadores voluntarios para los líderes de muchas congregaciones pequeñas, algunas de ellas grupos meramente familiares y organiza la ordenación y distribución de los pastores. Se podría concluir fácilmente de esto que la única coherencia es la impuesta por el Estado. Sin embargo, no es éste el caso, porque existe un grado perceptible de reconocimiento mutuo, que salva incluso la distinción oficial entre protestantes y católicos. Pero ¿este impreciso reconocimiento mutuo define la Iglesia en China, o bien existen, en la práctica así como en la teoría, otros criterios teológicos y universalmente aplicables?

Existen buenas razones para reducir los vínculos y fijar reglas más exclusivas de los miembros. Una unidad de choque necesita ser reclutada de modo más selectivo que el resto del ejército y hay tiempos en el cultivo de los árboles frutales para la poda drástica que hace crecer las raíces más profundamente y concentra la vitalidad. Pero ¿esto es agricultura o definición ontológica? El manzano no es fructífero en sus raíces sino sólo cuando sus ramas se extienden y sus flores y sus frutos corren el riesgo de las heladas y las plagas. Así ¿es la reducida definición de la Iglesia una materia de tácticas o teología?

La división que interesa más a la Iglesia universal hoy y mañana no es la que existe entre católicos y evangélicos, o izquierda y derecha políticas, sino si de alguna manera la forma o el contenido tienen la importancia prioritaria. Todos estamos de acuerdo en que los dos son inseparables, pero en la práctica surge inevitablemente la cuestión ¿qué es lo primordial? La preocupación por la verdad y continuidad del Evangelio es lo que impulsa a la Iglesia a ser escrupulosa sobre la forma en que ésta se transmite. Pero la ansiedad por la custodia, especialmente en tiempos de cambios rápidos, puede fácilmente hacer que los guardianes confundan la forma con el contenido. El significado de la autorevelación de Dios se llega a identificar con el texto bíblico; el don del ministerio llega a depender de la forma en que ha sido conferido; la estructura

de la administración de la Iglesia se confunde con su catolicidad y su uniformidad con su fidelidad. Debe llegar un tiempo en que el Evangelio mismo, como el joven David, tenga que abandonar la pesada armadura tan solícitamente proporcionada por la autoridad y salir hacia su propia libertad vulnerable.

Si este tiene que ser el camino para el futuro previsible, y la diversidad de la Iglesia va a crecer más, no menos difusa, es muy importante que aprendamos a movernos de la coherencia por la regulación a la coherencia en el Espíritu. Y esto exige un mejor asidero teológico de lo que queremos decir con «la unidad que el Espíritu da».

Nos equivocaremos, creo yo, si empezamos pensando en el Espíritu sólo en relación con la Iglesia. Los cristianos sostienen, con razón, que su experiencia de Dios como Espíritu en medio de ellos y en sus corazones, actualizando su filiación en Cristo hacia Dios como Padre y aportando el amor de Cristo en su conducta y sus relaciones, es el nivel más alto alcanzado en el proceso creativo divino de reunir todas las cosas en la unidad de Cristo, y es por tanto la realidad normativa a través de la cual se comprende el Espíritu Santo. Pero este proceso creativo es un *continuum* y conocer a Dios en Cristo por el Espíritu es conocer «lo que era desde el principio». No podemos ignorar el proceso y esperar comprender la actuación del Espíritu Santo correctamente. Así, por el momento al menos, deberíamos dejar que nuestra imaginación se explaye sobre la cosmología en la que sin ninguna duda nuestros nietos van a crecer. Estamos caminando, parece, sobre una partícula de materia en una explosión que tuvo lugar hace ya 13 billones de años o más. Podría incluso suceder que Empédocles tuviera razón y este universo esté incluido en un vasto círculo que va desde el punto cero, mediante la expansión, diferenciación y contracción a otro punto cero. El tiempo y la distancia en esta inimaginable escala paralizan la mente humana, pero no necesitan por ellos mismos suscitar la creencia en un Dios que trasciende temporalidad y espacio; sin embargo, éstos no ha-

cen imposible el hablar de la acción de Dios como Espíritu en el universo como si sólo actuara del modo que nosotros hemos conocido durante el último pequeñísimo espacio de tiempo en el que han aparecido los seres racionales. El ser de Dios debe ser consecuente. De ahí que la acción del Espíritu Santo sobre la formación de los cuerpos sólidos, la aparición de la vida sobre este planeta, la evolución de los seres racionales y la historia de las ideas y sociedades humanas, debe haber llevado en esencia la misma firma que nosotros hemos aprendido a reconocer en la experiencia de vida de la Iglesia. Evidentemente esto es cierto, como ha señalado John Macquarrie: «Nosotros quizá concebimos algunas nociones de la actuación del Espíritu sobre el hombre, sin embargo difícilmente sobre un océano». Sin duda, la naturaleza de la interacción de Dios con toda la creación sub-humana es parte de la incomprensible profundidad de Dios y no más accesible para nosotros que lo que él es eternamente en sí mismo. Además la Iglesia ha sostenido siempre que lo que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo debe ser consecuente con lo incognoscible.

Estoy totalmente persuadido de que el *modus operandi* intrínseco del Espíritu Santo en la Iglesia, y por lo tanto, en la humanidad, es la animación de una cierta cualidad de percepción, un don de consciencia en aquellos que anteriormente no eran conscientes. Capacita a los cristianos, no haciéndolos sobrenaturalmente fuertes, o inteligentes, sino abriéndoles los ojos. Purifica la humanidad de hombres y mujeres en todas partes haciéndolos más sensibles a la presencia y realidad del otro y de sí mismos en y ante el otro. Es el Espíritu de la Verdad.

En el Nuevo Testamento advertimos que la venida del Espíritu Santo sobre Jesús en su bautismo fue para él un momento de ver y oír, un reconocimiento de sí mismo como Hijo y servidor en relación con Dios. El don del Espíritu en Pentecostés debe ciertamente ser visto como la culminación

del período de las apariciones de la resurrección que son más frecuentemente representados como momentos de reconocimiento tras una dificultad inicial para ver; la Iglesia niña necesitaba esperar hasta que la verdad revelada en esos momentos de reconocimiento llegara a ser indeleblemente absorbida antes de poder ir hacia adelante en su misión. La conversión de san Pablo en sus dos etapas es narrada en términos de ceguera y de escamas que caen de sus ojos. El bautismo de Cornelio por san Pedro, ese momento crucial para la Iglesia de Jerusalén, es retratado como un reconocimiento, abriendo los ojos, de lo que había: «Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas». Este tipo de percepción es el modo de la actividad del Espíritu Santo que acentúa san Pablo. El «da testimonio a nuestro espíritu de que nosotros somos hijos de Dios» exactamente igual que hizo con Jesús en su bautismo. Sin este don de reconocimiento nadie puede decir «Jesús es Señor». Es él el que hace posible que el Evangelio sea proclamado con convicción y recibido con gozo a pesar del sufrimiento que entrañará su aceptación. En la oración es el Espíritu el que establece nuestra comunicación con Dios y en la comunidad cristiana, es él el que inunda de amor nuestro corazón. En la oración nosotros pedimos la gracia que aparece para nombrar el atributo más característico de cada una de las personas de la Trinidad, no habla del poder o de la guía del Espíritu Santo sino de la *koinonía*, de la comunión. En la enseñanza del cuarto evangelio también se asocia en primer lugar el Espíritu con la verdad y el don de percepción: «Él nos guiará hacia toda verdad», «Él argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio». La «verdad» joánica no es comprensión racional sino intuición viva: «Sólo el Espíritu da vida. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y vida». De este modo es el Espíritu Santo «insuflado» a los discípulos por el Señor Resucitado el que les permite discernir en cada uno los pecados que son perdonados y los que no.

Esta interpretación del modo en que Dios como Espíritu actúa en la Iglesia y en toda la humanidad está de acuerdo con la comprensión cristiana tradicional de la tercera persona de la Trinidad dentro del ser de Dios. La influyente imagen de san Agustín del Padre amando su conocimiento de sí mismo, el Hijo; y el Hijo respondiendo con amor en perfecta reciprocidad, y el Espíritu como el amor mutuo entre ellos, puede resentirse, como han señalado varios escritores, de la debilidad de que una relación no puede ser descrita como teniendo ella misma una relación. Ni uno ni otro, en este caso, pueden autoreconocerse recíprocamente. La imagen de san Agustín es una combinación de la analogía social con la analogía psicológica, y ambas resultan insatisfactorias desde el momento en que son interpretadas como un análisis de algún Ser supremo inmutable en tres elementos o hipóstasis igualmente estáticos. Pero en primer lugar no deberíamos pensar en Dios como en un ser sobre o entre otros seres. Dios es Ser él mismo. Y en segundo lugar, el Ser mismo no es estático. Como Eberhard Jüngel tan acertadamente sostuvo en *Gottes Sein ist im Werden*, «el ser de Dios es ser en movimiento, ser en acto» que concuerda bien con el significado dinámico de la declaración a Moisés: *ehyeh asher ehyeh* –Yo soy el que soy–. En la corriente y contracorriente que es Ser eterno, la corriente de amor eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo son más que componentes del movimiento. Identificar tres elementos distintos en una fotografía inmóvil de una ola rota puede proporcionar algunos presupuestos útiles en hidrodinámica; pero difícilmente comunica la realidad de una corriente atlántica. La imagen de san Agustín del Espíritu Santo como el deleite divino en el amor mutuo del Padre y el Hijo sirve muy bien si es comprendida en estos términos no estáticos.

Cuando extrapolamos esta analogía del ser-en-sí-mismo de Dios –y esto es sólo una analogía– a nuestra comprensión de la relación de Dios con el universo, vemos, en palabras de John Macquarrie: «que lo que constituye al ser como Dios,

como ser santo que se da a sí mismo y pide nuestra lealtad, es precisamente que no permanece unido a sí mismo como ser puro inmutable sino que se abre a un mundo de seres, un mundo de cambio, multiplicidad y posibilidad. Hablamos de 'riesgo' porque en este proceso el Ser quedaría dividido, fragmentado y desgarrado dentro de sí. El riesgo se agudiza más cuando el universo contiene seres, tales como el hombre, que tienen responsabilidad y una libertad limitada». Por esto Dios como Espíritu, el eterno Deleite en el amor mutuo del Padre y el Hijo, actúa en la creación como el animador del reconocimiento mutuo y es la fuerza que sirve de contrapeso a la alienación potencial. Es el principio unitivo, en primer lugar, entre el ser mismo y los seres independientes, pero también dentro de la estructura de la creación.

Puede no ser totalmente caprichoso detectar incluso en la formación primordial de los elementos cada vez más complejos de la materia un proceso que puede ser denominado «estimulación hacia la mutualidad». Ciertamente el desarrollo evolutivo de las criaturas vivas, aun sin interpretaciones teleológicas, tiende inexorablemente a una sensibilidad, conocimiento y consciencia cada vez mayor. Se puede ciertamente decir que en toda sociedad humana la coherencia penetra involuntariamente en la estructura, corrigiendo constantemente las fuerzas de alienación. Para ilustrar esto permítaseme citar un poema de John Wain, un antiguo profesor de poética de Oxford.

*«Esto sobre todo es precioso y singular:
cómo podemos preocuparnos unos de otros,
cómo, a pesar de todo, confiamos unos en otros.
Los pescadores en cualquier punto se sumergen y emergen,
sobre el oscuro oleaje verde se sienten casi como en su hogar,
escuchan los soplos del vendaval que vuelan hacia ellos
como gaviotas.
Los científicos estudian el tiempo por el estudio*

*y no especialmente por el pescador;
y el radiotelegrafista realiza la transmisión por la transmisión.
Pero todo se auna de tal modo que cuando la terrible maldad blanca de
las olas, altas como acantilados, se desata para buscar una víctima,
los pescadores están en alguna otra parte y así no se ahogan».*

Es materia de fe, naturalmente, decir que «el cuidado de uno por otro» es en definitiva el cuidado providencial de un Dios amoroso. Pero la fe es siempre un modo de mirar el mundo que es él mismo un don de reconocimiento. Así volvemos a la Iglesia y al modo en que ésta se relaciona con su propia diversidad y los problemas teológicos y prácticos que suscita. Yo no abogaré por un abandono de los métodos que han sido pacientemente seguidos a lo largo de este siglo para llevar a las denominaciones separadas a la plena comunión y a la unidad estructural. Pero cuando las realidades globales de los seguidores de Jesucristo vienen a la mente, en toda su creciente diversidad, no parece ésta la estrategia que hará visible la *Una Sancta*. Cuando invocamos al Espíritu Santo nos estamos abriendo a una aproximación totalmente diferente, en la que el término crucial es reconocimiento. Reconocimiento no es lo mismo que indiscriminación. Es mucho más un tema de discernimiento. Pero es el discernimiento que llega como apertura de los ojos que anteriormente no veían. Es esto lo que imploramos cuando pedimos la guía del Espíritu Santo.

En las costas de Tiro y Sidón Jesús reconoció que su Padre pretendía ir más allá del estrecho campo de las ovejas perdidas de la casa de Israel. En casa de Cornelio san Pedro reconoció que Dios estaba rompiendo sus propias reglas; y en el sínodo que se convocó precipitadamente para considerar el tema, todos ellos reconocieron que el Señor había roto el muro de división que había sido el soporte de su fe judía. En este sentido Dios como Espíritu puede abrir nuestros ojos para reconocer otras confesiones además de la nuestra como Iglesia

verdadera y sus ministros como verdaderos ministros de la Palabra y el Sacramento junto con los nuestros. Dios no nos está pidiendo que nos concedamos el reconocimiento unos a otros como si fuéramos una comisión universitaria revalidando un nuevo colega o curso. Debemos reconocer que hemos pasado mucho tiempo examinándonos unos a otros para ver si cada uno ha «conseguido lo que tiene». Estamos siendo invitados a abrir nuestros ojos unos a otros con el mismo sobresalto de reconocimiento gozoso que experimentó san Pedro cuando contempló el rostro de Cornelio y su familia gentil: «Dios les había otorgado igual don que a nosotros que creímos en el Señor Jesucristo».

Sin embargo, no existe la más remota posibilidad de reconocimiento mutuo de Cristo en el otro si no empezamos a reunirnos y a participar en el culto, estudio y misión del otro en el mundo. La estrategia para el ecumenismo del siglo XXI debe incluir la salida de los depósitos de erudición o consulta jerárquica hacia la experiencia y esfuerzo concreto de otras iglesias locales y el mundo en el que y para el que éstas son el cuerpo de Cristo.

Obispo J. TAYLOR (Anglicano)