

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 978-84-8440-494-1



9 788484 404941

2008

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

ECUMENISMO, UNIDAD EN LA CARIDAD.
LECTURA DE LA ASAMBLEA DE SIBIU. 4-9 de septiembre de 2007

ECUMENISMO,
UNIDAD EN LA CARIDAD

CORINTIOS
XIII

LECTURA DE LA ASAMBLEA DE SIBIU

4-9 de septiembre de 2007

124

N.º 124 • Octubre - Diciembre • 2007

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 124. Octubre-Diciembre 2008

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis
28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: maparicio.ssgg@caritas.es

<http://www.caritas.es>

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Ángel Galindo García
(Director)

Vicente Altaba Gargallo
(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid
(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

José Bullón Hernández

Fernando García Cadiñanos

Juan Manuel Díaz Sánchez

Fernando Fuentes Alcántara

Santiago Madrigal Terrazas

Agustín Domingo Moratalla

Miguel Anxo Pena

Víctor Renes Ayala

Santiago Soro Roca

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.
MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.: 978-84-8440-494-1

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 29 euros.

Europa: 41,50 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 11,50 euros.

CONSEJO ASESOR

EMMO. ÓSCAR ANDRÉS RODRÍGUEZ MARIAGA. Cardenal Arzobispo de Tegucigalpa y Presidente de Caritas Internationalis.

EMMO. AGUSTÍN GARCÍA GASCO VICENTE. Cardenal Arzobispo de Valencia.

EXCMO. MONS. ELÍAS YANES. Emérito de Zaragoza.

EXCMO. MONS. FERNANDO SEBASTIÁN. Obispo, Presidente Fundación Pablo VI.

EXCMO. MONS. VICENTE JIMÉNEZ. Obispo de Santander, Miembro de la CEPS.

SER MONS. GIAMPAOLO GREPALDI. Secretario Consejo Pontificio Iustitia et Pax.

D. SEBASTIÁN ALÓS. Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Valencia.

D. ELOY BUENO. Profesor, Facultad de Burgos.

D.ª BEGOÑA DE BURGOS LÓPEZ. Presidenta de Manos Unidas.

D.ª ISABEL CUENCA. Presidenta Nacional de Justicia y Paz.

D. JOSÉ ROMÁN FLECHA. Director del Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos.

D. LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL. Profesor, Universidad Comillas.

D. ALDO GIORDANO. Secretario de las Conferencias Episcopales Europeas.

D. PEDRO JARAMILLO RIVAS. Misionero en Guatemala.

D. CARLOS MARCILLA GUTIÉRREZ. Director Departamento Misión y Cooperación CONFER.

D. SALVADOR PELLICER CASANOVA. Vicepresidente Fundación San Camilo.

D. DON MANUEL PIZARRO. Vicepresidente de la Bolsa de Madrid.

D. SEGUNDO PÉREZ. Catedrático Instituto Teológico de Galicia.

D. JOSÉ LUIS SEGOVIA. Profesor Instituto de Pastoral de Madrid.

D. MANUEL GÓMEZ. Director de IMDOSOC, México, DF.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

ECUMENISMO, UNIDAD EN
LA CARIDAD

LECTURA DE LA ASAMBLEA DE SIBIU

4-9 de septiembre de 2007

N.º 124 • Octubre - Diciembre • 2007

Los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	5
<i>In memoriam: P. Salvador Ml. Pellicer. Hno. José Carlos Bermejo</i>	17
<i>Cristianismo y Europa. Mons. Raúl Berzosa</i>	27
<i>La «conversión a Cristo, luz del mundo», y nuestro compromiso en favor de la justicia. Juan Pablo García Maestro</i>	57
<i>Horizonte eclesial de las Asambleas Ecuménicas de Europa: La misión como testimonio desde el diálogo de la caridad</i> Eloy Bueno de la Fuente	85
<i>El escepticismo imposible. Reflexiones a partir de la Asamblea de Sibiu sobre la necesidad del ecumenismo. Gonzalo Tejerina Arias</i>	123
<i>Cuestiones eclesiológicas a la luz de la III Asamblea Ecu- ménica. Fernando Rodríguez Garrapucho</i>	147

	<u>Páginas</u>
<i>El diálogo interreligioso y Europa desde los pobres.</i> Rosa María Herrera García	183
<i>SIBIU, una visión periodística.</i> Vicente Sastre García	205
<i>Mensaje de la III Asamblea Ecu­ménica Europea</i>	213
 GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD	
<i>Louis Joseph Le­bret (1897-1966). Una vida entregada al amor integral y armonizado.</i> Arturo García Lucio.....	225

PRESENTACIÓN

Hemos elegido el título «Unidad en la caridad» al considerar que la caridad es el vínculo de unidad más fuerte que el hombre puede construir. El amor, como elemento antropológico, es el ceñidor de la unidad que se consume en Cristo. Para darle un contexto, nos hemos acercado a la III Asamblea Ecuménica, celebrada en Sibiu, de la mano de varios analistas testigos de este evento ecuménico y especialistas en teología ecuménica.

Al inicio del mes de septiembre de 2007 se vivió un acontecimiento muy importante en el seno del cristianismo. En la ciudad rumana de Sibiu se celebró la III Asamblea Ecuménica Europea (EEA3). El contexto de este tercer encuentro estaba en continuidad con los dos anteriores, celebrados en Basilea (1989) y en Graz (1997). El proceso de las Asambleas Ecuménicas realizadas en Europa constituye una auténtica novedad, y por ello una experiencia prometedora, en todas las Iglesias y confesiones cristianas de Europa e incluso para la sociedad del viejo continente europeo.

Para descubrir todo el alcance de este acontecimiento, desarrollado con una cordialidad propia de una vida en caridad, el presente número de CORINTIOS XIII se fija especialmente en el trasfondo que ha dado origen a las Asambleas Ecuménicas. Por ello no olvidamos que adquiere una mayor centralidad la Asamblea de Basilea (1989), porque es la que ha abierto el itinerario. Desde este punto de partida se podrá exponer la prolongación y los matices que introducen las Asambleas de Graz (1997) y Sibiu (2007). Este horizonte eclesial y eclesiológico, de unidad eclesial en caridad, se condensa en la *Charta Oecumenica*, firmada en 2001, como respuesta a una solicitud realizada en Graz, y que se ha convertido en el documento ecuménico de mayor divulgación en Europa; es un texto breve y mesurado, que debe, sin embargo, ser situado en un dinamismo y en un contexto más vivo y más complejo.

El lema inspirador de esta Asamblea de Sibiu ha sido: «La Luz de Cristo ilumina a todos». Se añade un subtítulo que señala el espacio en el que se contempla esa luz: «esperanza de renovación y de unidad en Europa». El encuentro se diversificó en tres aspectos fundamentales, que ocuparon el trabajo de los tres días centrales de la Asamblea, a saber: *La Luz de Cristo y la Iglesia*; *La Luz de Cristo y Europa*, y *La Luz de Cristo y el Mundo*. Desde estos aspectos cristológicos este número de CORINTIOS XIII se centra en la búsqueda de «la unidad en la caridad».

Como ya es bien sabido, se trata de la tercera edición de un encuentro que todas las Iglesias de Europa celebran cada diez años y cuya finalidad principal parece ser estrechar lazos de conocimiento y colaboración solidaria entre los cristianos de Europa en medio de su desunión y por encima de ella. No obstante la carencia de la unidad que la misma fe reclama, es posible y necesario que las Iglesias europeas lleven a cabo re-

flexiones y acciones en común que logren o expresen en la praxis y ante las sociedades de Europa cierta unión, naturalmente sobre la base de lo que de hecho ya une a la diversidad de Iglesias, que especialmente es el amor de Cristo que produce la unidad consumada.

Pero la Asamblea, lo mismo que el ecumenismo, que busca unidad, se celebra en un ámbito europeo en una época de búsqueda de unidad y de su propia identidad. Estamos pasando de la modernidad a la posmodernidad y ultramodernidad; hoy existe en Europa un arco vicioso que se extiende desde el cientifismo al espiritualismo, pasando por el laicismo cerrado. Es el renacer de un cierto neopaganismo. Por otro lado, existe el problema de la inmigración, de la globalización y de la interculturalidad; aún hay guerras locales en todo el planeta e incluso apuntes de conflictos de civilizaciones; aparece el pluralismo religioso en diversas formas, clásicas y nuevas; surgen nuevos movimientos de reforma y la llamada a una nueva evangelización. En este contexto es urgente caminar en búsqueda de la «unidad en la caridad».

Podíamos hacer las siguientes valoraciones generales de la III Asamblea Ecu­mérica que nos ayuden a comprender el contenido del presente volumen de CORINTIOS XIII: constatación de una unidad limitada y rota; el deseo de unidad; es una opción existente en todas las Iglesias; creación de la unidad: estamos y vivimos en proceso de unidad dentro de la pluralidad de Iglesias. Por ello, nacerá una señal del conocimiento de nuestra unidad si practicamos la unidad: del deseo ha de pasarse a la praxis. En este sentido, Sibiu es un regalo: las Iglesias hemos encontrado un regalo de Dios; hemos de ser testigos en la vida social, en Europa y fuera de ella en un horizonte global: testimonio en política, economía, pero siempre desde la libertad.

Desde el horizonte ético de los mensajes últimos y de la carta ecuménica, esta, la carta ecuménica, se centra en tres núcleos de reflexión: creamos en la Iglesia una, santa, católica y apostólica; el camino hacia la unidad visible de la Iglesia en Europa, y nuestra común responsabilidad en Europa. Entresaco algunos aspectos éticos de la última parte: contribuir a plasmar Europa desde y con la paz; reconciliar pueblos y culturas; cuidar de la creación; intensificar la comunión con los judíos; cuidar las relaciones con el islam; el encuentro con otras religiones y visiones del mundo.

De estas seis constataciones nacen varios compromisos de índole técnico, dialogal y ética. El primer día, con el título «La luz de Cristo y la Iglesia», se estudiaron cuestiones en torno a la unidad, la espiritualidad y el testimonio. El segundo día con el título «La luz de Cristo y Europa», trataron temas de Europa, religiones y emigración; el tercer día, «La luz de Cristo y el mundo» los Foros versaron en torno a la creación, la justicia y la paz.

Del mensaje de los jóvenes se desprende que las preocupaciones más importantes son de carácter ético: enumero los temas señalados en el mensaje final: unidad, espiritualidad, testimonio, Europa, emigración, religiones, creación y ecología, paz, justicia. Como puede verse por el título, todos ellos pertenecen al campo de la moral, a excepción de unidad y espiritualidad, que, indirectamente también contienen horizonte ético.

Siguiendo el esquema del encuentro en torno a los tres temas que lo configuraron, el documento final propuesto presenta diez recomendaciones. Enumero aquellas que tienen más relaciones con la dimensión pastoral y ética del entorno «unidad en la caridad»: atención a las minorías étnicas, ancianos y discapacitados; reconocimiento de los emigrantes; apoyar los objeti-

vos del milenio; responsabilidad ecológica; iniciativas para la cancelación de la deuda y la promoción del comercio justo.

En este número de CORINTIOS XIII el lector encontrará varias alusiones a la cuestión europea, y en concreto hemos querido incorporar una conferencia dedicada a este tema. Europa ha ocupado un lugar central en el encuentro de Sibiu. Se constata que Europa rompió el cristianismo y ahora ahí está el horizonte esperanzador del ecumenismo, que la Comunión con Cristo es necesaria para la renovación y el futuro de la Europa laicista y que Europa necesita la luz de Cristo que estuvo en el origen de su formación.

«Europa experimentó el nacimiento de una nueva civilización que, respirando con ambos pulmones, ha dado a la humanidad incontables y extraordinarios frutos.» Europa y su historia cristiana han contemplado «la oscuridad del atardecer: división entre cristianos, guerras fratricidas, explotación de otros pueblos, la shoah, el eclipse de Dios, la humanidad perdida» (Piero Coda).

El misterio del amor trinitario es lo que sostiene el «humanismo que ha impregnado la preciosa herencia de las tradiciones hebrea, griega y latina», y así «ha animado el crecimiento espiritual, cultural y social de Europa y caracterizado su originalidad y contribución al orden universal de civilizaciones» (P. Coda). Dios es la luz, pero el hombre también vive en la oscuridad cuando cede al pecado, y por eso cuando Cristo, a la luz del Padre, viene para brillar en el mundo, la oscuridad no lo recibe, sino que lo lleva a la cruz.

Hoy es indudable la difícil supervivencia del cristianismo en Europa. A pesar de las diferencias y divisiones, nuestro viejo continente es ahora desafiado por la realidad de la globaliza-

ción. Pero los cristianos estamos buscando la renovación y nuevos conceptos de unidad: «Muchos de los valores humanísticos y morales de la sociedad moderna no son otra cosa que principios cristianos de comportamiento moral. La Iglesia no ha sido tan irrelevante para la vida humana como algunos quieren que sea». En nuestro nuevo contexto histórico la importancia del diálogo se ha redescubierto gracias al ecumenismo, y así «ha nacido una nueva era: la era de la unidad y la renovación de la Iglesia».

La Unión Europea es, por tanto, algo más que economía. El Papa Benedicto XVI, en la reunión para celebrar los 50 años del tratado de Roma, nos recordó que Europa es más que economía. Asimismo, el Papa ha insistido en que Europa es más grande y en un futuro seguirá siendo mayor que la Unión Europea y tiene que cumplir su responsabilidad. Por ello, la misma Iglesia, además de la COMECE, se reúne con más intensidad en la EEC y profundiza las relaciones con la KEK

Los cristianos europeos son mensajeros de fraternidad y de caridad más allá de sus fronteras. Benedicto XVI nos ha recordado con frecuencia que Europa corre el riesgo de perder su identidad. Pero existen expertos que creen que sólo Europa puede ofrecer al planeta la guía para un verdadero desarrollo humanista. A pesar de que Europa ha pasado del imperialismo a la indiferencia en relación con los países del Sur, debería ser consciente de su responsabilidad mediante una nueva cercanía con África. Así lo ha presentado el encuentro de Sibiu dedicando alguna referencia en su mensaje final: «No es sabio ni prudente abandonar a los países del Sur del mundo».

En el mundo actual, marcado por la globalización, ¿cuál es el papel específico de los creyentes en Cristo?: «Los cristianos

deben sentirse responsables para trabajar por la comunidad universal. En sus corazones, todas las Iglesias cristianas aspiran a la comunión entre los pueblos y, al mismo tiempo, la solidaridad con los más pobres que ha estado siempre en el corazón de los creyentes. Las Iglesias de Europa y las denominaciones cristianas, mediante sus palabras y su testimonio, deben contradecir cualquier abandono o tendencia a alejarse del Sur pobre» (Vicenio Paglia).

«Cristianismo y Europa» es el título presentado por el obispo auxiliar de Oviedo, Mons. Raúl Berzosa, quien, después de una introducción que recupera el pensamiento de Tomás de Aquino, compara la vieja y contradictoria Europa con la nueva Europa emergente, y presenta el cristianismo y Europa en su fecundo maridaje, la voz de los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI y la fe en el Dios cristiano, capaz de recrear la cultura europea. Termina subrayando que el cristianismo quiere seguir siendo fuente de los nuevos valores europeos y mundiales y a la vez presenta los retos que Europa está afrontando para ayudarnos a buscar la unidad en la solidaridad. En este marco, esta aportación se sitúa frente a un cientifismo y laicismo que menoscaba la necesidad de un diálogo fecundo intercultural y religioso en un momento en el que Europa se muestra abierta a la emigración externa.

Juan Pablo García Maestro, OSST, profesor del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, estudia «La conversión a Cristo, luz del mundo, y nuestro compromiso a favor de la justicia». Según este autor; el ecumenismo no es sólo intelectual, teológico, magisterial, espiritual o político. El ecumenismo, nos recuerda con palabras de una madre de familia en la III Asamblea EcuMénica Europea, celebrada en Sibiu, es como un niño que ha nacido de la rela-

ción transparente entre el padre y la madre que se quieren y se aman. Por ello, quiere subrayar que el fruto más grande de esta asamblea en los próximos años sea la transparencia de nuestras relaciones. Sin embargo, esta transparencia tiene que tener sus consecuencias en nuestro compromiso sincero por la justicia y la paz no sólo con los seres humanos más excluidos, sino también de toda la creación. Todo ello porque la destrucción ecológica causa nuevas formas de pobreza y constituye una fuente potencial de conflicto. Es desde este compromiso desde donde los demás pueblos podrán vislumbrar que para ellos también Cristo es su Luz.

«Horizonte eclesial de las Asambleas Euménicas de Europa: la misión como testimonio desde el diálogo de la caridad» es el título que nos regala el profesor de la Facultad de Teología de Burgos don Eloy Bueno de la Fuente. El autor se sitúa en el horizonte eclesial de la Asamblea de Sibiu hasta ahora desconocido, que va siendo ratificado y confirmado al ritmo de su desarrollo, de sus exigencias, posibilidades e interrelaciones. Ese horizonte y ese dinamismo es el que pretende desarrollar en estas páginas, porque afianza y aporta un nuevo estímulo al servicio al que CORINTIOS XIII se viene consagrandolo: la caridad a favor de todos.

La implicación de misión y ecumenismo se realiza en el entramado de la vida concreta del conjunto del Pueblo de Dios, es decir, en el lugar antropológico en el que los cristianos se descubren en el mundo, en la historia, en la creación; por estar inserto en la responsabilidad ante la humanidad y ante el cosmos es por lo que se manifiesta como diálogo de la caridad traducido en testimonio común y compartido. La misión de Dios a favor del mundo exige un compromiso ecuménico que permita a la misión de la Iglesia estar a la altura de la voluntad

de Dios. Para ello, hace este estudio desde las claves siguientes: una experiencia inédita, una opción ecuménica en un «proceso conciliar», un proceso ecuménico popular; la misión como escenario de la tarea ecuménica, en Europa y desde Europa, el diálogo de la caridad se hace testimonio de la caridad, y como conclusión: un avance entre encrucijadas.

«El escepticismo imposible. Reflexiones a partir de la Asamblea de Sibiu sobre la necesidad del ecumenismo» es el título que nos ofrece el profesor don Gonzalo Tejerina Arias, decano de la Facultad de Teología de Salamanca. Su aportación, después de alguna consideración de índole personal sobre la experiencia vivida en la Asamblea, ofrece un par de reflexiones de carácter más teológico, siempre a partir de lo que fue expuesto en el encuentro, sobre la necesidad de proseguir sin desmayo el empeño ecuménico. Estas consideraciones se sitúan en el nivel de una reflexión fundamental y el hacerlas públicas obedece al deseo de agradecer de esta forma la oportunidad de haber participado en la Asamblea de Sibiu y de contribuir con la pequeñez de estas páginas a la difusión de lo que ha sido el encuentro, que en buena medida tendrá fecundidad en cuanto los asistentes hagan presentes sus valores y sus potencialidades. En resumen, se centra en la experiencia ecuménica de Sibiu y en el desarrollo temático de la Asamblea. Sobre el lugar de lo doctrinal, el compromiso ecuménico en favor de la unidad visible de los cristianos es indeclinable y lo mismo la credibilidad, el futuro del cristianismo y la unión de las Iglesias.

Don Fernando Rodríguez Garrapucho, SCJ, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y director del Centro Ecuménico, escribe sobre «Cuestiones eclesiológicas a la luz de la III Asamblea Ecuménica». Desde algunos núcleos orientadores de toda la reflexión presenta el magisterio romano sobre el

Vaticano II, las aportaciones de la eclesiología católica posconciliar y termina con unas «cuestiones para el diálogo».

El autor es consciente de que la cuestión de la eclesialidad que las Iglesias reconocen unas respecto de otras es antigua. Tiene preguntas aparentemente sencillas pero de difícil respuesta. Algunas de ellas pueden ser: ¿Dónde está la verdadera Iglesia? ¿Quién la ha preservado con pureza? ¿Cuáles son los criterios para reconocer los elementos necesarios para que haya Iglesia de Cristo? ¿Quién los posee en plenitud? ¿Qué pasa cuando un conjunto de cristianos organizados en forma de Iglesia pierde alguno o muchos de esos elementos?

«El diálogo interreligioso y Europa desde los pobres» es el tema ofrecido por la profesora de la Universidad Pontificia de Salamanca, doña Rosa María Herrera García. Desde la propia experiencia de su trabajo realizado en Albania hace una breve historia y presenta la dimensión religiosa a favor de los pobres contemplando tanto la situación del islam como la del cristianismo. Es consciente de que es difícil intentar decir algo sobre el ecumenismo en la Europa de los pobres, y hacer un análisis general que abarcara realidades tan distintas queda fuera del objetivo y el espacio asignados a este trabajo, y, por otra parte, centrarse en una realidad particular, opción por la que la autora se ha inclinado, entraña el peligro de ser parcial, así como de no expresarlo de modo coherente, o satisfactorio para todos. Teniendo en cuenta esa limitación, se ciñe a una pequeña parte de Europa, una zona geográfica, humana, concreta, pero que por sus características peculiares puede servir como una especie de ensayo para la exposición de una realidad compleja y cambiante. Se trata de Albania.

El delegado de ecumenismo de la Archidiócesis de Valencia, don Vicente Sastre García SJ, nos ofrece un trabajo titulado «Sibiu, una visión periodística». Con un estilo claro y ameno describe los aspectos esenciales del desarrollo de esta Asamblea: Asamblea Ecu­ménica de Sibiu, un acercamiento al cristianismo oriental; Europa en el horizonte de Sibiu; el ecumenismo de la caridad; la oración en Sibiu». El autor nos recuerda que la caridad no se limita a la solidaridad de los bienes. «El amor fraterno y las cualidades de la caridad, tal y como lo expresa San Pablo en CORINTIOS XIII, es el principio de la comunión que une a la Iglesia». Por eso, cada vez se comprende mejor que el don de la unidad no es otra cosa que un don que tiene su origen en Dios.

Antes del apéndice hemos querido introducir el documento final de la Asamblea de Sibiu. De esta manera el lector puede encontrar las claves ecuménicas con las que las Iglesias Europa pueden seguir esforzándose por conquistar la unidad en la caridad. Estas lo conseguirán si no olvidan que los ciudadanos europeos con dudas y esfuerzos se han propuesto dar una imagen de Europa más solidaria.

En el apéndice dedicado a recordar a los «testigos de la caridad», Arturo García Lucio, del Secretariado Social Diocesano de San Sebastián, nos ofrece la radiografía del testigo evangélico «Louis-Joseph Lebret (1897-1966). Una vida entregada al amor integral y armonizado». Parte de la constatación de la propia vida del testigo Lebret. El 20 de julio de 1966, agotado, que no vencido, por la enfermedad, Louis-Joseph Lebret dejaba este mundo para ir a encontrarse con la plenitud de quien tanto había amado y deseado servir: Muchos fueron los testimonios sobre su persona, basta consultar para ello los artículos aparecidos en diversas publicaciones francesas e internacionales, espe-

cialmente en las que él había fundado, como *Economie et Humanisme* o *Developpement et Civilisation*. El Papa Pablo VI hará un gran elogio de su persona y considerará que su muerte ha sido una gran pérdida para la tarea evangelizadora de la Iglesia. ¿Quién es esta persona y por qué esta valoración tan significativa? ¿Qué enseñanzas podemos extraer de su existencia? El autor lo esquematiza de la siguiente manera: experiencia de Saint-Malo, economía y humanismo, búsqueda del desarrollo armonizado. El IRFED, al servicio de la Santa Sede, el ocaso de una vida fructífera y algunas enseñanzas de su vida.

Junto a mis agradecimientos al personal de la editorial de Cáritas Española, es de bien nacidos mostrar nuestro afecto humano e institucional y hacer un recordatorio especial de Salvador Pellicer, fallecido tras una dura y corta enfermedad, quien durante varios años ha sido miembro del Consejo de Redacción de esta revista y cuyo «adiós» nos ha dejado permanentemente en oración junto a él. Su memoria se convierte en recordatorio, como lo expresamos en el apartado «In memoriam» que ofrecemos a continuación, es decir, volvemos a entregarle el corazón desde Aquel que siempre quiere estar presente en nuestras vidas: el Dios «Amor», fuerza de Unidad.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Director
Revista CORINTIOS XIII

IN MEMORIAM:

P. SALVADOR ML. PELLICER

HNO. JOSÉ CARLOS BERMEJO
Religioso camilo

El día 10 de junio falleció en la comunidad de los religiosos camilos de Sant Pere de Ribes, Barcelona, el religioso camilo P. Salvador Ml. Pellicer Casanova, miembro del Consejo Editorial de CORINTIOS XIII. Está en el cielo, ahora es todo en Dios.

I. SALVADOR ML. PELLICER Y LOS ROLES

Salvador, conocido por tantas personas como Salva, fue, dentro de la Orden de los Ministros de los Enfermos, religiosos camilos, formador en diferentes momentos de su vida y con distintos grupos de candidatos a la vida religiosa camiliana. Muy joven (tan sólo tenía 37 años), fue elegido Superior Provincial de la provincia española (España y Argentina). Apenas dejó de serlo, el nuevo provincial le nombró Director de la Residencia Asistida San Camilo de Tres Cantos, cargo que ostentó durante 18 años y desde donde se significó y se hizo conocer dando una importante proyección también externa al Centro. No tardó mucho en compatibilizarlo con el de Delegado Episcopal de Cáritas Española y lo mismo sucedió con la presidencia de LARES Nacional, Federación de Residencias y Servicios de Atención a los Mayores, Sector Solidario.

A finales de 2007 se trasladó a vivir a Sant Pere de Ribes, como superior de la comunidad aneja al Hospital-Residència Sant Camil, en el que era el Representante Institucional, cargo que compatibilizaba también con seguir siendo miembro del Consejo de Cáritas Española, Presidente de LARES y Delegado Episcopal de Pastoral de la Salud en la nueva diócesis de San Feliu.

2. SALVA COMO RELIGIOSO CAMILO

Su trayectoria como religioso camilo le llevó primero a ser formador, tanto de jóvenes postulantes en el seminario menor como de profesos en Madrid. Comprendió y promovió como pocos la figura del hermano en la vida religiosa, también dentro de una Orden clerical que quiere ser mixta, subrayando así la importancia de la vida consagrada en la Iglesia.

Enamorado de San Camilo y del carisma del servicio a los que sufren, ha sido testigo de la misericordia de Dios con los enfermos y con los que más sufren a causa de la pobreza y la exclusión. Su vida religiosa y su sacerdocio ha constituido un regalo para la sociedad, para la Orden, para la Iglesia española, a la que ha representado tantas veces en numerosos países enviado en nombre tanto de la Orden como de Cáritas. Su trabajo en Lares Nacional y en FERS ha dejado huella significativa con su personalidad afable y misericordiosa.

Tradujo al castellano la obra manuscrita de Sancio Cicatelli, *Biografía de San Camilo*, que tan relevante es para conocer a este gigante de la caridad en el mundo de habla hispana. Con un amor ciego a esta figura, patrimonio de la humanidad, gustaba repetir frases suyas que había ido recogiendo y dispo-

niendo en una base de datos para condensar mensajes profundos en pocas palabras procedentes directamente de una de las fuentes principales en las que apagaba la sed propia de un espíritu cultivado.

Durante su tiempo de Superior Provincial, la provincia de los religiosos camilos fue claramente marcada por su empeño en la formación de los religiosos. Más que en las prácticas externas, insistía en el corazón, en el cultivo de los valores y del saber que podían dar competencia al hacer. En su provincialato promovió la creación del Centro de Humanización de la Salud, que iría luego dando juego junto a la Residencia San Camilo que él dirigía.

Conocía la Orden como amante de la globalidad, de la comunión. Su pasión por la comunión le llevó a representar significativamente a los camilos en la Federación de Religiosos y Religiosas Socio-sanitarios en la Junta de Gobierno. Su amor por la Orden no era celoso de la diferencia, sino promovedor de la comunión. Entendía que sumar, con mucha frecuencia, era multiplicar. Quizá por eso fue también Presidente de la Federación LARES y Delegado de Cáritas Española. Dos espacios donde el sentido de comunión rompe dinámicas de Autonomías, disipa fronteras, genera solidaridad, multiplica bienes, refuerza a los más débiles.

3. SALVA COMO SACERDOTE

Salva era sacerdote. Como tal, prestaba el servicio de la presidencia de la Asamblea litúrgica, presidía con frecuencia la eucaristía. Amaba especialmente la eucaristía dominical, como muchos fieles amaban que fuera él quien presidiera, por ejem-

plo, en la que fue capilla de referencia durante 18 años, la de la Residencia San Camilo de Tres Cantos.

Pero presidía —y le gustaba— momentos muy especiales. Presidía donde se «partía el pan» de la comunión de residencias de mayores, donde se reflexionaba y se promovían acciones formativas relacionadas con el «pan de la caridad» de la Iglesia española, presidía en los matrimonios, bodas, bautizos, primeras comuniones y funerales de las personas relacionadas con las instituciones con las que estaba vinculado. Era —diríamos— «un cura buscado» para presidir, para que su palabra —particularmente cercana y salida de rincones blandos del corazón— humanizara la vida litúrgica y sacramental, los momentos tan significativos de muchas personas.

Amante de su tierra, Benifairó de Valldigna (Valencia), presidía las fiestas patronales, en las que se las apañaba de todas las formas para estar presente. Allí era «cura de su pueblo», y siempre «cura camilo». Su palabra, inspirada en la Palabra, sabía encarnarse en los diferentes contextos, proponiéndose como palabra estimuladora a la liturgia del servicio, a la eucaristía solidaria, a la comunión con el Señor vivo e interpelador en los pobres.

4. SALVA CON LAS PERSONAS

Cigarro en la mano (¡seguro que demasiados!), socializaba con facilidad. Amaba la conversación. La superficial y la profunda. Se enredaba —a veces acaloradamente— con quien hiciera digresiones sobre el sufrimiento y la teología, se sentaba al fresco de la calle de su pueblo con vecinos

como uno más, lo mismo que al lado de políticos y los más altos representantes de países y regiones, a platicar sobre lo divino y lo humano (y nunca mejor dicho).

Le facilitaba la conversación estar al día de las noticias (no las del fútbol precisamente, al que no hacía ningún caso). Seguía, sobre todo al caer de la tarde, las noticias en el diario EL PAÍS, e insaciable en la lectura, leía hasta altas horas de la madrugada todo tipo de libros, con una particular debilidad hacia la historia y la novela. Frecuentaba el cine con compañeros de comunidad y algún otro amigo, con palomitas y coca-cola.

La facilidad para socializar podía llevar a verle subido en atracciones de feria con niños y mayores, en las que disfrutaba como nadie y de cuyos posibles mareos debía estar bien vacunado.

Más que buscar la precisión en su tarea de presidencia de las reuniones, buscaba el refuerzo de las personas, de lo positivo, de la comunión, de la salud relacional. Quizá por eso abundaba en echar flores a las personas y a las instituciones solidarias con las que él tenía relación.

5. TESTIGO DE LA CARIDAD

La Plataforma Cáritas Española fue una plataforma espiritual extraordinaria para crecer en solidaridad. No sólo lideró momentos importantes, como la definición de la identidad de Cáritas en el documento que mereció reconocimiento en tantos países, o la consolidación de la Federación LARES en el proceso de elaboración de su primer Plan Es-

tratéxico, sino que en estos espacios promovía un sentido de la justicia que bien sabía relacionar con la solidaridad.

Y hablar de caridad era un servicio de caridad. Durante unos años, casi nos marea a base de hablar de San Camilo —que se llegó a jugar hasta la camisa en su dependencia del juego de joven—. Pero casi nos marea hablando del verdadero juego en el que San Camilo entró: ¡cuántas veces repitió que él se jugó la vida al «as de corazones». Con ello hablaba del amor, como lo hacía frecuentemente desgranando las actitudes de los personajes de la parábola del Buen Samaritano, seguro el texto bíblico más comentado por él en su vida.

Muchos años duró su pasión por los cuentos. Quizá se fue identificando con el arte de comunicar del mismo Jesús y encontró en ellos el secreto semejante al de las parábolas, aprovechando para transmitir así una ética muy particular: esa que a cada uno «le pillá allí donde está» y le reclama la responsabilidad centrada en su vida personal y en sus posibilidades concretas.

6. ÚLTIMOS DÍAS, SANADOR HERIDO

Dos meses antes de morir comenzaron unos dolores en la cadera. Sólo tres semanas antes de morir recibiría el diagnóstico temido las semanas previas: cáncer en el pulmón con metástasis en los huesos.

A quienes tuvieron la posibilidad de visitarle en las últimas semanas les pudo edificar su capacidad de integrar el golpe. Familiarizado con el mundo del sufrimiento, habituado a predicar sobre él, no reparó en decir que «ahora me toca a mí vi-

vir lo que tanto he predicado»; ahora «me toca torear y no me puedo esconder en el burladero» (aludiendo a sus conocidas dinámicas escurridizas en el afrontamiento de algunos de sus límites).

Y es que, sanador herido lo fue siempre. La calidad humana muy probablemente le venía también de la integración de sus sombras. Eran más conocidas las sombras que algunos veíamos en sus dificultades o lentitud en el afrontamiento de algunos conflictos por miedo a herir a las personas, su dificultad para cumplir los plazos en la entrega de algunos trabajos, su pereza a hacer caso al despertador —que debía ser odiado por un hombre amante de la noche—.

Entrenado en reconocer su vulnerabilidad y llorar incluso al serle confrontada, acogió la embestida de la vulnerabilidad total con la respuesta de quien condensa en pocos días el significado de una vida. «Me queda una vida por delante (¿un día, una semana, un mes, un año? Y tengo una vida con sentido por detrás)» —me decía unos días antes de morir—.

Efectivamente, el Vicario General, P. Jesús M.^a Ruiz, quien pronunció la homilía de su funeral en Sant Pere de Ribes —Barcelona—, recogió de los últimos cuatro días que tuvo la suerte de compartir con él algunas frases que me permito citar:

- «He perdido la sensibilidad en mis piernas, pero distingo con total claridad las manos que se me acercan con corazón y las de aquellos que no ponen el corazón en sus manos».
- «Hay que quererse mucho y escuchar; acariciar y sonreír mucho al enfermo. Porque la verdadera enfermedad del mundo es el egoísmo, la falta de amor, el no quererse».

- «En estos dos meses estoy redescubriendo la vida y sus valores. Estoy comprobando que vale más hacer una cosa bien que tres a medias».
- «¡Cuánto valen las cosas pequeñas, los detalles mínimos hechos con cariño a un enfermo! El Amor no lleva «H», no se hace el importante...—Salva, ¿y si el Amor es un amor humanizador? —Entonces sí, puede llevar H... (y se reía satisfecho).
- «¡La suerte que tengo! ¡Qué querido y acompañado me siento! Mi familia (hermanos, cuñados, sobrinos, amigos...). Es que no me abandonáis. Qué fácil me lo estáis poniendo!».
- «Me interesa más una vida llena que una vida larga de años...».
- «Creo que en estos dos meses he rentabilizado todos los años que Dios me ha dado. Porque los estoy viviendo muy intensamente y espero seguir así todo el tiempo que dure mi vida. Quiero dar mucha guerra todavía, pues tengo muchos proyectos».
- «Sí, me ha tocado entrar en el “Huerto de los olivos”, pero tengo muchos ángeles que me están consolando. Visten como los miembros de la Familia Camiliana Laica, como los profesionales del Hospital, y tienen sus mismos rostros. No hay amor suficiente para pagar lo que recibo...».
- «Estoy viendo milagros a mi lado: una llamada lejana, un mensaje de personas que casi tenía olvidadas... Porque los milagros se dan... Mi serenidad, mi calma, el optimismo que os maravilla, para muchos de vosotros es como

un “milagro”. Y explicaba: “Algo admirable, algo que causa admiración”».

- «Ni un solo día he pedido a Dios que me cure. Eso sería un abuso de confianza. Le pido, eso sí, que me ayude a llevar mi enfermedad con alegría».

Salva es, ahora, todo en Dios. Gracias, Señor, por el regalo de su vida.

CRISTIANISMO Y EUROPA

Mons. RAÚL BERZOSA
Obispo Auxiliar de Oviedo

I. INTRODUCCIÓN

Hablar de Europa es hablar de una realidad controvertida. Así, para Z. Bauman «es como una aventura inacaba»; para M. Heidegger «es una invitación permanente a actuar». Denis de Rougemont va mucho más allá cuando afirma que «Europa es la que ha descubierto las diversas regiones de la Tierra, pero nadie la ha descubierto a ella». Con mentalidad más cercana, Goethe define a Europa «como el prototipo de lo prometeico». El profesor Juan Velarde se atreve a afirmar que, «Europa, más que una geografía física, es una realidad cultural». Para el llorado obispo y querido amigo Eugenio Romero Pose, «Europa no es la historia de una idea que permita una sola interpretación, sino que es la historia de una tradición que permite diversidad de lecturas». Y, para no perdernos, reclama la autoridad de María Zambrano con su conocida frase lapidaria: «Europa no ha muerto; Europa no puede morir del todo; agoniza. Porque Europa es tal vez lo único que puede resucitar» (1).

Como en tiempos de Santo Tomás, tenemos que afrontar los nuevos retos para la fe y para el cristianismo en Europa, que no son tan diferentes de algunos que él mismo encontró en su tiempo. Baste enumerar los siguientes:

(1) Citas tomadas de E. ROMERO POSE: *Europa de la controversia sobre sus raíces a la crisis sobre su futuro*, Unión Editorial, Madrid 2007, 7-14.

1. En su tiempo, estaban saliendo de un milenarismo cultural o, lo que es lo mismo, dando el paso del románico al gótico; como nosotros, que estamos pasando de la modernidad a la posmodernidad y ultramodernidad.
2. En su tiempo, una nueva filosofía emergente: el aristotelismo, con notable carga de neopaganismo; hoy, existe un arco: desde el cientifismo al espiritualismo, pasando por el laicismo cerrado. Es el renacer de un cierto neopaganismo.
3. En su tiempo, una nueva configuración social y económica (urbes y universidades); hoy, el problema de la inmigración, de la globalización y de la interculturalidad.
4. En su tiempo, guerras y conflictos generalizados (dominaban los señores de la guerra); hoy, guerras locales en todo el planeta e incluso apuntes de conflictos de civilizaciones.
5. En su tiempo, el pluralismo religioso (judíos, cristianos, musulmanes); hoy, el pluralismo religioso en diversas formas, clásicas y nuevas.
6. En su tiempo, el renacer de cristianos radicales y de calidad (los mendicantes) con afán de renovación y de misión; hoy, nuevos movimientos de reforma y la llamada a una nueva evangelización.
7. En su tiempo, finalmente, una nueva Europa naciente y el reto de edificarla sobre bases cristianas. La misma tarea que se nos impone y que da nombre y sentido a la conferencia en este día en el que actualizamos la memoria del sabio aquinate (2).

(2) Para seguir profundizando: R. BERZOSA: *10 desafíos al cristianismo desde la nueva cultura emergente*, Verbo Divino, Estella 2004; *Ibídem*, *Evangelizar en una nueva cultura*, San Pablo, Madrid 1998.

2. LA VIEJA Y CONTRADICTORIA EUROPA Y LA NUEVA EUROPA EMERGENTE

Se ha llegado a afirmar que Europa es una realidad ambivalente: por un lado, parece estar «configurada y unida» por la filosofía griega, el derecho romano, la religión cristiana y la ciencia moderna. Sin embargo, por otro lado, Europa parece rezumar, históricamente, heridas abiertas y divisiones, como tendremos ocasión de enumerar. Se afirma que una corriente alternativa y subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de la tradición más genuina de Europa (3).

Entre los intelectuales hispanos, María Zambrano destaca como pensadora del hecho europeo. En el lejano 1945 escribe una obra emblemática: *La agonía de Europa*, donde llama a San Agustín «padre de Europa» y recuerda, como harán también J. Ortega y Gasset o X. Zubiri, que la cultura europea se ha amamantado en dos pechos: la filosofía griega y la teología judeo-cristiana. Una vez asimilada la cultura bárbara, verá su hundimiento en el siglo XIX, cuando se proclama un humanismo sin trascendencia, en sus versiones de naturalismo chato y de liberalismo individualista. Al mismo tiempo corren por las entrañas europeas el culto al éxito, la violencia y el autoproclamarse «dios» para sí mismo, desechando al verdadero Dios, ya que es preciso que Dios muera para que el hombre pueda ser (como proclamó con nitidez Feuerbach). Al perder la cultura europea al Dios

(3) Según el pensamiento de Ana Arendt, expresado en los años cincuenta. Cf. E. ROMERO POSE: *Europa. de la controversia sobre sus raíces a la crisis sobre su futuro*, 8.

Creador semita, según nuestra pensadora, perdió al hombre y con él al mundo. Zambrano proclama una utopía: un nuevo humanismo abierto a la trascendencia que crea en la persona como tal y que potencie una sociedad adecuada para ella: la democracia. Por persona entiende algo más que un individuo: a la persona, dotada de conciencia, que se sabe a sí misma y se entiende a sí misma como valor supremo, como última finalidad terrestre. Y, por democracia, entiende una sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, ser persona (4).

Las palabras de Zambrano hacen más patente aún lo que venimos repitiendo: Europa es una entidad secular llena de contradicciones: en ella han convivido las tres religiones de sustrato abrahámico, la cultura grecorromana y germánica, el Siglo de las Luces y de la revolución industrial y el desarrollo de la técnica más avanzada junto a políticas de exterminio y totalitarismos de diverso signo. En otras palabras, junto a genios y santos como San Agustín, San Cirilo, San Metodio, San Benito, San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán o Santo Tomás, han nacido pensadores como Marx, Nietzsche, Feuerbach, Comte o Freud, y políticos y hombres de gobierno como Carlo Magno, San Luis de Francia, los Reyes Católicos, Hitler o Churchill. Junto al régimen de cristiandad, coexistió la expansión colonial, y, junto a deseos de unidad, cientos de guerras civiles, los campos de concentración nazis o del gulag comunista.

Sin remontarnos a épocas excesivamente pretéritas, dejo constancia, con Zambrano y el propio E. Romero Pose, de que se puede asignar al laico donatista Ticonio (con su *Liber re-*

(4) Cf. M. ZAMBRANO: *La agonía de Europa*, Buenos Aires 1945; *Ibídem*, *Persona y democracia*, Madrid 1996; *Ibídem*, *El hombre y lo divino*, México 1966.

gularum) y a San Agustín (con su *Ciudad de Dios*) como los padres de esta realidad lo que llamamos hoy «Europa». Más aún, parece ser, como lo ha reafirmado el Papa Benedicto XVI, que Europa ha cambiado siempre que se ha reinterpretado el pensamiento de San Agustín, en el sentido de unir o separar el binomio fe-razón (5). Pero, aun cuando no se comparta o parezca atrevida esta visión, se puede hablar de Europa como una historia con diversas «heridas o separaciones».

2.1. Grecia y Roma

El centro de la primitiva civilización de lo que llamaremos «Europa» puede ser considerado el Mediterráneo oriental. Aparte de la civilización micénica y etrusca, los primeros habitantes conocidos de Europa fueron los griegos.

Posteriormente, Roma toma el relevo. Roma llegó a dominar la totalidad de las costas mediterráneas, incluida Grecia. Sobre estos pueblos (la Galia y la Península Ibérica) Roma dejó una huella imborrable. Aunque se puede afirmar, en línea de máxima, que hasta los siglos V y VI d. de C. Europa no comenzó a tener su propia historia. Coincide con la decadencia del Imperio romano y, al mismo tiempo, con el afianzamiento del cristianismo.

La invasión germánica del Imperio romano en 476 decidió la decantación de Europa hacia la zona norte del Mediterráneo y, con el transcurrir de los siglos, dejó paso a la influencia de lo anglosajón.

(5) Cf. E. ROMERO POSE: *Europa: de la controversia sobre sus raíces a la crisis sobre su futuro*, 19-25.

2.2. El islam conquista el sur del Mediterráneo

Posteriormente, la cuenca mediterránea queda dividida en dos mitades aproximadamente iguales. El norte, cristiano, y el sur, musulmán.

Desde África (711) los mahometanos invadieron Hispania y las Galias, pero fueron detenidos por los francos en la batalla de Tours (732) y, anteriormente, en el año 718, como es tradición en nuestra tierra asturiana, por las huestes de Pelayo.

En 1453 los turcos otomanos tomaron Constantinopla, la Península Balcánica, Rusia meridional y Hungría; además, por dos veces estuvieron a las puertas de Viena, en el mismo corazón de Europa (1529 y 1683). Desde entonces, el judaísmo, el islamismo y el cristianismo, las religiones monoteístas abrahámicas, han marcado la cultura europea.

2.3. El cisma entre latinos y bizantinos

Este cisma divide un oeste católico de un este ortodoxo. Es una división operada en el interior de la cristiandad y, paradójicamente, acelera el proceso de identidad de Europa. Desde este momento, la palabra *católico* adopta un sentido diferente, y su ámbito se encierra en la Europa occidental; mientras que la oriental acuñará el nombre de *ortodoxia*.

2.4. La Reforma

Se separa el norte protestante del sur católico. Esta división se produce, de nuevo, en el interior de la cristiandad. Y,

con la cristiandad dividida y herida, es también Europa la que se encuentra dividida.

En coincidencia con estos siglos, no entramos a explicitar lo que supuso el descubrimiento del nuevo mundo en dos direcciones: por un lado, la separación entre pueblos europeos que se lanzaron a la emigración y colonización de aquellas tierras; y, por otro lado, aquellas naciones que ahondaron aún más en sus raíces nacionalistas —y cerradas en sí mismas— o en la conquista de los pueblos circundantes.

2.5. Laicismo ilustrado versus cristianismo

Podemos hablar de una quinta separación o herida abierta, que se consuma en lo que conocemos por modernidad. La herida entre creencia e increencia, entre Europa cristiana y poscristiana, entre laicismo y teísmo, se va consolidando y ahondando. Incluso, hoy, en pleno siglo XXI, parece haber brotado la segunda generación de la ilustración. Así, en esta Europa poscristiana, los sucesores de Feuerbach-Marx o Nietzsche abogan por la necesaria desaparición del cristianismo, con sus siete pecados capitales, como una bendición para la humanidad (Herbert Schnädelbach); se pide la superación del cristianismo dogmático, ético y eclesial para convertirlo en un cristianismo secularizado (Meter Sloterdijk). En definitiva, como ha denunciado R. Brague, Europa ha decidido tirar por la borda el fardo y la carga de su ser cristiana sin saber muy bien a qué puerto se dirige (6).

(6) A. CORDOVILLA: «El cristianismo en Europa: ¿Lastre o herencia?»: pliego de *Vida Nueva* 2596 (12-18 enero de 2008), 26-27.

2.6. La compleja globalización (7)

En una cultura que se pretende de pensamiento único, donde EE.UU., como nuevo imperio, lidera el mercado de la producción y de las ideas, Europa se encuentra, paradójicamente, con la inmigración en sus fronteras (con lo que supone de nuevos retos de diálogo y convivencia multirracial, multicultural y multireligioso) y con el reto de nuevas civilizaciones que, amparadas en la emergencia económica o en el fundamentalismo cultural-religioso, amenazan con hacer desaparecer la vieja Europa, supuestamente colonialista y explotadora, con complejo de superioridad cultural y de impositivas cruzadas. Lo que supone un problema exterior se traduce también en el interior europeo por el renacer de guerras civiles y viejas contiendas territoriales y nacionalistas.

En resumen, y expresado lo anterior, podemos afirmar que la actual Europa es el resultado, paradójico, por un lado, de decisiones y, por otro, del esfuerzo por superar las sucesivas heridas y divisiones sufridas a lo largo de su historia. Europa está herida de localismo y de universalidad, de amenazas exteriores y de divisiones internas. Y el cristianismo, más allá de sus «avatares históricos», a veces complejos y sombríos, ha querido ser fermento de unidad.

Como ejemplo o imagen de lo que expresado, y para que no se quede en un tópico, dos realidades: por un lado, la catedral de Burgos es burgalesa y castellana, pero, al mismo tiempo, exponente de la síntesis de culturas europeas, con huellas de estilos y artistas y de los más diversos países de Europa. Por

(7) G. SARTORI: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid 2001.

otro lado, el Camino de Santiago, en el que Asturias tiene protagonismo secular, como Camino cultural de Europa (8).

3. EL CRISTIANISMO Y EUROPA: FECUNDO MARIDAJE. LA VOZ DEL PAPA JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI

Hemos hablado de Europa e indirectamente del cristianismo. Ahora sin complejos añadimos que «La fe cristiana constituye, sin duda ninguna, uno de los elementos de la irrenunciable identidad de Europa» (cardenal Rouco Varela).

El Papa Juan Pablo II lo expresaba así con la nitidez que le caracterizaba: «En la compleja historia de Europa, el cristianismo representa un elemento central y determinante, que se ha consolidado sobre la base firme de la herencia clásica y de las numerosas aportaciones que han dado los diversos flujos étnicos y culturales que se han sucedido a lo largo de los siglos. La fe cristiana ha plasmado la cultura del continente y se ha entrelazado indisolublemente con su historia, hasta el punto de que esta no se podría entender sin hacer referencia a las vicisitudes que han caracterizado, primero, el largo periodo de la evangelización y, después, tantos siglos en los que el cristianismo, aun en la dolorosa división entre Oriente y Occidente, se ha afirmado como la religión de los europeos.

A lo largo de los siglos, la fisonomía espiritual de Europa se ha ido formando gracias a los esfuerzos de grandes misioneros

(8) Cf. *Declaración de la Comisión de Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea y del arzobispo de Santiago sobre la peregrinación, en abril de 2004, a la ciudad del Apóstol. Bruselas, 9 de mayo de 2003.*

ros y al testimonio de santos y mártires, a la labor asidua de monjes, religiosos y pastores. De la concepción bíblica del hombre, Europa ha tomado lo mejor de su cultura humanista, ha encontrado inspiración para sus creaciones intelectuales y artísticas, ha elaborado normas de derecho y, sobre todo, ha promovido la dignidad de la persona, fuente de derechos inalienables. La Iglesia, en cuanto depositaria del Evangelio, ha contribuido a difundir y a consolidar los valores que han hecho universal la cultura europea» («Ecclesia in Europa», 24-25).

Hemos citado al Papa Juan Pablo II, porque bien se puede afirmar que Europa formó parte de su biografía personal: «Era y se sentía europeo». Ya en tiempos de su enseñanza universitaria escribió un interesante ensayo: «El hombre visto desde el río Vístula». El Vístula separa y une, a la vez, Oriente y Occidente. La Iglesia polaca, apartada de «otras historias» más occidentales, ha aportado una intuición fundamental a la Europa occidental: que Cristo es la clave profunda para la comprensión del misterio de la persona humana.

En la Universidad de Lublin-Cracovia por todas las partes se pueden leer dos palabras: *Deo et Patria*. Es la traducción del personalismo cristiano, del cristianismo que se hace cultura. Se cree en la persona porque es un gran misterio (*imago Dei*) capaz de hacer patria y cultura. Y se cree en Cristo, porque la fuerza de Cristo es más fuerte que las armas y que el poder; así, mil veces derrotada la nación polaca por la fuerza, vuelve a renacer animada por su identidad profunda, por su fe en Cristo. Polonia ha creído más en la verdad que en la fuerza (sus mártires lo atestiguan, entre ellos, como icono emblemático, Maximiliano Kolbe).

El cristianismo, y particularmente K. Wojtyła, contribuyó a la caída en Polonia de todos los totalitarismos antihumanos. El mismo Papa Juan Pablo II, no sólo como Papa sino como destacado pensador, contribuyó a la caída de la ideología comunista (9).

Juan Pablo II, más allá de su mirada polaca, proclamó para Europa la necesidad de una nueva evangelización porque «su corazón ya no es cristiano». Por eso, su grito insistente: «Europa, ¡sé tú misma! ¡No te cierres ni a tus raíces ni a tu herencia cristiana!».

En su encíclica *Slavorum Apostoli* (2-6-85) volvía a proclamar a los Santos Cirilo y Metodio como copatronos de Europa (n. 1), y recordaba cómo el cristianismo ha contribuido a la unión de Europa y a la afirmación de su identidad (n. 12); por lo mismo, Europa debe recuperar el sentido profundo de su ser: participar en el eterno designio de salvación (n. 14). Europa no puede prescindir de las raíces cristianas si quiere asegurar un intento serio de unidad del continente (n. 25).

(9) Las etapas de su pensamiento se pueden resumir de este modo:
Años 45-55: pensamiento fenomenológico (valor-seguimiento-persona). Obra: *Amor y responsabilidad*. La máxima expresión del amor es el conyugal, que reclama lo profundo: el amor divino.

Años 55-65: existencialismo. La verdadera libertad es la interiorización del bien y la verdad, con base trascendente. Rompe individualismos, capitalismo y colectivismos marxistas. Se refleja en su primera encíclica: *Redemptor Hominis*, donde se afirma que el hombre superior al cosmos, fin en sí mismo, llamado a la comunión, y necesitado de desarrollar su dimensión religiosa. El poder y la economía, al servicio de la persona.

Años 65-80: Filosofía de la praxis: la persona no sólo hace cosas, sino que se hace a sí misma, como ser único, original... Remite a la Revelación: la persona es imagen de Dios y su obrar contribuye a la creación y redención. Obra: *Persona y acción*. La persona se va haciendo a sí misma en su acción (praxis), con los demás, y desde una fundamentación profunda-trascendente.

Del cristianismo puede Europa aprender a vivir la comunión en la diversidad y pluralidad (n. 26).

Por lo que se refiere a *Centessimus Annus* (1-5-91), el Papa se congratulaba por los acontecimientos del año 1989: especialmente por la caída del muro de Berlín (n. 22). Se contempla como una ocasión que se ofrece a la libertad humana para colaborar con el designio misericordioso de Dios que actúa en la historia (n. 26). Proclama que, para no dar pasos atrás y no volver a caer en la dictadura marxista, es preciso crear o consolidar estructuras internacionales capaces de arbitrar los conflictos. Insiste en que las naciones europeas están unidas entre sí por vínculos de una cultura común y de una historia milenaria. Hay que superar criterios meramente economicistas y realizar pacientemente una reconstrucción material y moral (n. 27). Para algunos países europeos ahora es cuando comienza la «verdadera postguerra». Los países comunistas tienen que ser ayudados para ser artífices de su propio desarrollo; les corresponde ser sujeto, y no objeto, de su desarrollo. Europa, para vivir en paz y superar los conflictos de diversa índole que la afligen, debe ayudar a superar las situaciones de desorden económico, y de insatisfacción y desesperanza espiritual (n. 28).

En resumen, el Papa lanza un «no» a una Europa con identidad sólo de mercaderes. Y por eso también el regalo precioso de un Sínodo sobre Europa (1999), bajo el signo de la *esperanza*.

En él se reconoció que algunos de nuestros pecados como europeos son los siguientes: la crisis de fe por acomodación al mundo secularizado; el debilitamiento en el anuncio del Evangelio; la escandalosa división entre cristianos; el sinsentido de un

cristianismo vivido sin caridad (micro y macrosocial); el divorcio entre fe y vida, y la división entre jóvenes y mayores.

Como propuestas más troncales se enumeran las siguientes:

- La persona humana no puede vivir sin esperanza. Creemos en Jesucristo como única y verdadera esperanza de la humanidad y de la historia.
- Unidad ecuménica, porque el cristianismo, como Europa, respira con dos pulmones: Occidente y Oriente.
- Reconocer signos de esperanza no sólo en la Iglesia sino en nuestra cultura europea cuando se aboga por la reconciliación de Europa, la lucha por la dignidad y la libertad humana, la defensa de los derechos humanos y la lucha por la paz.
- La nueva evangelización para esta «vieja y cansada Europa»: proclamar, celebrar y servir el Evangelio de la esperanza.
- Y, como pistas más concretas para seguir caminando, el desarrollo de las tres dimensiones evangelizadoras para Europa:
 1. *Anunciar el Evangelio de la Esperanza*, que es Cristo mismo y que se debe hacer palpable en nuestras personas y comunidades.
 2. *Celebrar el Evangelio de la Esperanza*, especialmente con la Eucaristía.
 3. *Servir al Evangelio de la Esperanza*, desde la defensa real de los derechos personales y sociales. La defensa de los derechos personales implica: promover la dignidad de la persona, venerar el invio-

lable derecho a la vida, y reivindicar la libertad religiosa, pública y privada.

A su vez, la defensa de los derechos sociales conlleva la defensa de la familia, la caridad y solidaridad con los más necesitados, el protagonismo de los laicos en la política, el resituar al hombre en el centro de la vida económica y social, y evangelizar la cultura y las culturas.

Se suma a todo ello el reconocer la aportación cristiana a la cultura europea: en el arte, la música, la literatura, la ciencia, la filosofía, el derecho y la política.

En la misma línea se viene expresando el Papa Benedicto XVI, quien subraya que Europa no puede renunciar a ser ella misma. Y señala con fuerza cuáles son las claves o elementos morales de identidad para una Europa con futuro:

1. El carácter incondicional con que la dignidad humana y los derechos humanos deben presentarse como valores que preceden a cualquier jurisdicción estatal. Casi nadie negará directamente esto, pero recuerda el Papa que existen amenazas muy reales: la clonación y manipulación genética; la manipulación de fetos humanos; el tráfico de personas humanas; las nuevas formas de esclavitud; el tráfico de órganos humanos para trasplantes.
2. La defensa del matrimonio y de la familia. Europa no será Europa sin esta célula fundamental de su edificio social.
3. El respeto a lo religioso y a lo que es sagrado para la persona humana: Dios. Donde se quebranta este respeto se pierde algo esencial de la sociedad.

El Papa Benedicto XVI advierte algo terrible: Occidente parece sentir odio por sí mismo. Es algo patológico. Occidente se

abre a otros valores y culturas externos porque ya no se ama a sí mismo. Sólo parece ver de su propia historia lo que es censurable y destructivo, al tiempo que no es capaz de percibir lo grande y lo puro, su propia historia de Salvación como un servicio a los demás pueblos y civilizaciones (10).

Por todo ello, no es extraño que Benedicto XVI haya venido denunciando que:

1. La enfermedad de Occidente es el relativismo en el campo moral y el escepticismo en lo intelectual... Pero la libertad no se puede separar de la verdad, del bien y de la belleza.
2. Estamos en la dictadura del relativismo: no existe la verdad sino mi verdad y tu verdad... Pero la oscuridad no se vence con oscuridad sino con la luz.
3. Lo verdadero y lo falso han perdido sus fronteras... Pero la cultura no se cambia sólo con argumentos u opiniones.

Otros pensadores, en su misma línea, afirman, en relación con el denominado laicismo cerrado, que:

- La «supuesta neutralidad política» a la hora de silenciar el cristianismo en la Constitución Europea es una opción entre laicidad y religiosidad (R. de Mattei), y es un «silencio estruendoso», movido por una «cristofobia» (J. Weiler).
- Mientras que el ateo tradicional dejaba un puesto para Dios (aunque sólo fuera para negarlo), el laicista de

(10) Cf. BENEDICTO XVI: *Europa: raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005; *Ibidem.*, *El cristianismo en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid 2005.

hoy ni siquiera debe plantearse el problema de Dios (A. Gramsci). En el marxismo el fin de la religión era el resultado del advenimiento de una sociedad sin clases. En el laicismo, el silencio de la religión es la condición de la nueva revolución. El estado laicista no tiene necesidad siquiera de proclamarse explícitamente ateo (A. Del Noce).

- La novedad del totalitarismo moderno (de ideología laicista) no es el conformismo o instalación en las respuestas (marxismo ateo), sino la discriminación misma de las preguntas trascendentes. Es la prohibición de hacer preguntas (E. Voegelin).
- Desaparecida la dimensión trascendente, se ha instalado la dictadura del relativismo, que tiene un único principio: el de la fuerza, el del poder. Ha destruido el freno que impide la voluntad de poder totalitario: la fuerza objetiva de la verdad (R. De Mattei).
- Los nuevos países del Este, liberados del totalitarismo marxista, se encuentran inmersos en un totalitarismo laicista (R. De Mattei). Y, ya nos advierten los Papas, por un lado, de que «la absolutización de aquello que no es absoluto sino relativo se llama totalitarismo. No libera al hombre sino que le quita su libertad y lo esclaviza» (Benedicto XVI). Y por otro lado, que una democracia sin valores, que niega la verdad sobre el hombre, se transforma en una democracia totalitarista, declarada o encubierta (Juan Pablo II).

Pueden parecer afirmaciones fuertes, pero no desean ser ni «apocalípticas» ni «fundamentalistas». Estamos situados en la dimensión que le corresponde a la Iglesia: la dimensión moral profunda.

Para no quedarnos en una visión meramente crítica y negativa, me hago eco también de las recientes palabras sobre Europa, pronunciadas por el Papa Benedicto XVI en su «Discurso a los políticos y al Cuerpo Diplomático en Viena», el 7 de septiembre de 2007, en la residencia imperial de Hofburg, durante su visita pastoral a Viena (11).

En dicho discurso, una vez más, subrayó que la «casa europea» sólo será para todos un buen lugar para vivir si se construye sobre un sólido fundamento cultural y moral de valores comunes tomados de nuestra historia y de nuestras tradiciones. Europa no puede y no debe renegar de sus raíces cristianas, que representan un componente dinámico de nuestra civilización mientras para el tercer milenio. El cristianismo ha modelado profundamente este continente. La fe se manifiesta sobre todo en las innumerables personas a las que, a lo largo de la historia hasta hoy, ha impulsado a una vida de esperanza, amor y misericordia.

Hoy, sigue afirmando el Papa, se habla a menudo del modelo de vida europeo. Con esa expresión se alude a un orden social que combina eficacia económica con justicia social, pluralismo político con tolerancia, liberalidad con apertura; pero también significa conservación de valores que otorgan a este continente su característica peculiar:

Ciertamente, recuerda el Papa, Europa ha vivido y sufrido terribles caminos equivocados. Entre ellos: restricciones ideológicas de la filosofía, de la ciencia y también de la fe; el abuso de la religión y de la razón con fines imperialistas; la degradación del hombre mediante un materialismo teórico y práctico,

(11) Texto tomado de zenit.org (21-9-07).

y, por último, la degeneración de la tolerancia en una indiferencia sin referencias a valores permanentes. Pero Europa también se ha caracterizado por una capacidad de autocritica que la distingue y cualifica en el vasto panorama de las culturas del mundo.

Fue en Europa donde se formuló por primera vez la noción de derechos humanos. El derecho humano fundamental, el presupuesto de todos los demás derechos, es el derecho a la vida misma. Esto vale para la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural.

En este contexto, el Papa hace un llamamiento a los líderes políticos para que no permitan que los hijos sean considerados una especie de enfermedad, y para que en el ordenamiento jurídico no sea abolida, en la práctica, la calificación de injusticia atribuida al aborto. Otra gran preocupación que señala el Papa es el debate sobre lo que se ha llamado «ayuda activa a morir». La respuesta adecuada al sufrimiento del final de la vida es una atención amorosa y el acompañamiento hacia la muerte con la ayuda de los cuidados paliativos.

Por último, también forma parte de la herencia europea una tradición de pensamiento que considera esencial una correspondencia sustancial entre fe, verdad y razón.

Concluye el Papa afirmando que Europa tiene también una responsabilidad única en el mundo y no debe renunciar a sí misma tanto por su singular tradición espiritual como por sus extraordinarios recursos, así como por su gran poder económico. Europa, que desde el punto de vista demográfico está envejeciendo rápidamente, no debe convertirse en un continente viejo espiritualmente. Y debe desempeñar un papel destacado en la lucha contra la pobreza en el mundo y en el compromiso en favor de la paz.

Debería hacer sentir su importancia política ante los urgentísimos desafíos que plantea África con las inmensas tragedias de ese continente. Tampoco puede descuidar la situación siempre grave de Oriente Próximo, en donde resulta necesaria la contribución de todos para promover la renuncia a la violencia, el diálogo recíproco y una auténtica coexistencia pacífica. También deben seguir mejorando las relaciones de Europa con las naciones de América Latina y con las del continente asiático, mediante oportunos vínculos de intercambio.

Concluye el Papa: mucho de lo que Europa es y posee se lo debe a la fe cristiana y a su beneficiosa eficacia sobre las personas. Debemos tener la preocupación de no permitir que un día en Europa sólo las piedras hablen del cristianismo. Sin una intensa fe cristiana, Europa ya no será Europa.

Con la brújula segura y sugerente de los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, desarrollamos la respuesta a una pregunta muy concreta: ¿qué huellas cristianas siguen existiendo en Europa?...

4. LA FE EN EL DIOS CRISTIANO, CAPAZ DE RECREAR LA CULTURA EUROPEA

Analicemos, sucintamente, algunas de las huellas del cristianismo en diversos campos de la vida europea (12):

(12) G. REALE: *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona 2005; D. NEGRO: *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2006; T. WOODS: *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, Ciudadela, Madrid 2007.

4.1. El arte

El arte europeo, y sobre todo su espíritu profundo, se muestra ininteligible sin el influjo del cristianismo. El arte cristiano orienta la mirada de los creyentes hacia el altar del sacrificio y les hace vivir su espíritu de peregrinos que caminan hacia la verdadera patria.

4.2. La música

La música europea nace como entidad original con el canto gregoriano, que recoge la técnica musical griega de los ocho modos y la pone al servicio de una mentalidad trascendente, heredada en parte de la sinagoga hebrea y cultivada de modo singular en el monacato cristiano. Del gregoriano se deriva el canto trovadoresco y la polifonía sacra, que contribuyen decisivamente a la formación del estilo barroco, del clasicismo vienés o del romanticismo. En Schütz, Bach, Beethoven, Mozart o Wagner late el espíritu cristiano.

4.3. La literatura

Las grandes cimas literarias de Europa nacieron en un clima abierto activamente al horizonte sobrenatural. No podemos entender a fondo a Dante, Tirso de Molina, Cervantes, Goethe o Dostoievski... sin la orientación hacia un mundo superior, trascendente y cercano al mismo tiempo, tal como se nos revela en el Dios Encarnado.

4.4. La ciencia

La ciencia europea estuvo también potenciada por la fe judeo-cristiana en un Dios Creador, que encarga al hombre convertir el mundo en un lugar de habitación y encuentro. La racionalidad griega que confía en alcanzar la verdad y la unidad de todo en Dios son elementos clave para el nacimiento de la ciencia y de la técnica.

La misma idea de progreso es hija de una visión cristiana del tiempo, y reflejo de la visión lineal, optimista y esperanzadora, del mundo cristiano.

Las universidades, como estamos recordando en estas fechas en Asturias, nacieron al abrigo de la Iglesia y dependían directamente del Papa (Oxford, Salamanca, Palencia, Bolonia, París, Lovaina, Viena, Praga, Cracovia, Alcalá...). Propiciaron becas, consolidaron ricas bibliotecas y beneficiaron a artistas y mecenas. La lengua común de todas ellas era el latín.

4.5. La filosofía

Suele decirse que Descartes es el padre de la modernidad europea. Pero el auténtico Descartes no puede ser entendido sin su faceta de creyente y la herencia filosófica cristiana anterior a él mismo.

4.6. El derecho

El cristianismo asumió el derecho romano y lo complementó en algunos casos, y lo reformó profundamente en otros, par-

ticularmente en el tema de reconocimiento de derechos y dignidad de la persona humana.

Fue el cristianismo, tras los periodos helénico y romano, el que acabó con los esclavos, tratados hasta entonces como un objeto, para que fueran considerados seres humanos y poseyeran los derechos propios de la dignidad humana.

Que los hijos de todas las clases sociales se educaran juntos, que las iglesias fuesen declaradas inviolables (derecho de asilo), que la justicia se impartiera gratuita para los pobres, que se hiciera la defensa de los indios en el Nuevo Mundo, que los esclavos fuesen considerados seres humanos... son herencias indiscutibles del cristianismo y de su visión humanista, y a la vez trascendente, de la dignidad de la persona humana.

4.7. Orden político

Tras la caída del Imperio romano, la Iglesia de los siglos v-xi hizo posible la existencia de regímenes políticos que fueron el rudimento de la nueva Europa. Sin esa cristianización, con claro protagonismo monacal, no hubiera sido posible la paz y la estabilidad, fundamentos de Europa. Aquella cristianización fue el común denominador; entre tanta amalgama de pueblos y etnias heterogéneos, y se convirtió en verdadero factor de identidad europea. Posteriormente, la Iglesia, con la separación entre trono y altar y la crítica moral a sistemas totalitarios, ha contribuido sin duda a devolver a Europa siempre su genuino rostro (13).

(13) No entramos a enumerar lo que el cristianismo ha aportado a las diversas ideas culturales e intelectuales de Europa. Cf. S. REVERTE: *Europa a través de sus ideas*, DDB, Bilbao 2006.

5. EL CRISTIANISMO QUIERE SEGUIR SIENDO FUENTE DE LOS NUEVOS VALORES

El humanismo-cristianismo ha conformado, de forma implícita y explícita, los valores y el modo de ver el mundo y de obrar en él de Europa. Hoy, el cristianismo, aunque no se le quiera reconocer de forma explícita, desea seguir contribuyendo a lo que expresan los artículos 1-2 del proyecto de Constitución europea cuando se afirma: «La Unión se fundamenta en los valores de respeto a la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto a los derechos humanos. Estos valores son comunes a los Estados miembros en una sociedad caracterizada por el pluralismo, la tolerancia, la justicia, la solidaridad y la no discriminación».

Se acentúa la dimensión humanista de la Unión, frente a la permanente tentación de una visión más próxima a la perspectiva economicista. Es una visión de relaciones sociales y comunitarias fundada en una auténtica cultura y ética de la solidaridad. El cristianismo tiene mucho que decir y aportar en este sentido (14). Con una advertencia muy clara: en el futuro, tan perjudicial como un «confesionalismo religioso cerrado» para Europa sería un «confesionalismo laicista». La verdadera «laicidad europea» se planteará, siguiendo el espíritu y la letra de *Gaudium et Spes* nº 76, desde la independencia y la sana colaboración, al mismo tiempo, entre la Iglesia y la comunidad política para servir a la persona humana y sus derechos. Entre dichos derechos, el de la libertad de conciencia que comporta la libertad religiosa (15).

(14) G. Reale: *Raíces culturales y espirituales de Europa*, prefacio, XIII-XXII.

(15) Cf. R. Berzosa: *Iglesia, sociedad y comunidad política. Entre la confesionalidad y el laicismo*, DDB, Bilbao 2006.

Europa necesita al cristianismo como el cristianismo tiene necesidad de seguir creciendo en Europa, en el mismo sentido del dogma cristológico: sin confusión ni cambio; sin división ni separación. Ser europeo y cristiano es mucho más que instalarse en la cultura y moral de la satisfacción individualista (16), de la ultramodernidad en la que el naufrago existencial acaba siendo vitalista hedonista, o una Europa de la religiosidad a la carta.

Según recientes declaraciones de Mario Mauro, vicepresidente del Parlamento Europeo, en una entrevista concedida a Zenit (29-1-08) sobre el futuro de Europa y el papel del cristianismo en este proceso, «para tener una Europa mejor, debemos volver a creer, trabajar, movilizarnos por ella. Europa nace cristiana, bajo la protección de San Benito de Nursia, los Santos Cirilo y Metodio, Santa Catalina de Siena, Santa Brígida, Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein); no podemos dejar que sea presa de mistificaciones y manipulaciones... Baste un ejemplo. La referencia al cristianismo está incluso en el símbolo por excelencia, la bandera, porque las doce estrellas provienen del culto a la Virgen María y están desligadas del número de estados adherentes. No todos lo saben, porque el verdadero origen de la bandera con doce estrellas ha sido objeto de un olvido culpable dentro de las instituciones comunitarias» (17).

Por todo ello, y ya para concluir, con la mirada esperanzada en el futuro, y en compañía del profesor Roland Minnerath, y otros, abogo por una Europa de los valores que no olvi-

(16) Cf. L. GONZALEZ CARVAJAL: «El european life»: *Sal Terrae* 1019 (enero 1999), 3-13; *Ibídem*, Ante *Maastrich y la nueva Europa*, Sal Terrae, Santander 1993; P. MONTES: *La Integración en Europa*, Trotta, Madrid 1993.

(17) Mauro es profesor de Historia de las Instituciones y autor del libro en italiano *El Dios de Europa (Il Dio dell'Europa*, Ediciones Ares, 2007).

de sus raíces genuinamente cristianos. La dignidad, la libertad, la igualdad, la democracia, el Estado de Derecho, la paz, la calidad de vida y el bienestar, las políticas sociales y el respeto a los derechos humanos tienen que buscar una fundamentación moral fuerte. Porque tal vez Europa sabe de dónde viene pero no hacia dónde va. Una cosa serán los valores proclamados en la Constitución europea y otra muy distinta desde qué hermenéutica y clave de valores interpretarlos. Está en juego, socialmente, el problema de la cohesión y de cierta homogeneidad, desde la pluralidad y la multietnia, desde el encuentro intercultural y multirreligioso. Y está en juego, desde la perspectiva de cada ciudadano europeo, el volver a redescubrir a la persona humana como valor único y singular y el fundamento de su dignidad y de sus derechos genuinos.

En el fondo, lo que está sobre la mesa, y son palabras del cardenal Martini, «no es una Europa de lo mercados ni siquiera de los Estados, de las regiones y de los municipios. Es más bien una Europa de los pueblos, de los ciudadanos, de los hombres y de las mujeres. Es una Europa reconciliada y capaz de reconciliar; una Europa del espíritu, edificada sobre sólidos principios morales... Por ello mismo, la Europa soñada tendrá la posibilidad de ofrecer a todos y a cada uno auténticos espacios de libertad, de solidaridad, de justicia y de paz. No queremos una Europa que viva aburrida, sino una Europa gozosa, capaz de entregarse con generosidad a su misión» (18).

(18) C. M. MARTINI: *Sueño una Europa del espíritu*, BAC, Madrid 2000, 208.

O, si se prefiere, para finalizar, dejando que hablen los episcopados europeos (19), «el gran reto que hoy debemos afrontar los europeos es despertar el entusiasmo de nuestros diferentes pueblos para la causa europea y la idea de fraternidad entre todos. Para este reto necesitamos gestos proféticos:

- La necesidad de reconciliar y de articular unidad y diversidad lo mismo en la Unión Europea que en la Iglesia católica.
- La distinción ente espiritual y temporal como fuente de la limitación de poder temporal y garantía de la libertad personal...
- La fuerza de la fe y de la esperanza cristiana, el valor del amor cristiano...

Estos gestos proféticos no son un programa político, sino una invitación a la reflexión. El primero contribuirá a la paz en Europa y en el mundo. El segundo aboga por el compromiso europeo de un gobierno mundial. El tercero apunta a una solidaridad nueva entre los europeos».

Recientemente, A. Cordovilla se ha atrevido a afirmar que, en la reconstrucción espiritual de Europa, se necesita anchura de mirada; que la tarea de Europa es contemplar el poder como servicio; que Europa debe aceptarse humildemente en clave de Providencia divina, y, finalmente, que Europa y el cristianismo están inevitablemente unidos en reciprocidad de destino (20).

(19) COMECE: «Abramos nuestros corazones. La responsabilidad de los católicos y el proyecto de la Unión Europea»: *Ecclesia* 3169 (6-9-2003), 34.

(20) A. CORDOVILLA: «El cristianismo en Europa: ¿Lastre o herencia?»: *Pliego de Vida Nueva*.

Aunque el cristianismo futuro sea menos eurocéntrico (21). Y Europa, al mismo tiempo, realidad y tarea, libertad y gratuidad (22).

En la relación cristianismo-Europa, siguen siendo válidas las premisas señaladas en pleno siglo II, en la conocida Carta a Diogneto (V, 1-10): «Los cristianos no son distintos de los demás ni por la patria, ni por la lengua, ni por otras costumbres. De hecho no habitan ciudades propias, ni usan una lengua propia, ni llevan un estilo de vida separado del resto. Su doctrina no se debe al descubrimiento de hombres particularmente intelectuales, ni se basa en un pensamiento inventado por los hombres. Viven en ciudades griegas y extranjeras, según le haya tocado en suerte a cada uno, y se adaptan a las costumbres del lugar en el vestir, en la comida y en las demás cosas, aunque testimonian una forma de vida social admirable y paradójica: ya que viven en su patria como forasteros; participan en todo como ciudadanos y se distancian de todo como extranjeros. Se casan como todos y generan hijos, pero no los asesinan. Ponen en común la mesa pero no el lecho matrimonial. Están en el mundo pero no son mundanos. Habitan en la Tierra pero su ciudadanía es el cielo. Obedecen las leyes establecidas pero con el testimonio de su vida las superan».

¿Qué puede aportar, entonces, el cristianismo a Europa? La respuesta la encontramos en las palabras finales que el Papa Benedicto XVI intentó pronunciar en la Universidad La Sapienza el día 17 de enero del presente año: el cristianismo «debe mante-

(21) GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *La entraña del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2000, 107-140.

(22) R. GUARDINI: *Europa: realidad y tarea*, Obras Completas, I, Madrid 1981, 11-27.

ner la sensibilidad por la verdad; invitar siempre... a buscar lo verdadero, el Bien, a Dios mismo... y urgir a elegir las luces más útiles...y a Cristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a *encontrar el camino hacia el futuro*» (23). Todo un reto y una esperanza.

6. BIBLIOGRAFÍA

JUAN PABLO II: Exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* (2003).

BENEDITO XVI: *Europa: raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.

BENEDITO XVI: *El cristianismo en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid 2005.

AA.VV.: «La Iglesia católica en Europa»: *Iglesia Viva* 224 (2005).

AA.VV.: «España y Europa. ¿Un experimento de ingeniería social?»: *Debate Actual* 2 (2007).

AA.VV.: *Fe cristiana y futuro: fundamentos y horizontes de la cultura europea*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2005.

AA.VV.: «Soñar Europa»: *Crítica* 920 (diciembre 2004).

(23) Benedicto XVI: *Alocución en el encuentro con la Universidad «La Sapienza» de Roma: «Santa Sede Digital»* (20-1-08) 6.

- AA.VV.: «La Europa del espíritu»: *Ciudad Nueva* 410 (junio 2004).
- AA.VV.: «¿Qué Europa?»: *Hágase estar* 180 (mayo 2004).
- R. BRAGUE: «Catolicismo y cultura europea», en *Catolicismo y Cultura*, EDICE, Madrid 1990, 71-86.
- R. DE MATTEI: «Laicismo y religión desde una perspectiva europea»: *Verbo* 457-458 (2007), 621-630.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *La entraña del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2000, 107-140.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *Historia, hombres, Dios*, BAC, Madrid 2006, 85-212.
- L. GONZÁLEZ CARVAJAL: *Ante Maastrich y la nueva Europa*, Sal Terrae, Santander 1993.
- R. GUARDINI: *Europa: realidad y tarea*, Obras Completas, I, Madrid 1981, 11-27.
- H. KÜNG: *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona 2002.
- A. LÓPEZ QUINTÁS: «Asumir el pasado cristiano»: *ABC* (4 julio 2003).
- C. M. MARTINI: *Sueño una Europa del espíritu*, BAC, Madrid 2000.
- D. NEGRO: *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2006.

- G. REALE: *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona 2005.
- H. RED VEGA: «Europa, proyecto y realidad», en *Religión y Cultura* (enero-marzo 2003).
- S. RERVERTER BAÑÓN: *Europa a través de sus ideas*, DDB, Bilbao 2006.
- E. ROMERO POSE: *Europa: de la controversia sobre sus raíces a la crisis sobre su futuro*, Unión Editorial, Madrid 2007.
- E. ROMERO POSE: *Raíces cristianas de Europa*, Madrid 2006.
- J. M. ROVIRA BELLOSO: *El cristianismo en la configuración de una Europa plural*, PPC, Madrid 1993.
- J. SAGRADO: «Los grandes momentos de Burgos son genuinamente europeos», en *Diario de Burgos* (14 de julio 2003) 10.
- G. SARTORI: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid 2001.
- R. TORRELLA CASCANTE: «La Unidad Europea: urgencias éticas y pastorales (I y II)», en *Ecclesia*, 2494 (22 y 29 de septiembre 2000); Id., «Compromiso cristiano y unidad europea», en *Vida Nueva* (junio 1990).
- E. ULL PON: *Construir Europa*, Real Academia de Doctores de España, Madrid 2007.
- C. VIDAL: *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, Espasa, Madrid 2000.
- T. WOODS: *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, Ciudadela, Madrid 2007.

LA «CONVERSIÓN A CRISTO, LUZ DEL MUNDO», Y NUESTRO COMPROMISO EN FAVOR DE LA JUSTICIA

JUAN PABLO GARCÍA MAESTRO, OSST

Instituto Superior de Pastoral
(UPSA-Madrid)

Al inicio del mes de septiembre de 2007 se ha vivido un acontecimiento muy importante en el seno del cristianismo. En la ciudad rumana de Sibiu se ha celebrado la III Asamblea EcuMénica Europea (EEA3) (1). El contexto de este tercer encuentro estaba en continuidad con las dos anteriores, celebradas en Basilea (1989) y Graz (1997).

En la sociedad global, plural y secularizada, el cristianismo está en búsqueda de una identidad. Pero quien viene

(1) El lema inspirador de esta Asamblea ha sido: «La Luz de Cristo ilumina a todos». Se añade un subtítulo que señala el espacio en el que se contempla esa luz: «esperanza de renovación y de unidad en Europa». El encuentro se diversificó en tres aspectos fundamentales, que ocuparon el trabajo de los tres días centrales de la Asamblea, a saber: *La Luz de Cristo y la Iglesia* (5 de septiembre); *La Luz de Cristo y Europa* (6 de septiembre) y *La Luz de Cristo y el mundo* (7 de septiembre). En este último aspecto es en el que nos centramos en este trabajo.

del mundo del sufrimiento y de una pobreza extrema que clama el cielo dirá que, si el cristianismo ubicado en el mundo europeo quiere saber, el reto mayor al que debe dar respuesta es contemplar cómo anda la humanidad en otros lugares. Con otras palabras: si Europa quiere saber quién es, tendrá que mirar fuera de sí misma. En Sibiu, bajo la voz profética de Andrea Riccardi, fundador de la Comunidad de San Edigio, se afirmó bien claro que Europa no debe replegarse sobre sí misma, sino abrirse a los otros. Queremos seguridad a toda costa, por eso tenemos miedo a los otros (2). Pero es necesario superar los miedos para alcanzar la justicia: el miedo está dentro de nosotros; es el hijo del vacío.

No es suficiente con lamentarse de que Europa no se entiende sin la aportación del cristianismo. Eso ya lo demostraron las generaciones de cristianos en épocas pasadas. De nada serviría recordar que Europa no se comprende a sí misma sin hombres y mujeres como San Ambrosio, Tomás de Aquino, Santa Catalina de Siena, Lutero, Teresa de Ávila, Bach, Bonhöffer, etc., si actualmente los cristianos no respondemos a los signos de los tiempos que estamos viviendo en la actualidad. Por eso, la EEA3 debe ser la apuesta por la verdadera unidad entre los cristianos. El gran drama del cristianismo desde hace siglos son sus dolorosas divisiones que impiden que Cristo sea la Luz del mundo. No olvidemos que Jesús pide al Padre para que vivimos unidos, para que el *mundo crea* que Dios le ha enviado (cf. Jn 17, 21) (3).

(2) Cfr. A. RICCARDI: «Ante la renovación y unidad de Europa», en *Vida Religiosa* 102 (2007), 442-448. En este número está recogida una breve selección de las reflexiones presentadas en la EEA3. Nosotros vamos a citar según las páginas de esta revista.

(3) Sin olvidar que nuestras divisiones son uno de los obstáculos para el encargo de la misión universal. El ecumenismo y la misión universal

¿Se puede proclamar que Jesús es la Luz del mundo, cuando en realidad donde menos se vive esa luz es en el seno del mismo cristianismo? El mundo sufre por la ausencia de Dios y desea conocer el rostro de Dios. Pero «¿cómo podrían y pueden los hombres y mujeres de hoy reconocer este rostro de Dios en el rostro de Jesucristo, si los cristianos estamos divididos, si uno enseña contra otro, si uno está contra el otro? Sólo en la unidad podemos mostrar realmente a este mundo, que lo que necesita, el rostro de Dios, el rostro de Cristo» (4).

I. ECUMENISMO Y COMPROMISO SOCIAL EN LA III ASAMBLEA ECUMÉNICA EUROPEA

I. I. El cristiano del siglo XXI y el ecumenismo

El Papa Juan Pablo II quería introducir a la Iglesia en el siglo XXI en el camino de la verdadera unidad. Parafraseando a Rahner, me atrevo a afirmar que no sólo el cristiano de este siglo debe ser místico, sino también ecuménico. O nos interesa y nos comprometemos por la unidad o no seremos de verdad cristianos. El ecumenismo no es una elección opcional, sino un deber sagrado (5). La conversión in-

están estrechamente unidos. Este aspecto ha sido objeto de estudio en mi artículo: J. P. García Maestro: «El ecumenismo a partir del Concilio Vaticano II», en *Lumen* 56 (2007), 165-184.

(4) BENEDICTO XVI: «Balance de 100 años de ecumenismo», en *Ecclesia* 3402, 23 de febrero de 2008, 24-25, aquí 25. Este balance fue presentado por el Papa en la audiencia general del miércoles 23 de enero de 2008.

(5) Cfr. W. KASPER: «Reflexiones sobre la situación ecuménica actual», en *Vida Religiosa* I/Vol. 105 (2008), 4-11, aquí 4.

terior es el presupuesto de todo progreso en el camino del ecumenismo.

El encuentro europeo de Sibiu ha querido encuadrar la universalidad de Cristo como Luz en el marco del compromiso con la justicia, la paz y la salvaguarda de todo lo creado. Por eso, *el ecumenismo apunta a una unidad en la caridad*. Las divisiones, fruto de nuestro pecado, sólo se pueden vencer con una verdadera conversión y reconciliación entre los miembros de las distintas Iglesias.

¿Es posible un compromiso por la justicia y la paz sin una verdadera espiritualidad? La genuina espiritualidad hunde sus raíces en el seguimiento sincero a Jesús de Nazaret. El seguir de verdad a Jesús nos hace superar todas las causas por las que estamos divididos. El cardenal Walter Kasper en su intervención en Sibiu nos decía que el ecumenismo está entrando en una nueva fase, lo cual no quiere decir que estemos en un momento malo. El ecumenismo se hace más difícil porque va atreviéndose a afrontar las cuestiones más espinosas (6). Nos separa la cuestión del papado, las ordenaciones de mujeres, los sacramentos, el concepto de iglesia y la infalibilidad. Sin embargo, paradójicamente, la conversión a Cristo, verdadera meta del ecumenismo, es lo que a veces menos nos interesa.

En la liturgia de la Iglesia antigua, tras la homilía del obispo o del presidente de la celebración, el celebrante principal decía: *Conversi ad Dominum*. A continuación, él mismo y la asamblea se levantaban y todos miraban hacia Oriente. Todos

(6) Cfr. W. KASPER: «La Luz de Cristo y la Iglesia», en *Vida Religiosa* 102 (2007), 424-429.

querían mirar hacia Cristo. Por eso, sólo si nos convertimos a Cristo, en esta común mirada a Cristo, podemos encontrar el don de la unidad.

Los consejos que el apóstol Pablo daba a los tesalonicenses pueden inspirar también hoy el comportamiento de los cristianos en el ámbito de las relaciones ecuménicas. Sobre todo cuando dice: «Vivid en paz unos con otros», y añade: «Orad constantemente. En todo dad gracias» (cf. I Tes 5, 13.18).

En esta línea, escribe Juan Pablo II en su encíclica sobre el ecumenismo: «Cuando los cristianos rezamos juntos, la meta de la unidad parece más cercana» (*Ut unum sint*, 22).

¿Podemos decir tan fácilmente que para sobrevivir al mundo de hoy Europa debe permanecer siendo un continente cristiano? En una Europa que busca la unidad de los pueblos, el cristianismo que tiene futuro es el cristianismo que vive en la unidad. Un cristianismo dividido poco podrá aportar a la unidad de Europa. Como lo demuestra la historia, nuestras escisiones son en parte responsables de las divisiones en Europa y de la secularización de este continente. Además, nuestras divisiones son en parte responsables de las dudas y cuestionamientos que muchos tienen respecto de la Iglesia. Ante una situación tal, no podemos estar satisfechos de nosotros mismos; no podemos seguir adelante pretendiendo que no pasa nada. No hay alternativa responsable al ecumenismo. Cualquier otra posición contradice nuestra responsabilidad ante Dios y ante el mundo. El asunto de la unidad nos tiene que inquietar; tiene que arder dentro de nosotros (7).

(7) *Ibidem* 425.

Para el obispo Wolfgang Huber, presidente del Consejo de las Iglesias evangélicas de Alemania, ninguna Iglesia por sí sola puede reflejar la luz de Cristo. Una Iglesia que pretenda ser la única que es Cristo existente como comunidad desclasa inevitablemente a las otras Iglesias y les impide brillar juntas. Para las Iglesias protestantes, el respeto por la calidad de las otras es indispensable; él funda la unidad en la diversidad y abre el camino a una diversidad reconciliada (8).

A esta aportación, muy respetable, el cardenal Kasper puntualizó que un ecumenismo de mínimos o de fachada, en el cual deseamos sólo ser amables los unos con los otros, no ayuda a realizar progresos; solamente el diálogo en la verdad y en la caridad puede sostenernos para ir adelante (9).

1.2. Derribar los otros muros que hemos construido

El encuentro ecuménico en Sibiu ha servido para tomar conciencia de que, con los cambios políticos y económicos de estas dos últimas décadas, aún no hemos llegado a un paraíso terrestre. El muro de Berlín cayó el 9 de noviembre de 1989, unos meses después de la I Asamblea Europea, ce-

(8) W. HUBER: La Luz de Cristo y la Iglesia, en *Vida Religiosa* 102 (2007), 418- 423, aquí 422.

(9) En esa misma línea se pronuncia el *Directorio de Ecumenismo* de 1993, en donde se sostiene que el ecumenismo no es sinónimo ni de humanismo ingenuo ni de relativismo eclesiológico. Es un ecumenismo de la verdad y de la caridad. Ambas están unidas íntimamente y no pueden sustituirse mutuamente.

lebrada en Basilea. Pero hoy en día se han levantado muchos otros muros a escala mundial. Siguen teniendo vigencia las elocuentes y perentorias palabras de Juan Pablo II referidas al muro israelí: «Nuestro mundo necesita puentes, no muros». Europa no debe sólo recordar sus dos guerras mundiales, sino el triste conflicto aún más reciente en los Balcanes y muchas otras guerras de las que también somos responsables. Y sabemos del papel hipócrita de la Unión Europea en estos conflictos. Mucho se ha escrito de cómo hacer teología después de Auschwitz y poco se ha escrito a partir de la realidad dura de la guerra de la ex Yugoslavia, Irak, etc., en donde se han vivido verdaderos genocidios.

El cristianismo no puede pretender hacer el paraíso aquí en la Tierra, aunque esto no significa que no tengamos la tarea concreta de hacer de nuestro mundo un lugar más justo y pacífico a nuestro alrededor. La fe cristiana sabe que la utopía que espera es el encuentro de toda la humanidad con el Señor al fin de los tiempos.

Salimos al encuentro del otro para ofrecer la Luz del mundo, que es Jesucristo, que es lo mejor que podemos ofrecer. Pero no para reprochar a los demás que viven en las tinieblas y, mucho menos, que malviven con medias verdades. Los cristianos deben estar preparados para aceptar que los otros nos pueden y deben ofrecer su luz con las enseñanzas de sus fundadores, con sus escritos sagrados, con sus experiencias del Absoluto inaprensible del todo por nadie.

1.3. La renovación que viene de la Liturgia de la Noche de Pascua

En la liturgia de todas las confesiones resuena en Pascua de forma solemne el canto recíproco entre el ministro y la Asamblea: «Cristo, luz del mundo, demos gracias a Dios». El obispo metodista Rosemarie Wenner, en su intervención en Sibiu, nos recordaba el texto de San Pablo en su carta a los Efesios: «Vivid como hijos de la luz, pues la luz produce toda una cosecha de *bondad, justicia y verdad*» (Ef 5, 8s).

La Iglesia antigua comprendió la luz como símbolo de la divina Trinidad. Como la luz es una llama que pasa del Padre al Hijo y al Espíritu Santo, siempre nueva y aún así siempre la misma, así se la compara con el misterio de la Trinidad de Dios.

La Iglesia está impregnada de luz y sombras, de justicia y pecado, de fidelidad y traición, de fe y de incredulidad. «Señor, yo creo, pero ayuda mi incredulidad» (Mc 9, 24). Este grito de ayuda —nos recordaba el obispo Huber— debería ser siempre de nuevo el grito de las Iglesias. Sólo con esta humildad podemos ponernos la pregunta sobre el «ser propiamente Iglesias» (10). Y añade: «En la medida en que nuestras Iglesias oyen la Palabra de Dios, testimonian juntas su misericordia y tratan al prójimo con caridad, ellas son “Iglesias en sentido propio”» (11).

Cristo, ciertamente, puede iluminar a otros, pero es difícil para muchos que sea reconocido como Luz del mundo. En esta línea, Kasper en su conferencia se cuestionaba: «¿Realmente la luz de Cristo ilumina a todos, también a los

(10) W. Huber: *La Luz de Cristo y la Iglesia*, a.c., 421.

(11) *Ibidem*.

no cristianos y los musulmanes? ¿Brilla también para aquellos que no saben nada de Cristo y sobre esas muchas personas de la Europa de hoy que, aunque lo conocen, rechazan su mensaje, y para hablar en términos bíblicos, prefieren la oscuridad a la luz? (Jn 3, 19) ¿Brilla incluso para los que persiguen a Jesús y a sus seguidores? (12)(p. 24).

Y, no obstante, sabemos por el prólogo de Juan que la verdadera luz ilumina a todo ser humano y que a través de Jesucristo ha entrado definitivamente en el mundo (Jn 1, 9). No en vano Jesús mismo se describió a sí mismo como la luz del mundo (Jn 8, 12).

Pero esta luz la tienen que ver los demás miembros de otras creencias, los que nos persiguen, los que no creen con nuestro testimonio de unidad y amor entre las distintas Iglesias cristianas. La verdadera reliquia de la vida de Jesús es una comunidad cristiana que vive desde el proyecto de Jesús. Pero esa luz la ofrecemos todos, desde nuestra experiencia de Dios, cuando respetamos la dignidad de todos los hombres, la sacralidad de la vida, la coexistencia pacífica en la justicia y la solidaridad, el cuidado de la creación y cuando juntos recreamos una nueva cultura de la compasión y del amor (13).

Todos debemos ser signo, testigos e instrumentos de esta alternativa en el espíritu del Evangelio. Para ello debemos prestar atención a la alteridad de las otras religiones, pero debemos también mostrar el coraje de ser *otros*, nosotros mismos, el valor de la diferencia en cuanto cristianos. ¿Quién

(12) W. KASPER: *La luz de Cristo*, a.c., 424

(13) *Ibidem*, 428

podría habernos proporcionado algo mejor? ¿En qué otro lugar vamos a encontrar tales palabras de vida? (cf. Jn 6, 68).

1. 4. Nuestra responsabilidad frente a África

El mundo cree más a los que hablan desde la vida que a los maestros. Y si cree a los maestros es porque hablan desde la vida (Pablo VI). Andrea Riccardi, un maestro y un testimonio profético de nuestros días, iniciaba su discurso a partir de un texto del evangelio de Juan. Allí se nos narra como Jesús en tierra de samaritanos, junto al pozo de Jacob, dice a sus discípulos, que andaban enredados en pequeñas discusiones: «Alzad vuestros ojos, tended la vista por los campos y ved las mieses amarillas para la siega» (Jn 4, 35) (14). Riccardi, en la línea de Jesús, nos retaba a levantar los ojos y contemplar los campos del mundo.

Existe un profundo y misterioso vínculo entre la paz y unidad de los cristianos y la paz y la unidad del mundo. Y aquí apelaba a la responsabilidad de Europa frente a África. África está pensada junto con Europa, ya que no deja de ser ella un banco de prueba de la moralidad de la política internacional.

Nos recordaba a su vez lo que el Papa Pablo VI escribía hace cuarenta años: «Hay que promover un humanismo planetario. El mundo está enfermo. Y su mal reside, no tanto en la dilapidación de recursos o en su acaparamiento por parte de algunos, cuanto en la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos (15)» .

(14) A. RICCARDI: *Ante la renovación y unidad de Europa*, a.c., 443.

(15) *Ibíd.*, 447

Como creyentes, Europa puede reencontrar su puesto en el mundo trabajando por un humanismo planetario. Debemos, pues, ser audaces, sí, pero igualmente creyentes. ¡Y hermanos! (16).

Las comunidades cristianas, de acuerdo con su historia, pueden osadamente comprometerse a promover la fraternidad entre los pueblos no sólo de Europa, sino también de los de más allá. ¿Por qué no había de poder hoy ser Europa un poderoso promotor de fraternidad entre los pueblos? ¿No tienen los cristianos europeos una responsabilidad en crear esta fraternidad? ¿No es en cierto modo África «un pecado de Europa» (17)?

Europa no es hoy lo que fue; pero puede ser mejor de lo que fue, en sí y para los demás. En esta línea, concluía Riccardi con esta cita de Serafín de Sarof: «Establecida en ti mismo la paz y multiplicada a tu alrededor; encontrarán otros en tí la salvación. La vía del corazón y la de ese amor que siembra la paz, que sana y renueva, son la misma vía: humilde, pero segura. Es la vía de un cristianismo y de un pueblo cristiano que aprenden del Señor crucificado a no vivir para sí, sino para los demás» (18).

1.5. La identidad como cristianos: la novedad del Espíritu y el éxodo hacia el «perdersé a sí mismos para encontrarse»

El actual arzobispo de Milán, Dioniggio Tettamanzi, destacó que el Espíritu Santo es la gran novedad cristiana. Lo fue en pri-

(16) Ibídem.

(17) Cf. L. DE SEBASTIÁN: *África, pecado de Europa*, Trotta, Madrid, 2007.

(18) Ibídem, 448.

mer lugar en Cristo Jesús. ¿Se puede decir que es el Espíritu la novedad de la Iglesia? ¿Qué es lo que en ella realiza el Espíritu? Para discernir su acción, es preciso fijar la mirada en lo que realizó ya en la vida del Señor (19). Esta observación lúcida de Tettamanzi bien vale un análisis más detallado, y entresacar sus consecuencias en el compromiso de los cristianos en favor de la justicia. El Espíritu es el que impulsa a Jesús a ir a la sinagoga de Nazaret, en donde proclama su programa mesiánico. Allí Jesús afirma que ha venido para dar la buena noticia a los pobres, para liberar a los cautivos, para curar los corazones desgarrados y anunciar un año de gracia de Dios (cf. Lc 4, 18ss).

A su vez nos recordaba que el itinerario de quienes buscan la unidad es todo un éxodo de sí mismos. Lo cual significa subir a Jerusalén, que, como para Cristo, es ciudad de sacrificio, no nieta de devotos peregrinos ni de triunfos mundanos. Exige, pues, el coraje del don de sí mismos, de saber perderse para encontrarse después (cf. Mc 8, 35) en la única y verdadera identidad de todo cristiano, que no es sino la del mismo Cristo que vive en él (cf. Gal 2, 20). La profunda identidad del cristiano no es étnica, ni cultural, ni confesional. Es escatológica, por el hecho de ser y sabernos ya, aunque todavía no plenamente, hijos de Dios (cf. I Jn 3, 2). Por eso, conviene decir aquello de los Santos Padres de la Iglesia: «Hazte lo que eres». Tal es la índole escatológica de la Iglesia itinerante hacia el Reino en su misionero y ecuménico recorrido.

(19) Cf. D. TETTAMANZI: «Luminoso anticipo de la unidad en el Espíritu», *Vida Religiosa* 102 (2007), 449-450, aquí 449.

1.6. Foro Justicia

Al inicio recordábamos que nuestro objetivo era detenernos en el tercer aspecto de la Asamblea, centrado en el tema *La Luz de Cristo y el mundo*. Queremos resaltar en lo que dio de sí el Foro n.º 8, sobre Justicia (celebrado en la tarde del 7 de septiembre, viernes) (20). En este Foro se resaltó cómo en Sibiu se quiso tomar conciencia de que Cristo es «luz de las gentes» (Is 49, 6), en el triple ámbito de la Iglesia, de Europa y del mundo. Este Foro se situaba en el tercer bloque, el dedicado a «La Luz de Cristo y el Mundo. Creación, justicia y paz». El título completo del Foro n.º 8 era «Justicia. La Profecía de la Justicia en la Luz de Cristo. Europa y el mundo». El Foro fue una invitación dirigida a los cristianos presentes en EEA3 a mirar al mundo, especialmente a África.

El obispo metodista Rosemarie Wenner, en la oración de la mañana del 7 de septiembre, nos ofrecía un bello apunte para la reflexión: Dios nos ha dado la bienvenida a todos los presentes, «el miedo por la extrañeza de los otros se supera, porque todos están unidos en su nostalgia de seguridad. Así crece la justicia». Se nos decía que la consecución de la justicia tenía que ver con la superación del miedo. Esa misma mañana el profesor Riccardi sentenciaba: «El miedo está dentro de nosotros; es hijo del vacío».

La EEA3, a través de las distintas intervenciones, hizo muchas referencias al tema propio del Foro Justicia. En la intervención a la que ya hemos hecho alusión del cardenal

(20) Para ello me sirvo del comentario del teólogo claretiano Xavier Larrañaga, Foro Justicia, en *Vida Religiosa* 102 (2007), 458-462.

Kasper; se destacan tres retos en el ámbito de la solidaridad y de la justicia: la llamada de *la justicia*, en nuestro mundo globalizado, donde la injusticia clama al cielo; la amenaza del *terrorismo* despiadado, y el *encuentro pacífico*, al tiempo que *sincero*, con el islam.

A juicio de Riccardi, lo que necesitamos es una mirada amplia, cristiana, audaz, como la de las primeras generaciones de cristianos, que nos capacite para «salir del particularismo y de la desconfianza en la fuerza del Evangelio». Se trataría de una mirada que haga frente a la nueva situación mundial. El mundo ha cambiado y también nuestra actitud para con él. Hemos de mirar más allá de nosotros mismos. Pero nadie duda, a su vez, del surgir de nuevo de *los nacionalismos*. Este fenómeno no se explica tanto por la voluntad de dominio sobre otros pueblos, cuanto por el deseo de vivir por sí mismo, de manera autónoma.

Riccardi —como señala X. Larrañaga— era consciente del contexto en el que surgen esas nuevas «pasiones». Por eso hizo una acertada referencia al diálogo que, en 1968, Oliver Clement mantuvo con el Patriarca Atenágoras, en el que aquel señalaba los primeros pasos del proceso de la globalización: «Por un lado... el surgimiento del hombre planetario, en una historia que deviene mundial; por otro... cada pueblo se retira en su propia originalidad». A esto, el Patriarca respondía presentando una alternativa cristiana: «Nosotros, cristianos, debemos colocarnos en la unión de esos dos movimientos, para intentar armonizarlos... Iglesias hermanas, pueblos hermanos. Ese debería ser nuestro ejemplo y nuestro mensaje».

En la primera parte del Foro Justicia, intervinieron Antje Heider-Rottwilm, Gpakile Félémou, de Guinea Conakry. En

la segunda parte del Foro intervinieron el presidente de la Agencia Roma (Rumanía), Gruie Bumbu e Igor Vyzhanov, de la Iglesia ortodoxa rusa. Aquí vamos a destacar las aportaciones de Félé mou y del P. Igor Vyzhanov.

Gpakile Félé mou, miembro de la comunidad de San Egidio, de Guinea Conakry, se preguntaba por el significado de un destino común entre Europa y África, conforme a la llamada evangélica a la fraternidad. En su reflexión se sirvió del testimonio escrito de los dos adolescentes guineanos, Yaguine Koita (15 años) y Fodè Tounkara (14 años), que aparecieron muertos en el tren de aterrizaje de un avión belga, el 2 de agosto de 1999, en su «vuelo» de África a Europa. Buscaban vivir en el viejo continente. En la nota que dejaron escrita en francés lanzaban un grito de petición de ayuda. G. Félé mou se sirvió de este escalofriante testimonio de los dos adolescentes para pedir una reflexión sobre la importancia de Europa para África y, por otra parte, sobre el valor de África para Europa.

En la nota escrita de estos dos jóvenes, añadía Félé mou, se podía apreciar una Europa falseada, de ensueño, la Europa de la televisión. Huían del infierno al paraíso, como tantos y tantos africanos. La migración clandestina se alimenta de esa falsa visión de las cosas. A juicio de Félé mou, el verdadero problema de Yaguine y de Fodè no habría sido la pobreza, ni la ambición desmedida, sino el problema de millones africanos: *la pérdida de confianza y de esperanza en su propio mundo, en sus instituciones, en sus autoridades y, a veces, en su misma familia de origen*. No se olvide, añadía nuestro conferenciante, que, en lo cultural, África es hoy europea, pero con la paradoja de que el viaje de Europa a África es

mucho más corto que el de África a Europa. En este segundo sentido, el precio del viaje resulta mucho más costoso. Muchos lo han pagado con sus vidas.

Partiendo de una experiencia concreta en la que participa (los «DREAM centres» –centros SUEÑO–, en los que son acogidas más de 30.000 personas con sida), Félé mou hizo una viva llamada a la «inteligencia del amor», la que se puede despertar gracias a la fe en el Señor; y la que puede posibilitar un espacio en el corazón para no olvidar el continente africano, «nuestro» continente africano.

La misma tarde del 7 de septiembre contó con la aportación del P. Igor Vyzhanov, de la Iglesia ortodoxa rusa. En su ponencia explicó la noción de «servicio social», tal como se comprende de ordinario en los contextos eclesiales: la acción caritativa, unida a la misericordia, a la filantropía, la compasión, la caridad y el ofrecimiento de ayuda desinteresada (gratuita) a todo aquel que pudiera estar en necesidad. La forma de trabajo social en la Iglesia ortodoxa, confesaba el P. Igor; difiere de la asumida en la Iglesia occidental. Ello se explica por la misma divergencia en el desarrollo de Oriente y Occidente. Con todo, no han faltado a lo largo de la historia de la ortodoxia ejemplos de una recia teología social, enraizada en la experiencia bíblica patrística.

Como tesis central de su exposición sostuvo lo siguiente: «Al actuar a favor de la justicia, al luchar contra la pobreza y al realizar la obra caritativa, deberíamos recordar siempre, en cuanto cristianos, que la meta última de todo ello es el testimonio de la verdad de Dios al mundo, de la presencia constante de Dios en el mundo».

I. 7. Europa y el proyecto de paz con los seres humanos y toda la creación

En el **mensaje final** (21) de la EEA3 se señalaba cómo Europa en sus inicios fue un proyecto político para asegurar la paz y necesita ahora convertirse en una Europa de los pueblos, más que en un espacio económico. Estamos llamados a un compromiso para combatir el tráfico de seres humanos y la explotación de las personas traficadas. Hacemos una llamada a las Iglesias —se decía— para que incrementen el cuidado de la pastoral de los inmigrantes vulnerables. La violencia y el terrorismo en nombre de la religión son la negación misma de la religión.

La Luz de Cristo brilla en el término «justicia» uniéndola a la misericordia divina. La justicia ecológica, que afronte la amenaza del cambio climático, la responsabilidad europea para la configuración justa de la globalización, los derechos del pueblo gitano y otras minorías étnicas. Esto es un proceso que es responsabilidad de las CC.EE y la KEK, con las Iglesias en Europa y con las Iglesias de otros continentes.

Otro compromiso social de gran arraigo bíblico son las iniciativas en favor de la cancelación de la deuda externa y la promoción del comercio justo.

Al igual que en las otras asambleas, en Sibiu se recordó la importancia de cooperar con personas de otras religiones que comparten nuestra preocupación por crear una Europa de valores que también prospera política y económicamente.

(21) MENSAJE FINAL: «La luz de Cristo ilumina a todos!», en *Vida Religiosa* 102 (2007), 463-468.

El comunicado invita a trabajar por la reconciliación entre la humanidad y la naturaleza. La luz de Cristo que ilumina a todos incluye no sólo a los seres humanos, sino a la creación entera. No podemos permanecer en silencio frente a la crisis ecológica. Guardar silencio significaría violar tanto los valores cristianos como los humanos. La crisis ecológica y, en particular, el cambio climático son verdaderos signos de los tiempos que desafían a la fe cristiana en Dios en cuanto creador y redentor:

La crisis ecológica sitúa la búsqueda de la justicia y de la paz en un nuevo contexto: la destrucción ecológica causa nuevas formas de pobreza y constituye una fuente potencial de conflicto.

El respeto a la creación, en su gran variedad, constituye el fundamento de una mejor calidad de vida. Sólo una cultura de la vida, elemento esencial de la auténtica espiritualidad cristiana, que se nutre de los ricos recursos de la espiritualidad cristiana, puede liberar del engaño del consumismo.

La oración es para los cristianos la fuente que alimenta el cuidado de la creación. El Domingo, día señalado como memorial de Dios, nuestro creador y redentor; puede ayudar a los cristianos a desarrollar un estilo de vida sostenible en el respeto a los ritmos de la creación y con la interrupción del trabajo para un tiempo dedicado al descanso y a la alegría en el conjunto de la creación. La Eucaristía se puede celebrar también como un acto de alabanza y acción de gracias por la creación.

Es evidente que las Iglesias de Europa compartan la responsabilidad por la creación y constituye a su vez una oportunidad importante para el progreso ecuménico.

2. HACIA UNA MIRADA CRÍTICA

2.1. No habrá justicia ni paz sin una opción por las víctimas de la pobreza

Quien analiza con detalle las tres asambleas europeas ecuménicas puede intuir un punto común: el compromiso a favor de la paz, la justicia y el cuidado de la naturaleza. Constituye no sólo un compromiso entre las distintas Iglesias, sino también con las demás religiones. Esto también fue resaltado en la *Carta Ecumenica* de 2001 (22), fruto de la II Asamblea de Graz y preparación previa de la III Asamblea de Sibiu (23).

Es frecuente afirmar que no habrá paz en el mundo si no hay paz entre las religiones. Hemos recordado aquí que todo crimen en el nombre de la religión es un crimen contra la religión. Pero quiero añadir algo que no ha sido resaltado en las aportaciones de la EEA3 con la fuerza y la convicción que se merece: «No habrá paz ni justicia en el mundo sin una opción por las víctimas de la pobreza». Creo que en este axioma se juega el verdadero sentido del diálogo ecuménico y la búsqueda de la justicia, la paz y la salvaguarda de lo creado entre todas las Iglesias, las otras creencias y la cultura de la laicidad.

En esta misma línea, el premio Nóbel de la Paz, Muhammad Ynus, afirmaba que «no podrá alcanzarse una paz du-

(22) CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE–CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, *Charta Oecumenica. Linee guida per la crescita della collaborazione tra le Chiese in Europa*, Edizione speciale per la Terza Asamblea Ecumenica Europea, Sibiu (Rumania) 2007.

(23) Esto ha sido objeto de estudio en mi artículo «El diálogo interreligioso en las Asambleas Ecuménicas Europeas: balance y perspectivas», en *Pastoral Ecuménica* 72 (2007), 51- 72.

radera hasta que una gran parte de la población encuentre la manera de salir de la pobreza» (24).

Con frecuencia, en los encuentros ecuménicos y también interreligiosos, los pobres no existen o simplemente son ignorados. En el mejor caso, se les menciona como si las opresiones e injusticias de que son víctimas todos los días no vinieran a cuento. O como si la atención hacia ellos menoscabase la grandeza del discurso y de los ideales religiosos. Por eso, hoy necesitamos de un diálogo elaborado a partir de las necesidades y de las preocupaciones de las víctimas y orientado hacia la verdadera liberación humana.

En nuestro diálogo ecuménico debemos partir más de nuestra tradición profética de la Biblia y no tanto perdernos en discusiones doctrinales que son las que impiden la verdadera unidad. Soy consciente —como ya hemos recordado más arriba— de que un ecumenismo de mínimos o de fachada en el cual deseamos sólo ser amables unos con los otros no ayuda a realizar progresos; solamente el diálogo en la verdad y en la claridad puede sostenernos para seguir adelante. Pero también hay que decir con convencimiento que el ecumenismo adquiere verdadero sentido en la medida en que la opción obligatoria por las víctimas sea el punto de partida de nuestro obrar. No olvidemos que la injusticia es un problema teologal. El baremo de nuestra verdadera conversión a Jesús está en cómo hemos optado por sus hermanos preferidos.

(24) En el diario *El País*, sábado 14 de octubre de 2006, 38. Véase también del mismo autor su libro: *¿Es posible acabar con la pobreza?*, Ed. Complutense, Madrid 2006.

2.2. La parresia de saber denunciar la realidad de un mundo deshumanizado

Evidentemente, la misión del cristianismo es el anuncio de Cristo como Luz que ilumina a todos. Pero nuestro mensaje debe tener la audacia (parresia) de llamar a las cosas por su nombre. Sabemos que en Europa hay 70 millones de pobres. Más de un 20% de la población de la Unión Europea (450 millones de habitantes) vive por debajo del umbral de la pobreza. En España las tasas de pobreza son más altas en la mujeres (20,9%) y los mayores de 65 años (29,4%), alcanzando el 31,6% en las mujeres de más de 65 años. En nuestro país hay 8,5 millones de pobres. El 44% de estos pobres tienen menos de 25 años. Dos millones viven por debajo del umbral de la pobreza severa, según denuncia Cáritas.

Cáritas ha informado también de que en Madrid se alquilan habitaciones y sofás por ocho horas, tres veces al día, a los inmigrantes procedentes de Sudamérica, Centroamérica y África. Una mujer llamada Mara, angoleña, disfruta por la mañana de un sofá por el que paga 200 euros al mes.

Esta dramática realidad contrasta con la enorme cantidad de dinero que se destina para gastos bélicos. En el año 2005 el gasto militar mundial ascendió al billón de dólares, lo que supone el equivalente, de acuerdo con las estimaciones de la FAO, de lo que se necesitaría para erradicar el hambre en el mundo durante veinte años (25).

(25) Cf. A. Oliveres: «Gastos militares y necesidades sociales», en AA.VV., *Cristianismo y violencia*. XXV Congreso de Teología, Evangelio y Liberación, Madrid 2005, 21-32.

Tampoco podemos olvidar el escándalo de la industria del deporte. Hoy en día se desembolsa por la adquisición de un jugador de fútbol la cuarta parte del presupuesto nacional del Chad (África), y que tres seres humanos —los más ricos— disponen de los mismos recursos que 600 millones de seres humanos. Más de mil millones de personas son pobres absolutos, con menos de un dólar al día.

2.3. Nuestro compromiso como cristianos en el mundo

En nuestro compromiso por la justicia en el mundo nos tenemos que convencer con toda la humildad de que nadie, ni siquiera el cristianismo y las demás religiones, pueden pretender tener la última palabra. No podemos cambiar el mundo, pero sí nos podemos ubicar en él de una forma creyente. Los cristianos de las distintas Iglesias debemos localizarnos en este mundo deslocalizado desde el Evangelio. A partir del Dios de la Vida, que es en definitiva el Dios que nos une, me atrevo a proponer las siguientes pistas de acción que las distintas Iglesias, en colaboración con las otras religiones, pueden aportar a favor de la justicia, la paz y el cuidado de la creación:

- a) El lema de justicia y paz se vuelve creíble sólo si se traduce en una movilización hacia el amor al prójimo, como un retorno a los gestos concretos y al ejercicio de la misericordia en las cosas inmediatas, de personas solas, enfermas, ancianos y gente en apuros. Quizá se trate de una aplicación del eslogan que *invita a pensar globalmente y actuar localmente*. En realidad, la esperanza de que cambien situaciones universales injustas sólo se apoya en

la expectativa de que vaya cambiando el corazón de las personas concretas, el tono y la calidad de las relaciones inmediatas, como han enseñado muchas personalidades heroicas en el campo del amor al prójimo. Estos hombres y mujeres probablemente han contribuido poco a cambiar las condiciones macrosociales, pero han hecho más por la justicia y la paz que muchos de los que proclaman su apego a la causa de la solidaridad. El ejercicio primario de la misericordia es el primer test de la veracidad de un compromiso efectivo por la justicia y la paz, mucho más que la formación de protesta (26).

- b) El cristianismo tiene que mantener como objetivo prioritario la apertura a la *trascendencia* y su *esperanza* (27). El peor daño que se puede hacer contra la causa de la justicia y la paz es que, de hecho, se pierda las esperanza trascendente, lo único que queda en ocasiones a los más pobres y a las víctimas de la violencia. Una fuerte secularización comportaría efectos devastadores para muchos hombres y mujeres que sufren gran apuro. Preservar dicha reserva de trascendencia y de esperanza es, por consiguiente, la primera misión para quien quiera promover la causa de la justicia y de la paz.
- c) El problema ecológico no puede convertirse en una moda pasajera. Ha de constituir una verdadera *opción teocéntrica* por todas las cosas creadas. Hoy reconocemos el misterio de Dios en la creación. Por desgracia, la civilización moderna busca dominar y destruir la na-

(26) Cf. L. Oviedo Torró: «A vueltas con la justicia y la paz», en *Verdad y Vida* 245-246 (2006), 345-365.

(27) En este sentido creo que la segunda encíclica, *Spe salvi*, del Papa Benedicto XVI nos ofrece interesantes aportaciones.

turalidad. Desde hace tiempo las personas ven la naturaleza y el propio cuerpo solamente con vistas al trabajo y para el trabajo. Tenemos necesidad de una nueva integración de la cultura humana en la naturaleza de la Tierra si queremos vivir en ella.

El Dios de la Vida, el que nos reveló Jesús de Nazaret, nos convoca hacia una comunidad ecológica. El cristianismo que venera al Dios que se identifica con los más necesitados debería también escuchar no sólo el grito de las víctimas y de los excluidos, sino también el grito de todas las criaturas esclavas, humildes y explotadas e integrarlas en una más amplia eco-comunidad. La experiencia de Dios nos lleva *ad extra*, hacia la visión más amplia de la creación (28).

- d) Hemos recordado en otro apartado cómo Walter Kasper destacaba algunos retos en el ámbito de la solidaridad y de la justicia, pero deseo detenerme especialmente aquí, en lo que él ha definido como el encuentro pacífico y al mismo tiempo sincero con el islam. No podemos mantener la idea sesgada de algún ideólogo que sostiene que el principal y más agudo conflicto interreligioso se producirá entre el cristianismo y el islam, las dos religiones mayoritarias en el mundo, que agrupan a más de la mitad de la humanidad (2.000 millones de cristianos y 1.200 millones de musulmanes). El islam, según Huntington (29), constituye una amenaza para Occiden-

(28) J. MOLTMANN: *Zukunft der Schöpfung*, Keiser Verlag, München 1977. Envío también a las aportaciones del teólogo Leonardo Boff *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.

(29) S. HUNTINGTON: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ed. Paidós, Barcelona 1997.

te, para su estabilidad política, para su modelo económico neoliberal, para su identidad cultural. Incluso va todavía más lejos y señala al islam como la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas. Por eso, Occidente tiene que reforzar su hegemonía para liberarse de él.

¿No es esta una construcción ideológica de los que dominan el mundo para mantenerse en su poder? ¿No es, en definitiva, una construcción ideológica que implica a Dios, a quien invoca como aliado suyo, y al cristianismo, considerado tácitamente su religión oficial?

Sostengo que el cristianismo no puede caer en la trampa que le tienden los que dominan este mundo. Ni el cristianismo ni el islam pueden seguir siendo fuentes de conflicto entre sí, ni seguir legitimando los choques de intereses de las grandes potencias. El diálogo y la búsqueda de la paz y de la justicia deben ser hoy el imperativo categórico de ambas religiones (30).

Debemos proseguir la línea que marcó el Concilio Vaticano II en su Decreto *Nostra aetate*. Aquí se afirma: «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios, honran a María, su Madre virgi-

(30) Un análisis más amplio de esta cuestión se puede ver en mi libro *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro entre las religiones*, Ed. Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2005, especialmente 113- 136.

nal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto aprecian la vida moral y honran a Dios, sobre todo, con la oración, las limosnas y el ayuno. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres» (NE, n. 3).

Concluyo con unas palabras que el Papa Juan Pablo II pronunció el 5 de mayo de 2001 cuando visitó Siria y que deberían ser la línea a seguir en nuestras relaciones con nuestros hermanos los musulmanes: «Hoy, en un mundo cada vez más complejo e interdependiente, resulta necesario un nuevo espíritu de diálogo y cooperación entre cristianos y musulmanes. Juntos reconocemos al Dios único e indivisible, Creador de todo lo que existe. Juntos debemos proclamar al mundo que ¡el nombre del Dios único es un nombre de paz y una llamada a la paz!».

CONCLUSIÓN

Como en Pentecostés, en Sibiu hemos vivido una experiencia extraordinaria de comunión en la diversidad, compartiendo y proclamando juntos las maravillas que Dios realiza en las distintas Iglesias y culturas de Europa. Es el Espíritu quien cura las heridas del pasado, rompe las barreras confesionales y nos da la alegría de reconocernos como hermanos y hermanas en la misma fe. Así, creo que también para las Iglesias europeas esta asamblea ha significado un paso adelante en el camino hacia la plena comunión en Cristo.

Las Iglesias cristianas no pueden responder al desafío de la nueva evangelización en Europa mientras permanezcan divididas o ajenas una a otras. Se necesita un testimonio común en el que converjan los esfuerzos y los dones de cada una. Hemos de aprender del pasado, pero mirar sobre todo hacia el futuro. Las experiencias vividas en esta asamblea deben trasladarse al ámbito local y convertirse en un estilo habitual que impregna y fecunda las relaciones entre las Iglesias.

Creo que el primer obstáculo para el ecumenismo es la ignorancia del cristianismo y la superficialidad de la vida cristiana. Creer en Cristo significa querer la unidad. Y dos son los elementos que tienen que guiar nuestros esfuerzos: el diálogo de la verdad y el encuentro como signo de la fraternidad. Estos son necesarios como fundamento del ecumenismo espiritual. La conversión del corazón y la santidad de vida, junto con las oraciones privadas y públicas para la unidad de los cristianos, se tienen que considerar como el alma de todo el movimiento ecuménico.

No podemos permanecer indiferentes ante nuestros hermanos de África. Las heridas de este joven continente han conmovido el corazón de esta asamblea. África está pensada junto con Europa, ya que no deja de ser ella un banco de prueba de la moralidad de la política internacional. Hoy nos inquietan los treinta millones de enfermos de sida, que no pueden ser adecuadamente tratados por el precio tan alto de las medicinas, mientras que aquí es ya una enfermedad crónica no letal. Esto supone un vergonzoso distanciamiento de Europa, que banquetea lujosamente mientras Lázaro muere a sus puertas.

África ha recibido de Europa el don más grande: el del Evangelio, que nos habla de Jesús, de su Resurrección, que ha vencido la muerte. Y África tiene una profunda necesidad de resucitar. El

Evangelio nos debe unir, nos puede hacer vivir en comunión a europeos y africanos.

El ecumenismo no es sólo intelectual, teológico, magisterial, espiritual o político. El ecumenismo —decía una madre de familia en la III Asamblea Ecueménica Europea— es como un niño que ha nacido de **la relación transparente** entre el padre y la madre que se quieren y se aman. Que el fruto más grande de esta asamblea en los próximos años sea la transparencia de nuestras relaciones. Sin embargo, esta transparencia tiene que tener sus consecuencias en nuestro compromiso sincero por la justicia y la paz no sólo con los seres humanos más excluidos, sino también de la toda creación. Todo ello porque la destrucción ecológica causa nuevas formas de pobreza y constituye una fuente potencial de conflicto. Es desde este compromiso donde los demás pueblos podrán vislumbrar que para ellos también Cristo es su Luz.

HORIZONTE ECLESIAL DE LAS ASAMBLEAS ECUMÉNICAS DE EUROPA: LA MISIÓN COMO TESTIMONIO DESDE EL DIÁLOGO DE LA CARIDAD

ELOY BUENO DE LA FUENTE
Facultad de Teología de Burgos

El proceso de las Asambleas Ecuménicas realizadas en Europa constituye una auténtica novedad, y por ello una experiencia prometedora, en todas las Iglesias y confesiones cristianas de Europa e incluso para la sociedad del viejo continente europeo. Por ello despliega un horizonte eclesial y eclesiológico hasta ahora desconocido, que va siendo ratificado y confirmado al ritmo de su desarrollo, de sus exigencias, posibilidades e interpelaciones. Ese horizonte y ese dinamismo es el que pretendemos desarrollar en estas páginas, porque afianza y aporta un nuevo estímulo al servicio al que se viene consagrando CORINTIOS XIII: la caridad a favor de todos.

Este horizonte eclesial y eclesiológico puede ser perfilado dentro de las siguientes coordenadas: la identidad de la Iglesia sólo se puede manifestar y expresar adecuadamente si su misión y su compromiso ecuménico van a la par, exigiéndose

y enriqueciéndose mutuamente; esta implicación de misión y ecumenismo se realiza en el entramado de la vida concreta del conjunto del Pueblo de Dios, es decir, en el lugar antropológico en el que los cristianos se descubren en el mundo, en la historia, en la creación; por estar inserto en la responsabilidad ante la humanidad y ante el cosmos es por lo que se manifiesta como *diálogo de la caridad* traducido en *testimonio común* y compartido. La misión de Dios a favor del mundo exige un compromiso ecuménico que permita a la misión de la Iglesia estar a la altura de la misión de Dios.

A la luz de lo dicho se comprende que el horizonte eclesial y el eclesiológico van íntimamente unidos: es eclesial en cuanto que afecta (o debe afectar) a la vida cotidiana de las Iglesias, y es a la vez eclesiológico porque obliga a repensar continuamente el sentido de las Iglesias en el proyecto salvífico del Dios Trinidad.

Para descubrir todo el alcance de esta afirmación nos fijaremos especialmente en el transfondo que ha dado origen a las Asambleas Ecuménicas. Por ello adquirirá una mayor centralidad la Asamblea de Basilea (1989), porque es la que ha abierto el itinerario. Desde este punto de partida se podrán exponer la prolongación y los matices que introducen las Asambleas de Graz (1997) y Sibiu (2007). Este horizonte eclesial y eclesiológico se condensa en la *Charta Oecumenica*, firmada en 2001, como respuesta a una solicitud realizada en Graz, y que se ha convertido en el documento ecuménico de mayor divulgación en Europa; es un texto breve y mesurado, que debe, sin embargo, ser situado en un dinamismo y en un contexto más vivo y más complejo.

I. UNA EXPERIENCIA INÉDITA

La novedad de la Asamblea de Basilea se percibe con claridad porque es la primera vez, tras los cismas cristianos producidos en suelo europeo, que todas las Iglesias participan con igual protagonismo en un proyecto común por lo que se refiere a la organización, al desarrollo y a la elaboración de conclusiones y de compromisos.

El siglo **XI** consumó como cisma un distanciamiento gestado lentamente entre el cristianismo occidental y el oriental. Desde el Concilio de Florencia (1438-1445) no se habían reunido de modo oficial y solemne tan gran número de ortodoxos y católicos. Aquel intento de Florencia para superar el cisma de 1054 condujo al fracaso o a la decepción. Hubo una invitación para que los obispos ortodoxos tomaran parte en el Concilio Vaticano I (1869-1870), pero no fue acogida. Durante más de cinco siglos, por tanto, ambas partes habían vivido de espaldas, en un clima cargado de incomprensiones, sospechas y tensiones.

Con mayor razón se puede hablar de polémica y hasta de enfrentamiento con las confesiones y grupos cristianos surgidos en el siglo **XVI** a partir de la reforma iniciada por Lutero. El Concilio de Trento ratificó un cisma y una separación que dificultaría cualquier tipo de acercamiento y de colaboración. Basta pensar en la dificultad de los matrimonios mixtos, como expresión de sociedades eclesiales que se afirmaban a sí mismas frente a otras en función de su fe eclesial.

Durante siglos la incomprensión entre los grupos cristianos alimentó odios y resentimientos que en ocasiones acabaron en conflictos bélicos. Por eso las «guerras de religión» se han con-

vertido en categoría histórica para comprender la Europa moderna. Los intentos ecuménicos quedaron reducidos a personalidades o grupos muy reducidos. El cambio se produjo en el siglo XX, iniciando una dinámica de la que aún estamos viviendo. El ecumenismo contemporáneo se afirmó con decisión a partir de la Conferencia de Edimburgo (1910) y fue avanzando especialmente en el ámbito protestante, con colaboración ortodoxa, si bien la Iglesia católica mantuvo claras reticencias hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Es importante observar que la Conferencia de Edimburgo surgió de las exigencias de la misión y de la evangelización del mundo entero. Las sociedades misioneras protestantes habían tomado conciencia del antitestimonio que significaba la división entre las Iglesias. La unidad visible de estas venía reclamada por la misión universal. Es esa reclamación la que puso en marcha lo que se ha dado en llamar «movimiento ecuménico contemporáneo».

La reflexión conciliar permitió a la Iglesia católica asumir el compromiso ecuménico de modo decidido. Pero a la vez desde las peculiaridades de su autocomprensión como Iglesia. Ello produce una tensión interna que hace aún más significativo que se hayan realizado las Asambleas Europeas.

Por un lado, hemos dicho, la Iglesia católica acepta el compromiso ecuménico: valora positivamente el proceso que se había iniciado a principios del siglo XX y lo reconoce como marco de su propia aportación; es significativo a este respecto la precisión del título del capítulo I del Decreto *Unitatis redintegratio*: en una primera redacción se hablaba de «los principios del ecumenismo católico», pero finalmente se formuló «principios católicos del ecumenismo»; con ello se reconoce

que no hay más que un único ecumenismo, si bien vivido desde la perspectiva católica. UR afirma con claridad: «El Señor de los tiempos... últimamente ha comenzado a infundir con mayor abundancia en los cristianos separados entre sí el arrepentimiento y el deseo de la unión. Muchísimos hombres, en todo el mundo, han sido movidos por esta gracia y también entre nuestros hermanos separados ha surgido un movimiento cada día más amplio, con la ayuda del Espíritu Santo, para restaurar la unidad de todos los cristianos». Por «movimiento ecuménico» entiende el Concilio «las reuniones de cristianos de las diferentes Iglesias o Comunidades, organizadas con espíritu religioso», y todo esfuerzo de diálogo mediante el cual «consiguen una mayor colaboración en aquellas obligaciones en pro del bien común» (UR 4). Llega a valorar las reuniones de ambas partes que se producen en plan de igualdad (UR 9), pero se refiere a los diálogos de expertos realizados bajo la vigilancia de los obispos.

Por otro lado, por tanto, se hace sentir esa peculiaridad católica. De modo especial se manifiesta en su rechazo a integrarse como miembro del Consejo Mundial de las Iglesias. Ello resulta explicable por la desproporción numérica que existe entre la Iglesia católica y la mayoría de las Iglesias miembros del citado organismo (esa asimetría desde el punto de vista cuantitativo quedaba patente si se concedía a todas las Iglesias la misma capacidad de decisión). Pero la verdadera razón se encontraba a otro nivel: la neutralidad eclesiológica del Consejo Mundial dejaba a cada una de las Iglesias la determinación de lo que significaba ser Iglesia; ese principio resultaba inaceptable para la Iglesia católica, que había afirmado solemnemente que en ella subsistía la Iglesia de Jesucristo (LG 8) aunque reconociera en otras confesiones cristianas «elementos de eclesialidad».

La no integración en el Consejo Mundial de las Iglesias no fue óbice, sin embargo, para una presencia y protagonismo de la Iglesia católica. Desplegó un abanico amplio de diálogos teológicos y de encuentros personales con las distintas familias cristianas. Respecto al mismo Consejo Mundial se fue manifestando una progresiva flexibilización: no sólo los contactos personales, sino la apertura de un diálogo oficial, la participación efectiva en *Fe y Constitución* (organismo del Consejo Mundial dedicado a cuestiones de carácter doctrinal), presencia de observadores en las Asambleas Ecuménicas de carácter internacional.

Dentro de esta lógica y de estas reticencias y matizaciones adquiere todo su relieve el paso que significa, a nivel del continente europeo, la iniciativa que cuajó en la asamblea de Basilea. La Iglesia católica actúa como protagonista en la convocatoria y en la organización. Y ello lo realiza en un proceso ecuménico que recoge un estímulo procedente del Consejo Mundial de las Iglesias, en un proceso que incluye al conjunto del Pueblo de Dios y que se coloca en el escenario de la misión: la creación entera y un continente que está reconfigurando su propia identidad y su papel en el mundo. El compromiso ecuménico interpela a todas las Iglesias desde la misión a realizar. Ahora bien, este compromiso concreto se asume en el seno de un proceso anterior que debe ser tenido en cuenta para captar todo el alcance e implicaciones de la misión.

2. UNA OPCIÓN ECUMÉNICA EN UN «PROCESO CONCILIAR»

La idea de celebrar una Asamblea Ecuménica en Europa fue tomada en 1986 por la Conferencia de Iglesias de Europa (KEK).

Con ello asumían una propuesta lanzada en 1983 por la Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias celebrada en Vancouver: invitar a todas las Iglesias a desarrollar un proceso conciliar de Iglesias como vía, método y modo de alcanzar la unidad visible (pues tal es, en definitiva, el objetivo del movimiento ecuménico). El n. 3 del Documento Final de Basilea alude a esta «pre-historia» del acontecimiento. Conviene comentarlo dado que permite comprender mejor el horizonte eclesiológico en que surgió y valorar con mayor precisión el sentido de la Asamblea.

Desde el ámbito protestante se había propuesto la categoría *koinonía* (comunidad o comunión) para designar el ser de la Iglesia y la naturaleza de la unidad buscada. La primera aparición de esta idea tuvo lugar en la III Asamblea del Consejo Mundial, celebrada en Nueva Delhi (1961). Se trataba de una perspectiva a explorar: La experiencia del Vaticano II en la Iglesia católica suscitó una notable repercusión de la idea conciliar en el Consejo Mundial de las Iglesias. Por ello la IV Asamblea del Consejo Mundial en Uppsala (1968) introdujo directamente la idea de un concilio universal: debe trabajarse para hacer posible la realización de un concilio auténticamente universal que pueda hablar en nombre de todos los cristianos. A partir de aquí se fueron desarrollando esfuerzos para precisar el significado exacto de una «comunidad conciliar» entre las Iglesias. La experiencia y la estructura conciliar se abría como la vía de futuro para que el movimiento ecuménico lograra sus objetivos.

La V Asamblea, celebrada en Nairobi en 1975, realizó avances notables: «La Iglesia una debe ser considerada como una comunidad conciliar de Iglesias locales auténticamente unidas. En esta comunidad conciliar cada Iglesia local posee, en comu-

nión con las otras, la plenitud de la catolicidad y da testimonio de la misma fe apostólica; reconoce por tanto que las otras Iglesias forman parte de la misma Iglesia de Cristo y que su inspiración procede del mismo Espíritu». Se expresa abiertamente el deseo de dotarse de un espacio en que se puedan tomar decisiones comunes. A lo largo de estos años se producirá un fuerte debate y un fecundo intercambio sobre los modelos de unidad. Se trataba de identificar el modelo que fuera posible y suficiente, de suerte que cada Iglesia pudiera conservar su peculiaridad no como factor de separación sino de enriquecimiento de las demás. Para ello parecía adecuada la *comunidad conciliar* de las Iglesias. ¿Cómo hacer viable ese itinerario que condujera a un reconocimiento recíproco y que por ello facilitara la toma de decisiones en común?

La VI Asamblea del Consejo Mundial, Vancouver 1983, relanzó la idea de la Iglesia-comunidad con una perspectiva novedosa y concreta: iniciar un «proceso conciliar». La unidad buscada es la Iglesia comunidad conciliar «en su riqueza y diversidad», de modo que se viera que las identidades confesionales no constituyen por principio una quiebra de la unidad, sino una expresión de la catolicidad.

Esta propuesta tiene una singularidad que merece ser destacada, ya que abre el horizonte en el que se enmarcará Basilea. El proceso conciliar no puede quedar limitado en el ámbito interno de las Iglesias. Ha de tener una mirada universal. No puede ser de otro modo, dado que la unidad de las Iglesias está al servicio de la humanidad. Por ello las cuestiones estrictamente eclesiológicas deben ser completadas por los *grandes desafíos éticos de la sociedad*, particularmente los referentes a la justicia, a la paz y a la salvaguarda de la integridad de la creación. La sección que estudió el tema de la unidad y de los pasos que

había que dar hacia ella expresó con convicción: «La Iglesia es llamada para ser un “signo” profético, una comunidad profética a través de la cual y por medio de la cual pueda tener lugar la transformación del mundo. Solamente una Iglesia que arranca de su centro eucarístico, fortalecida por la Palabra y los sacramentos y de este modo consolidada en su identidad propia, puede incorporar el mundo a su propia agenda. Nunca debe haber un tiempo en el que el mundo, con todas sus cuestiones políticas, sociales y económicas, deje de ser la agenda o el orden del día de la Iglesia. Al mismo tiempo, la Iglesia puede salir a los márgenes de la sociedad, sin miedo a ser distorsionada o confundida por la agenda del mundo, sino confiada y dispuesta a reconocer que Dios ya se encuentra allí».

La paz, la justicia, la salvaguarda de la creación constituyen tres coordenadas de la misión y del testimonio de las Iglesias que marcará el futuro. Sobre ello volveremos más tarde, pues son el escenario del «diálogo de la caridad» del que hablábamos anteriormente. En este momento nos fijaremos nada más en el aspecto indicado: la respuesta cristiana debe aprotarse dentro de un proceso conciliar en el que se va tejiendo la unidad visible de las Iglesias. Es un modo de realización de un «Concilio por la paz» que venía siendo solicitado por Waizäcker. De hecho, a nivel mundial se convocó para 1990 en Seúl (por parte del Consejo Mundial de las Iglesias) un encuentro que debía ofrecer —al menos de modo simbólico— esa experiencia conciliar en la que todas las Iglesias ratificaran una alianza común en favor de la justicia, de la paz y de la salvaguarda de la creación. La Iglesia católica no se comprometió a una participación como organizadora, aunque no se negó a estar presente. En esta re-

ticencia actuaban especialmente dos factores: el peligro de minusvalorar o relegar cuestiones de carácter dogmático, y extrapolar el valor eclesiológico de un encuentro como el de Seúl.

Esos mismos factores influyeron en parte en el planteamiento de la Asamblea de Basilea. La KEK, como hemos dicho, asumió el compromiso lanzado por Vancouver. Y como tal lo propuso al Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (CC.EE.), que agrupa a los episcopados católicos. Los dos organismos, KEK y CC.EE., venían manteniendo encuentros y reuniones periódicos: en Chantilly (1978), Logunklöster (1981), Riva di Garda (1984), Erfurt (1988). Es digno de valorar que las relaciones serias y maduras hicieron posible tal planteamiento. No obstante, católicos y ortodoxos compartían las mismas reticencias. No les satisfacía hablar de «concilio», ni siquiera de «proceso conciliar». Por eso se prefirió hablar de un «proceso ecuménico» a favor de la paz. Y desde este presupuesto se asumió un proyecto común por parte de las grandes familias cristianas de Europa.

Esta rebaja de pretensiones de la propuesta inicial no puede ocultar la novedad y el carácter inédito de la experiencia. Como aliento y transfondo se encuentra el ansia por la búsqueda de la unidad visible de las Iglesias. Las Iglesias se deciden a caminar juntas (es un grado innegable de sinodalidad) para ofrecer un testimonio común y desde una fe compartida. Incluso la temática (y por ello el compromiso y la responsabilidad ética) fue asumida por todos: la paz, la justicia, la defensa de la creación formarán no sólo el lema, sino también el contenido de los debates y de las propuestas y sugerencias. Más allá de Basilea, en Graz y en Sibiu se mantuvo el mismo aliento y la misma ilusión. La misión convocaba

a las Iglesias cristianas; aunque no fuera un proceso conciliar en sentido propio, las Iglesias se unían como protagonistas de una tarea compartida.

3. UN PROCESO ECUMÉNICO POPULAR

El ecumenismo es un proceso con dimensiones diversas y con protagonistas múltiples. Para que sea un acontecimiento auténticamente eclesial no puede quedar reducido a las actividades de los especialistas o de las autoridades eclesiales. Ha de ser una acción de todo el Pueblo de Dios. Conviene distinguir y precisar la acción y la responsabilidad de cada uno, pero ninguna de ellas —como nada en la Iglesia— tiene pleno sentido más que en el seno del «nosotros» eclesial.

En el caso de que no se logre este «sentir común» en una tarea eclesial, el ecumenismo queda bloqueado. La historia de la Iglesia muestra ejemplos clamorosos de fracaso por falta de implicación de todos los cristianos, pues ello hace imposible la recepción de los logros o avances. El Concilio de Florencia en el siglo xv acordó, por parte de obispos tanto católicos como ortodoxos, el restablecimiento de la unión entre ambas partes de la Iglesia. La decisión, sin embargo, fue rechazada de hecho por los cristianos orientales. En cierta medida se puede decir algo semejante de los indudables logros conseguidos en los diálogos ecuménicos realizados a nivel fundamentalmente académico. Alcanzan escasa relevancia en la opinión pública eclesial. Por eso son tan importantes experiencias como las Asambleas Ecu­mé­ni­cas Europeas, pues pretenden facilitar el proceso de recepción, implicando a los diversos sectores del Pueblo de Dios.

Hay un ecumenismo de teólogos que se mueve a nivel doctrinal y hermenéutico: para evitar que las formulaciones doctrinales sean causa de separación buscan reconciliar las diversidades teológicas y dogmáticas. El ecumenismo de la jerarquía debe ejercer un discernimiento y sellar todo tipo de acuerdo o de decisión. Existe, asimismo, el ecumenismo espiritual, que no sólo ora por la reconciliación de los cristianos, sino que convoca a todos a una plegaria común. El ecumenismo privado lo ejerce todo bautizado que se encuentra con todos los cristianos como hermanos del único Señor. El ecumenismo del compromiso y del testimonio se manifiesta en el quehacer compartido ante el mundo y a favor de las necesidades de los pueblos y sociedades. Y existe, asimismo, un ecumenismo popular.

Por «ecumenismo popular» entendemos aquel que es protagonizado por el conjunto del Pueblo de Dios en la variedad de sus miembros y en la diversidad de sus manifestaciones. Por ello es un ecumenismo real y vivo, ya que es experimentado, probado, gozado y sufrido por todos en el entramado de la vida y de la misión. Es el que con mayor intensidad va tejiendo y ampliando una red que incorpora a mayor número de personas y que por ello puede penetrar de modo más directo y personal en las distintas comunidades eclesiales. En este campo se deben situar las Asambleas de Basilea, Graz y Sibiu.

Es un evento *popular* por la gama de sus participantes: acuden obispos y autoridades eclesiales, teólogos y especialistas, representantes de asociaciones ecuménicas, abundantes laicos y jóvenes... Están representadas todas las Iglesias y países de un modo equilibrado. De este modo se pueden multiplicar los contactos, encuentros e intercambios. Además de los «miem-

bros oficiales», designados por las instituciones eclesiales, acuden por propia iniciativa otras muchas personas que se incorporan al evento global. En Graz llegaron a 10.000. Por ser un acontecimiento extraordinario se convierte también en una invitación a la población local, que participa en actividades solemnes o simbólicas que se realizan en el espacio público. Así se multiplican los canales de irradiación, implicación y recepción.

El predominio de miembros que no son especialistas o autoridades imprime un carácter peculiar en estas Asambleas. Es lógico que den prioridad a las cuestiones que afectan a la sociedad y a la cultura, con las que tienen que relacionarse en la normalidad de su vida profesional; se encuentran, evidentemente, lejos de las precisiones técnicas y conceptuales propias de la teología. Por ello relativizan hechos propios de (lo que consideran) «política eclesiástica». En Graz sucedió con la ausencia del patriarca Bartolomeo o con la anulación del encuentro del patriarca ruso Alexis II con Juan Pablo II. Predomina el evento que se realiza en común y como responsabilidad ante la misión. Por el carácter de cercanía personal sufren con más hondura las dificultades para la hospitalidad eucarística, sintiendo en carne viva la separación institucional y sacramental. Pero gozan con el descubrimiento de las riquezas espirituales y litúrgicas de los otros en la medida en que participan en su culto. Así se enriquece el patrimonio compartido para orientarlo a la misión común.

Esta perspectiva popular y global determinó la estructura de las Asambleas: a) la dimensión espiritual estaba amplia y profundamente presente: se pretendía crear un clima de oración tanto en los encuentros generales como en las posibilidades de participar en actos organizados por las distintas confe-

siones e Iglesias; b) el aspecto doctrinal se mostraba en conferencias dirigidas a todos los asistentes, así como en los foros o grupos de debate y discusión; c) los testimonios presentaban experiencias concretas de relevancia eclesial por su carácter ecuménico y misionero; d) los espacios recreativos y culturales abarcaban exposiciones, representaciones escénicas, filmes, excursiones, música...; e) gestos simbólicos, en ocasiones de gran participación, para visibilizar la realidad de la unión y del compromiso asumido; f) el componente institucional de las Iglesias se hacía patente de modo especial en las intervenciones de patriarcas y obispos; g) se hacen presentes representantes del espacio público y político, simbolizando así un espacio de diálogo abierto a la misión.

Este amplio tejido de personas y de actividades hacía ver y experimentar el entramado, complejo y vital, que genera el movimiento ecuménico. De este modo insertaba de modo efectivo a las Iglesias en un itinerario que resulta irreversible porque está protagonizado y desarrollado por la Iglesia viva y exigente. El evento interpela a las Iglesias en cuanto tales para que se reconozcan en un proceso alentado por el Espíritu de la verdad y de la vida. Desde este punto de vista, las Asambleas Ecuménicas adquieren un verdadero rango de «eclesiogénesis»: alimentan el dinamismo en virtud del cual las Iglesias (es decir, las personas concretas) no sólo se saben unidas, sino que lo testifican públicamente. Ello desautoriza la postura tanto de quienes consideran que «no tiene ningún sentido» como la de quienes de modo optimista o ingenuo consideran que «estamos mucho más cerca de lo que teólogos y autoridades se imaginan»: la ilusión y la utopía no pierden el suelo de la realidad, ya que deben abrirse camino entre las dificultades que encuentra la misión de Dios.

El proceso de convergencia interno de cada asamblea obliga a integrar y asumir el realismo de la situación. El punto de conclusión del encuentro se condensa en un mensaje o documento final en el que se intenta la integración armónica y responsable de todas las voces. Esta integración se logra porque es mucho lo que se puede decir y hacer en común, pero a la vez porque se cultiva la sensibilidad para evitar todo lo que resulte molesto o inaceptable por los otros. El documento final debe ser valorado por ello como una unión regalada por el Espíritu desde la generosidad ecuménica y el servicio misionero. Igualmente se inserta la recomendación de continuar el itinerario, de seguir avanzando hacia la Asamblea siguiente: esta es posible y necesaria no sólo porque podemos encontrarnos, sino también porque debemos alcanzar una unidad plena.

4. LA MISIÓN COMO ESCENARIO DE LA TAREA ECUMÉNICA

Vancouver (1983) había presentado el *proceso conciliar* como modo de lograr la unidad, si bien desde el testimonio ante las grandes necesidades de la humanidad. Unidad y misión forman un binomio inseparable, ya que la Iglesia no existe para sí misma, sino como servidora de la misión que Dios realiza por medio del Hijo y del Espíritu. Con ello no se hacía más que recuperar y reafirmar, como vimos, la motivación y el estímulo del ecumenismo moderno: la Conferencia *misionera* protestante de 1910 en Edimburgo fue el punto de partida de diversas iniciativas y proyectos que se consumarían en la constitución del Consejo Mundial de las Iglesias en 1948 en Ámsterdam. La obligación misionera reclamaba la unidad de las Iglesias: por motivos de eficacia,

por un lado, y por motivos de fidelidad, por otro; la unidad recuperada era el mejor testimonio para contrapesar el anti-testimonio de la división que había acompañado la ingente empresa evangelizadora de la Iglesia moderna.

No obstante, en la segunda mitad del siglo xx la comprensión de la misión experimentó notables desplazamientos a causa de una concepción más amplia de la salvación cristiana. Durante siglos había dominado una idea de la salvación marcadamente espiritual, individual, religiosa. Los aspectos sociales, mundanos, políticos, económicos eran incorporados, pero como expresión del amor cristiano, como ejercicio de beneficencia, como proceso de civilización, más que como elemento constitutivo de la salvación cristiana. La perspectiva, sin embargo, se fue invirtiendo, hasta transformarse notablemente en la década de los sesenta. Esta evolución se produjo con más rapidez y con más fuerza en el ámbito protestante, pero acabó repercutiendo con no menor énfasis entre los católicos. La urgencia de los problemas de que se tomaba conciencia parecía señalar una prioridad ante la que nada podía imponerse. Esta evolución generó tensiones profundas, que no siempre eran reconducidas a un equilibrio armonioso. Vancouver —y tras su estela Basilea— es exponente de esta búsqueda de integración entre un sentido tradicional de la misión y las nuevas perspectivas y sensibilidades. Para comprenderlo mejor conviene lanzar una mirada al transfondo de la problemática.

Las cuestiones seculares y profanas que ocupan todo el espacio de la agenda del mundo iban pasando también a la agenda de la Iglesia, y por ello del esfuerzo ecuménico. La nueva sensibilidad epocal y eclesial lo favorecía. Esa convicción se manifiesta ya con claridad en la Conferencia de la World Students Christian Federation de Estrasburgo en 1960: la pasivi-

dad ante las intervenciones de los grandes teólogos del momento, como Barth, se transformó en aplauso encendido ante el énfasis de Hoekendijk en la llamada que dirige a los cristianos desde el mundo en sus expectativas y necesidades. La III Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias en Nueva Delhi (1961) escuchó la pregunta que lanzaba el grupo europeo: ¿qué otra cosa puede hacer la Iglesia más que reconocer y proclamar lo que Dios está haciendo en el mundo?, ¿no hay que permitir al mundo que aporte su agenda para las Iglesias? En 1963 la Commission for World Mission and Evangelization celebró su asamblea en México, concluyendo que los cristianos deben descubrir que la forma de su obediencia está escrita en lo que Dios ya está haciendo en las estructuras de la vida de la ciudad fuera de la Iglesia. La IV Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, en Uppsala, confirmó y ratificó esta orientación: el mundo, más que la Iglesia, es el lugar en que se produce de modo continuo el encuentro entre Dios y la humanidad; el objetivo, por tanto, no es conseguir que los hombres salgan del mundo para entrar en la Iglesia, sino que la Iglesia celebre en el mundo las novedades que el Espíritu va haciendo surgir. Bangkok (1973), Asamblea de la Comisión para Misión y Evangelización, estuvo dedicada al tema «La salvación hoy» desde la misma convicción, expresada con nitidez por el grupo canadiense: ¿no es la Iglesia demasiado arrogante si piensa que es ella la que aporta la salvación al hombre?, ¿no ha de justificarse ella misma a través de la participación en la salvación mesiánica que hace su presencia en las estructuras del mundo?, ¿no acabará siendo, en caso contrario, irrelevante?

El aliento antieclesial que se manifiesta en tales juicios irá siendo suavizado y matizado. Si la mencionada actitud se hubiera mantenido en su lógica radical, habría desembocado en

el absurdo: se acabaría haciendo imposible tanto la misión como la misma Iglesia. Para que haya misión debe haber un espacio y una distancia que dé sentido al envío. Y para que esa misión comporte un elemento de novedad o de diferencia deberá ser entendida y ejercida en categorías eclesiales. La Iglesia, por tanto, deberá ser comprendida como una elipse con dos focos: a) la fuente de su vida se encuentra en el culto y en la oración que mantienen su vinculación con el Dios Trinidad, y b) la Iglesia debe comprometerse con un testimonio en el mundo y en el seno de la sociedad.

Los encuentros y asambleas convocados por el Consejo Mundial de Iglesias fueron testigos de esta evolución. En Nairobi (1975) se reafirmó la permanente validez de la Iglesia: la agenda de la asamblea era aportada por la Iglesia más que por el mundo. La Iglesia era criticada, pero no en un tono tan acerbo como en Uppsala: el mensaje final adoptó la forma de oración por las Iglesias, a fin de que su purificación las convirtiera en signos más transparentes para el mundo. En la Asamblea de la Comisión para la Misión y la Evangelización de Melbourne (1980) la Iglesia fue rehabilitada como instrumento de misión, como sacramento del Reino (si bien los ortodoxos protestaron por la excesiva separación entre Iglesia y Reino). En 1982 se publicó un significativo documento, *Mission and Evangelism*, que trataba de ofrecer una reflexión integradora entre tensiones tan fuertes, reafirmando la centralidad de la Iglesia en el designio de Dios y el carácter indispensable, de la unidad de las Iglesias. Esta doble coordenada se mantendrá con fuerza en el futuro. La asamblea de Vancouver asumirá este consenso sobre la importancia central de la Iglesia en la misión.

En este horizonte se sitúa el desarrollo de Basilea, si bien la presencia de católicos y ortodoxos provocó que se tuvieran

más en cuenta las exigencias eclesiológicas. El punto de partida es el análisis de la situación de injusticia y de violencia que hay en el mundo, para detectar sus causas y sugerir pistas de solución. Asimismo, se insiste en la responsabilidad de las Iglesias ante las situaciones negativas que se han producido en la historia. Pero todo ello es situado en el marco de una lectura teológica en la que se da primacía al designio salvífico de Dios y se recoge el papel de la Iglesia. Por ello se recalca la importancia de la unidad, sentida como necesidad desde la separación actual.

El n. 30 del Documento final señala que todos los cristianos tienen mucho en común, pero que aún están separados, por lo que se debe avanzar hacia «la plena comunión». No es suficiente por ello una simple federación de Iglesias que garantice una convivencia pacífica y contribuya al testimonio común. Se debe avanzar hacia «una comunión en la que las diferentes tradiciones ya no constituirán motivos de separación sino de enriquecimiento mutuo». Más aún: es el testimonio común el que hace sentir con más agudeza lo que aún falta para la comunión plena: «En nuestra búsqueda y acción comunes a favor de la justicia, de la paz y de la integridad de la creación la separación de las Iglesias se hace más particularmente dolorosa en la Mesa del Señor, pues es ahí donde recibimos y festejamos la Nueva Alianza que es también alianza a favor de la justicia, de la paz y de la salvaguarda de la creación... De este modo la Eucaristía, que aquí en Basilea celebramos por separado, nos impulsa a buscar la unidad de la Iglesia y de la humanidad...» (n. 40).

La *Charta Oecumenica* es expresión clara de esta armonía y equilibrio. El capítulo I se titula «Creemos en la Iglesia una, santa, católica y apostólica». Tras una referencia al Evangelio, a

la Sagrada Escritura y al símbolo niceno-constantinopolitano (381), proclama como tarea ineludible hacer visible esa unidad. Existen, ciertamente, diferencias esenciales en el plano de la fe: concepciones diferentes a propósito de la Iglesia y de su unidad, de los sacramentos y de los ministerios. Pero no es legítima la resignación. Por fidelidad a Jesucristo se deben superar los problemas y obstáculos que aún dividen a las Iglesias. El capítulo II ratifica la misma exigencia bajo el título «En camino hacia la unidad visible de las Iglesias en Europa»: es la misión, es decir, el anuncio en común del Evangelio, lo que obliga a todo el Pueblo de Dios a intercambiar experiencias en el campo de la pastoral y de la catequesis y a realizar iniciativas evangelizadoras compartidas.

5. EN EUROPA Y DESDE EUROPA

La prehistoria de la Asamblea de Basilea, como hemos señalado, explica la importancia y la centralidad de los temas elegidos, el método adoptado y la amplitud del texto. Las inquietudes y las perspectivas allí condensadas se mantendrán en el futuro (justicia, paz, salvaguarda de la creación). Pero se irán manifestando con más fuerza otros aspectos (presentes desde un principio), especialmente uno de ellos que perfila y precisa el escenario de la misión: Europa. Son Iglesias europeas las que se reúnen, y por ello Europa debe ser reconocida y asumida como plataforma de la propia perspectiva misionera. En la valoración de la situación del continente europeo se percibe una evolución, marcada por un doble factor; que irá precisando el planteamiento heredado de Basilea: la desaparición del muro entre los dos regímenes políticos del Este y del Oeste; la percepción de un espacio público secularizado en el que debe ofrecerse un testimonio evangelizador:

El Documento de Basilea afronta el tema de Europa una vez que ha ofrecido su análisis sobre la realidad y desplegado las coordenadas teológicas de su valoración. Expresa su deseo de contribuir al esfuerzo que conduce «hacia la Europa del mañana» (tal es el título del capítulo). Pero, advierte, sólo se puede lanzar la mirada hacia el futuro después de haber realizado una consideración sobre el pasado. En la historia de Europa hay que reconocer grandes realizaciones (en el campo de la cultura y de la ciencia, en el desarrollo de valores humanos fundamentales, en la experiencia espiritual), pero igualmente una violencia endémica que, desde su propio ámbito, se ha extendido a otros lugares. «Para muchos pueblos de la Tierra esta parte relativamente pequeña del mundo que llamamos “Europa” no es sinónimo de búsqueda de la dignidad humana, de la libertad o de la justicia social, sino de expansión colonial, racismo, discriminación, explotación económica, dominación cultural e irresponsabilidad ecológica» (n. 46). Los cristianos no pueden eludir su responsabilidad. Muchas guerras fueron guerras de religión, y muchas personas sufrieron tortura o muerte a causa de sus creencias. A causa de las guerras recientes, Europa se ha convertido en una casa dividida (n. 48).

No obstante, reconoce desarrollos de trascendental importancia: la transformación de las relaciones entre ambos bloques en el seno de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa; el proceso de integración de Europa occidental; las reformas democráticas en la Unión Soviética y en otros países de Europa del Este. Simultáneamente se expresa la solidaridad con los grupos nacionales y minorías que no ven plenamente reconocidos sus derechos.

Esta situación llama a las Iglesias a superar las divisiones que atraviesan el continente. La distensión y la reconciliación

en el suelo europeo constituye una tarea para los cristianos, apoyando todos los pasos que curen las divisiones: exigir el desarme que haga posible la superación de la «guerra fría», generar confianza y un clima de seguridad, fomentar el diálogo, especialmente a partir de la «sociedad civil», facilitar la participación de quienes se sienten excluidos...

La situación desde la que hablaba Basilea quedó inmediatamente desbordada por la evolución de los acontecimientos. El muro de Berlín fue destruido, y a partir de ese momento se hundió el régimen comunista. Parecía llegado el momento de una reconciliación tan hondamente sentida. La euforia de los primeros momentos, sin embargo, dio paso a una realidad que parecía decepcionante. De modo especial en Yugoslavia se generó un dinamismo de enfrentamientos que volvía a poner en peligro la paz en Europa. Las reivindicaciones nacionalistas escondían gérmenes de estallidos imprevisibles. La situación social y económica de aquellos países requería intervenciones rápidas para luchar contra la pobreza y el abatimiento de poblaciones que esperaban un futuro mejor.

Esta rápida evolución tuvo repercusiones en el ámbito eclesial y ecuménico. Las Iglesias fueron culpadas de gran parte de los sentimientos nacionalistas que originaban y mantenían el conflicto armado. A ello hay que añadir las tensiones internas a las Iglesias cristianas de la parte oriental de Europa y su repercusión en las relaciones con la parte occidental. La presencia de los uniatas era vista como un fantasma y un peligro para las Iglesias ortodoxas. El clima se seguiría caldeando por la denuncia del proselitismo que los orientales percibían en los «misioneros» procedentes de Occidente.

Por ello no resultaba fácil sacar adelante el compromiso asumido por Basilea de continuar el itinerario ecuménico a través de asambleas generales. A ello contribuyó una cierta reticencia por parte católica. El Sínodo para Europa, convocado por Juan Pablo II y celebrado en 1991 para examinar la situación de la Iglesia en Europa después de la caída del comunismo, se mostró un tanto indiferente ante la Asamblea de Basilea. El documento del Sínodo pide que no se oculten las diferencias en el campo ético y antropológico de las Iglesias a la hora de afrontar los problemas de la justicia, de la paz y de la ecología.

Las Iglesias organizadoras, no obstante, siguieron realizando reuniones para perfilar el tema del diálogo para la próxima Asamblea. En el encuentro celebrado por la KEK y las CC.EE. en Santiago de Compostela surgieron dos temas de hondo calado y de profunda actualidad: la solidaridad que venía exigida por la crudeza de la guerra en la ex Yugoslavia ante la indiferencia de muchos países, y la evangelización de y en Europa debido a la creciente secularización (que debía ser llevada adelante en común para que fuera creíble y eficaz); asimismo, se fue hablando mucho de «Europa como casa común», tema presente ya en Basilea y en el mismo Sínodo para Europa. Este tema, sin embargo, suscitaba lecturas diversas: para unos se trataba de afrontar la cuestión de la identidad de Europa y de sus raíces cristianas; para otros, por el contrario, era ante todo la superación de un localismo que cerrara los oídos europeos a los gritos de auxilio procedentes de otras partes del mundo. En medio de los debates iba adquiriendo cada vez más consistencia el doble aspecto que señalábamos más arriba: la evangelización de Europa y en Europa como afirmación del protagonismo cristiano en el proceso de una integración europea que superara las

divisiones, las diferencias y la violencia. Hacía falta una mayor precisión del escenario de la misión (sin que ello significara desconectarse del horizonte más amplio desplegado en Basilea).

El lema elegido, «Reconciliación: don de Dios y fuente de vida nueva», para la Asamblea de Graz se sitúa en la lógica de Basilea. Así se recoge en el n. 8 del Documento final: «Europa se encuentra confrontada con un conjunto de problemas interdependientes que ponen en peligro la supervivencia de la humanidad». Por ello se produce esta Asamblea con la esperanza de hacer avanzar la unidad de la Iglesia y de la humanidad. La alegría de una unidad creciente en el movimiento ecuménico es valorada como una vía hacia la reconciliación más amplia y profunda. La tarea de servir a la reconciliación de los pueblos y las naciones interpela a su vez a las propias Iglesias para superar las divisiones y enemistades que siguen provocando conflictos y que impiden hacer visible el don de la reconciliación.

En Graz también resonaron voces para que el proyecto ecuménico no se desviara de su camino, es decir, para que no se redujera a su dimensión ético-social. Se señaló con claridad que, en medio de un creciente indiferentismo y secularización, había que dar testimonio de los valores de la fe y de la vida que impregnan el mensaje cristiano. Chiara Lubich habló de la necesidad de una espiritualidad ecuménica, expresión que fue acogida por otras intervenciones. El patriarca Karekin I destacó el nivel antropológico de la reconciliación: restablecer la vida humana en su verdadera naturaleza, en su razón de ser: imagen de Dios, que se despliega existiendo en Cristo. Sólo desde la realidad de ser transformados en nuevas criaturas se puede testimoniar el mensaje de la reconciliación. La reconciliación es responder por el amor al Dios del amor; que se ex-

pande en el amor de unos por otros. Sólo desde esta convicción se puede recuperar lo genuino de la propia identidad. Se debe, por tanto, eliminar la sensación de que si no hablamos el lenguaje del mundo nadie nos escuchará. Los cristianos no pueden mejorar la calidad de vida del mundo moderno más que desde la transformación interior; para ofrecer una alternativa a un Occidente fuertemente tentado por los valores materialistas y la sociedad de consumo.

Esta apertura se hará más explícita aún en la Asamblea de Sibiu, que adoptó como lema «La luz de Cristo ilumina a todos. Esperanza de renovación y de unidad en Europa». Es significativa ante todo la mención expresamente cristológica como aportación a la unificación de Europa. Esta vinculación se hacía simbólicamente presente en la elección de Sibiu como sede de la III Asamblea, pues en cierto modo condensaba lo que eran las coordenadas del esfuerzo ecuménico y de la misión eclesial: a) es una ciudad de mayoría ortodoxa tras el ambiente protestante de Basilea o el católico de Graz; así se indicaba que Europa podía y debía respirar con dos pulmones; b) forma parte de un país que recientemente había salido del sistema comunista y que acababa de ingresar en la Unión Europea; c) aun con mayoría ortodoxa hay una presencia significativa de católicos, greco-católicos, anglicanos, reformados; d) es capital europea de la cultura junto con Luxemburgo; e) ha sido una encrucijada de la historia europea, ya que conserva con claridad las raíces germanas. En miniatura, Sibiu despliega para las Iglesias el itinerario para superar las divisiones religiosas, las diferencias políticas, los restos de la propaganda atea, las desigualdades económicas... En Sibiu, y en el centro del escenario europeo, se trata de subrayar el papel del Evangelio de Cristo en la Europa actual. Y por ello

se plantea como objetivo primero descubrir en el Cristo crucificado y resucitado una nueva luz que guíe a los cristianos a lo largo de la senda de reconciliación en Europa. De este modo se retoma el tema central de Graz (sin que desaparezca el que quedó abierto en Basilea).

Así lo señalan Aldo Giordano y Colin Williams desde los estadios preparatorios: se debe redescubrir y profundizar la identidad cristiana y eclesial en orden a equiparnos a nosotros mismos con un diálogo más sincero y auténtico con la cultura actual. Así será posible responder a las cuestiones profundas que nuestra sociedad tiene que plantearnos sobre las cosas del espíritu, la búsqueda de significado en la vida, las expectativas de hombres y mujeres de hoy, y especialmente las expectativas de las generaciones más jóvenes. Desde la experiencia cristiana genuina se podrá desplegar la atención y el compromiso respecto a las cuestiones comunes a las que se enfrenta nuestra generación: libertad religiosa, emigración, paz y solidaridad; avanzar en el encuentro y diálogo entre las religiones presentes en el continente; arrojar luz sobre el proceso de unificación europea, ya que Europa tiene unas fronteras más amplias que las de la Unión Europea; acentuar la responsabilidad de Europa hacia otros continentes... Estas son las cuestiones recogidas en la *Charta Oecumenica*, fruto de las Asambleas de Basilea y Graz, y que vuelven a estar en Sibiu a la luz de la evolución de las circunstancias.

La III Asamblea se sitúa, por tanto, de modo consciente en el escenario europeo porque es el ámbito de su misión, y lo hace con la disposición de colaborar con todos los agentes y organizaciones sociales. Ya en diciembre de 2006 se había realizado en Bruselas un encuentro entre responsables de las Iglesias y de 28 países de toda Europa. La invitación había

sido cursada por la Comisión «Iglesia y Sociedad» de las Iglesias europeas y patrocinadas por la Comisión «Cultura y Educación» de los organismos políticos europeos. La motivación era el inminente aniversario del medio siglo de existencia del Tratado de Roma, así como la realización de la Asamblea Ecu­mé­ni­ca. Con tal ocasión se dirigió una carta abierta a los dirigentes políticos europeos por parte de los responsables eclesiales. Ello se hacía desde la convicción de que la herencia espiritual del cristianismo constituye una fuente de inspiración y de enriquecimiento para Europa. La religión es un factor vivo y constructivo de la esfera social, de modo que la revelación del Dios cristiano puede ser un protagonista activo en el proyecto europeo. De esa herencia habían ido surgiendo una serie de valores que habían sostenido el proceso de integración político: la dignidad de la persona humana, la defensa de sus derechos inalienables, el sistema democrático de convivencia, la primacía del derecho sobre la arbitrariedad, la necesidad de reconciliación y solidaridad... Ahí se encuentran los pilares fundamentales y las piedras angulares del edificio europeo. Los desafíos y las encrucijadas siguen abriéndose ante el futuro de Europa. En la defensa de la herencia común y en la creatividad necesaria para el porvenir las Iglesias se muestran dispuestas a aportar su colaboración y su esfuerzo.

Las intervenciones que tuvieron lugar en Sibiu expresaron de modo rotundo la misma convicción. Las Iglesias, que se reconocen protagonistas de la historia y de la identidad europea, no pueden renunciar a la responsabilidad que les corresponde en el actual devenir de Europa, pues no les resulta ajeno o extraño. De este modo las Iglesias expresan con claridad que Europa es tarea y vocación de las Iglesias.

Y no con la intención de reclamar privilegios, sino con la disponibilidad de quien se sabe enviado a servir como portador de la luz de Cristo.

Desde ángulos diversos se desarrolla esta idea. El cardenal Kasper recordó que sin la luz de Cristo y sin la aportación eclesial sería incomprendible la identidad de Europa, pues fue esa luz la que unió a Europa y la hizo grande: Martín y Benito, Cirilo y Metodio son figuras señeras en ese proceso de unificación; igualmente, toda la variedad de reformadores, Juan Sebastián Bach o D. Bonhoeffer han ido marcando el paisaje exterior e interior de Europa y de los europeos. No se puede ocultar que las divisiones entre cristianos han sido responsables de violencias y de guerras, pero tampoco que la fe ha ido acompañando y sosteniendo lo más granado y fecundo del espíritu europeo, también en todas las innovaciones del mundo moderno. El obispo luterano Huber recordó que de la Reforma proceden gran parte de los impulsos de la Ilustración y de la benéfica diferenciación entre confesión religiosa y derechos ciudadanos, por lo que está legitimada para dirigir su palabra crítica y su interpelación a la civilización europea actual en la medida en que corra el riesgo de pervertir la libertad en banalidad y en frivolidad. Precisamente porque el cristianismo no puede ser considerado simplistamente como una fuerza de oposición a la novedad moderna, es por lo que el tesoro de la espiritualidad cristiana puede servir de contrapeso al materialismo dominante y al predominio que pretende la economía sobre el conjunto de las dimensiones de la vida social y cultural. La renovación de la espiritualidad cristiana, que debe alimentarse de la tradición pero revitalizarse desde el presente, puede ser la luz de Cristo la que haga bri-

llar el testimonio común de las Iglesias, como servicio a la autocomprensión de la modernidad europea, que actualmente se encuentra desafiada desde tantos frentes.

La voz de los políticos reflejó resonancias en este sentido. J. M. Barroso, presidente de la Comisión Europea, recordó la afirmación de Paul Valéry: el espíritu europeo es el resultado de la triple herencia de Atenas, Roma y Jerusalén, es decir, de la filosofía, del derecho y de la religión. Reconoce incluso que en la historia de esta civilización el cristianismo, en sus diversas confesiones y manifestaciones, ha sido fuerza unificadora capaz de integrar las contribuciones de los pueblos celtas, germánicos, eslavos e incluso de la misma cultura islámica. Ese proceso ha hecho brotar una concepción humanística capaz de «inventar» unos valores que deben seguir siendo defendidos: libertad de expresión, libertad de religión, libertad de creación. El papel de la religión en la vida pública debe ser reconocido y recogido no sólo porque es un componente de la sociedad, sino porque puede enriquecer el debate ético. Esta aportación, y concretamente el movimiento ecuménico, es puesta de relieve precisamente ante los interrogantes que se levantan en Europa: si nuestra sociedad es multi-cultural, multi-étnica, multi-religiosa, se requiere un esfuerzo enorme de integración, de diálogo y de acogida. En este punto es mencionado expresamente el ejemplo ecuménico: desde la orilla política se recoge la categoría «diversidad reconciliada»; los grupos religiosos deben seguir reflexionando sobre las modalidades de comunicación en su propio ámbito para que de este modo puedan abrirse al diálogo con las otras creencias, religiones e ideologías.

6. EL DIÁLOGO DE LA CARIDAD SE HACE TESTIMONIO DE LA CARIDAD

El proceso de estas Asambleas no se centra directamente en las cuestiones doctrinales debatidas entre las Iglesias. Esta afirmación, sin embargo, no debe ser absolutizada. Una cosa es que el ecumenismo tenga dimensiones diversas y otra cosa es que todas ellas son fragmentos que pueden separarse o yuxtaponerse a voluntad. Sería una comprensión abstracta y teórica no sólo del ecumenismo, sino también de la doctrina y de la vida eclesial. No olvidemos que el ecumenismo es tarea de todo el Pueblo de Dios, y por ello este tipo de Asambleas deben ser valoradas en toda su plenitud precisamente porque tratan de integrar la diversidad de aspectos que hemos ido señalando. Así, la misión de la Iglesia vivirá de la lógica de la misión de Dios.

La luz de Cristo brilla especialmente en la misión de la Iglesia y en el testimonio de los cristianos. Por eso el diálogo de la caridad que es el compromiso ecuménico no puede dejar de expresarse como testimonio de esa misma caridad en el mundo y ante el mundo. El patriarca ecuménico de Constantinopla Atenágoras I propuso iniciar el encuentro entre católicos y ortodoxos como «diálogo de la caridad» conforme a la invitación que dirige el diácono en la liturgia bizantina: «Amémonos los unos a los otros, a fin de que profesemos nuestra fe en la unidad del Espíritu». UR 5 afirmó de modo categórico: «No se da verdadero ecumenismo sin una conversión interior; porque el deseo de la unidad nace y madura en la renovación de la mente, en la propia abnegación y en el pleno ejercicio de la caridad». En el encuentro de Pablo VI con Atenágoras en Jerusalén el 6 de enero de 1964 insistía: «Lo

que puede y debe progresar desde ahora es la caridad fraterna, ingeniosa para descubrir nuevos modos de manifestarse».

La víspera de la apertura de la Asamblea de Graz dijo Juan Pablo II que «tiende a recomponer el diálogo de la caridad, el único capaz de promover también el diálogo ecuménico». El diálogo de la caridad, precisamente por ser entre cristianos y por vivir del amor del Dios Trinidad, debe hacerse testimonio de fraternidad y de solidaridad. Ya el Grupo Mixto de trabajo creado entre el Consejo Mundial de las Iglesias y la Iglesia católica había elaborado un documento sobre «Testimonio común y proselitismo» (1970), y posteriormente «Testimonio común» (1980). Este testimonio debe realizarse dentro de la óptica del Dios creador y redentor; no puede reducirse al plano individual o intraeclesial, por lo que es comprensible que Basilea planteara como su objetivo principal que las Iglesias cristianas estudiaran los grandes temas que aquejan a la humanidad y que tomase postura ante ellos: «La crisis mundial exige una respuesta cualificada y activa fundada en la fe cristiana». La respuesta se debe producir fundamentalmente en tres campos que se mantendrán a lo largo de las tres Asambleas. El testimonio cristiano debe realizarse a la altura de la propia época histórica, que es sustancialmente distinta de épocas anteriores por lo que se refiere a la experiencia de irredención, a las manifestaciones del pecado y a las responsabilidades estructurales que las provocan. Por eso hay que identificar las raíces y manifestaciones de la crisis de la época.

La crisis ecológica que afecta a la humanidad debe ser una interpelación para la conversión y para el compromiso cristiano. El cambio climático global representa seguramente la mayor amenaza para el presente y, más aún, para las generaciones futuras. Tiene tres dimensiones que deben ser valoradas:

es universal, pero afecta sobre todo y más negativamente a los más pobres; es intergeneracional, porque futuras generaciones deberán pagar las consecuencias de nuestro estilo de vida; tiene un efecto destructivo sobre el orden de la creación porque representa el cambio más profundo de la biosfera producido por el hombre en la historia. Es un signo de los tiempos que debe ser interpretado cristianamente para escuchar al Cristo que nos sale al encuentro en medio de la creación sufrida. Por ello las Iglesias tienen que proponerse como objetivo prioritario estilos de vida responsables y sostenibles. No son suficientes declaraciones retóricas y cargadas de buena intención. Ha de elaborarse una «cultura ecológica» basada en valores cristianos, porque un estilo de vida implica valores, hábitos, relaciones personales. Es una cuestión de fe y de espiritualidad: amar la vida como don de Dios, respetar la creación como hogar de la familia humana. Por eso el cristiano debe renunciar a la explotación incontrolada, debe liberarse de la esclavitud del consumo, debe evitar que las tecnologías alteren el ecosistema, debe integrar el progreso en una visión más amplia de la realidad, debe oponerse a todo sistema de producción que destruya la diversidad de las especies, debe ser consciente de que la escasez de recursos naturales (como el agua) pueden generar enfrentamientos y hasta guerras... En Sibiu se propuso de modo concreto que entre el 1 de septiembre y el 4 de octubre se establezcan momentos de oración a favor de la protección de la creación y de la promoción de estilos de vida sostenibles que inviertan el cambio climático.

La justicia social es otra de las manifestaciones del mal frente a la cual hay que reaccionar de modos múltiples: proclamando y defendiendo sin equívocos los derechos de la persona humana y del sistema democrático; oponiéndose a toda

forma de discriminación, también en las Iglesias; cooperando en la eliminación de toda forma de violencia, especialmente hacia los niños y las mujeres; expresando de modo claro la solidaridad con todas las víctimas; oponiéndose a los sistemas económicos que provocan los efectos perversos de la globalización; prestando apoyo a los objetivos de desarrollo del milenio proclamados por las Naciones Unidas; promoviendo la igualdad de las mujeres en todos los ámbitos, incluyendo el de la toma de decisiones (aun conservando la distinción de identidad entre varón y mujer); apoyando la condonación de la deuda a nivel internacional; atendiendo a inmigrantes y refugiados; promocionando el comercio justo para beneficiar a los países pobres; apoyando la dedicación del 0,7% del producto social bruto a proyectos de desarrollo...

En la defensa de la paz también se enumeran campos concretos y específicos en los que se puede producir el testimonio cristiano: desarrollar los sistemas de seguridad que eliminen las amenazas bélicas; generar instituciones de diálogo que resuelvan los conflictos entre los países; apoyar y potenciar a las minorías nacionales y a los grupos étnicos para bloquear el recurso a la violencia; favorecer procesos de democratización que garanticen el ejercicio pacífico del poder; contribuir a la reconciliación entre pueblos y culturas; eliminar todo tipo de antisemitismo; favorecer el diálogo con los musulmanes; contribuir a las barreras que separan y pueden llegar a enfrentar al Norte y al Sur, así como al Este y al Oeste...

Estos compromisos se traducen en interpelaciones dirigidas a los responsables de las naciones, especialmente las más ricas y poderosas, para que asuman en sus programas las responsabilidades que son de su competencia: que se preocupen ante todo de la paz en el mundo, que liberen a los pueblos del

mal de la guerra, que no se planteen como objetivo la preparación de banquetes abundantes para los nuevos epulones mientras Lázaro sigue agonizando...

En cuanto europeos, los participantes en las Asambleas Ecuménicas mencionan de modo especial la responsabilidad que corresponde a Europa en estos objetivos. No sólo porque en el pasado Europa ha ejercido como factor de dominio injusto a través de las diversas formas de colonialismo y neocolonialismo. Todavía actualmente es patente un sentimiento de superioridad que contribuye a la separación y a la distancia. La tendencia a levantar imperios en otros continentes y a apropiarse de las riquezas de otros pueblos puede encubrirse ahora bajo forma de neutralidad distante o de observación silenciosa de los dramas que acontecen en otros territorios lejanos. Como cristianos no pueden adoptar una actitud indiferente ante el hecho de que los gobiernos europeos sigan manteniendo relaciones económicas y políticas con países en los que hay personas concretas que sufren injustamente.

La luz de Cristo, hecha brillar por el testimonio y el compromiso de los cristianos, debe ayudar para que Europa asuma actualmente una responsabilidad mundial. La misión de los cristianos en Europa nunca podrá dejar de mirar el horizonte de la misión universal. Y a esa misma mirada debe acostumbrar a los europeos. El mundo del futuro será seguramente menos europeo, pues el dominio de Europa seguirá disminuyendo. Pero ello no debe ser excusa para resignarse a la uniformización o al fatalismo que impone la lógica de la globalización. Europa debe seguir siendo protagonista desde sus logros y también desde sus incertidumbres. Europa ha logrado una etapa amplia de paz en una gran parte

de su territorio. Es un hecho extraordinario en la historia, que lleva consigo un bienestar creciente a nivel colectivo. Esta experiencia, cargada de potencialidades para todos, debe traducirse en responsabilidad.

Europa puede caer en la tentación de la propia seguridad, convirtiendo su bienestar en una fortaleza de la que quedan excluidos todos los demás. Con ello, sin embargo, pervertiría el sentido de la paz: si se levantan muros o se abren abismos de separación pueden resurgir los demonios del pasado. Europa puede caer presa del miedo clausurándose en su egoísmo.

Esta encrucijada es la ocasión para una nueva aportación de Europa al mundo. La historia europea ha estado marcada por una dinámica de extroversión. Y ha de recuperarla una vez que supere el miedo ante la desmesura de los retos y exigencias de la globalización. Ciertamente, los europeos no somos lo que fuimos, domina la sensación de declive, e incluso de vacío y de divisiones. Pero la solución no puede ser someter la política a los dictados del realismo o a la gestión de los recursos financieros, y mucho menos promover la identificación de los enemigos que amenazan desde fuera de las fronteras. Por eso se convierte en misión para los cristianos conseguir que Europa no viva para sí misma, que se preocupe por los otros y que se abra a los otros. Es la mejor garantía de la paz y de la justicia. En este contexto real de nuestro destino es donde la praxis ecuménica se puede convertir en misión evangelizadora, porque busca un equilibrio pacífico entre la unificación homogeneizadora y el particularismo identitario, porque su aspiración es el conocimiento del otro en su diferencia, porque su espiritualidad le reclama la actitud de acogida y de hospitalidad...

7. CONCLUSIÓN: UN AVANCE ENTRE ENCRUCIJADAS

Este modelo de ecumenismo es, sin duda, un logro y un avance, porque se convierte en experiencia concreta para las personas y se abre como responsabilidad global. Es por ello comprensible que haya sido valorado muy positivamente por los responsables del ecumenismo mundial en un momento de encrucijada y de incertidumbre. En Harare tuvo lugar en 1998 la Asamblea General del Consejo Mundial de las Iglesias como celebración del cincuenta aniversario de su fundación. Ya se habían celebrado las dos primeras asambleas europeas, por lo que era lógico que pudieran servir como punto de referencia. En aquel significativo foro se escucharon estas palabras: «El ecumenismo actual está en crisis. Estamos presenciando una notable explosión de ecumenismo popular en diferentes formas y en diversas partes del mundo. Hay un ecumenismo de doble vía, como lo notamos los simples observadores en Harare, como lo habíamos comprobado anteriormente en los encuentros europeos de Basilea y de Graz. Gran parte de nuestros interlocutores están decepcionados con las expresiones institucionales del movimiento ecuménico. La gente, principalmente los jóvenes, no quieren ser prisioneros de estructuras. Quieren ir más allá de los sistemas y de las metodologías, de los procedimientos y de los programas establecidos. Anhelan aires frescos para respirar y espacios más amplios para vivir... Están creando nuevos contextos y oportunidades de acercamiento... Para ellos, a menos que las Iglesias recuperen el movimiento ecuménico y reformen claramente su visión, haciéndolo congruente con la vida de los pueblos, el movimiento ecuménico puede perder su vitalidad y la conciencia de su objetivo».

Las opciones a favor de un compromiso con las causas de la humanidad ha provocado juicios también negativos. Refiriéndose a ellos, el moderador general respondió con nitidez: «No puede haber ningún proyecto auténtico de unidad de la Iglesia que no tome en serio el compromiso de la Iglesia con las luchas del mundo... Este compromiso es intrínseco a la vida de la Iglesia. Aplicar nuestra fe a cuestiones esenciales que se plantean a la humanidad y al mundo de hoy no es una cuestión más de la que, porque les parece bien, pueden ocuparse las Iglesias, sino una cuestión de fidelidad al Evangelio».

Hay que dar la razón a estas palabras. Pero tampoco carecen de razón quienes advierten de los peligros de un «ecumenismo en sentido amplio», de un «ecumenismo secular», de un «postecumenismo». Esa amenaza se hará real cuando la apertura al diálogo con las otras religiones relativice la urgencia del diálogo entre los cristianos, cuando las cuestiones del mundo absorban la especificidad cristiana, cuando la unidad entre las Iglesias pase a segundo plano. Y no se puede negar que en algunas posturas y posiciones puede producirse esa impresión.

El desarrollo de las Asambleas Ecu­mé­ni­cas de Europa, sin embargo, ha mantenido con claridad la identidad del ecumenismo cristiano. El diálogo de la caridad entre Iglesias y confesiones hacía sentir la separación como un profundo dolor, según se muestra en la solicitud constante del reconocimiento recíproco del bautismo y en la reafirmación de la búsqueda de la unidad visible.

Ahora bien, el diálogo de la caridad no puede más que transformarse en *testimonio del amor como misión* propia e irrenunci­able de las Iglesias cristianas. El horizonte teológico del que vivían incorporaba de modo espontáneo y natural el papel y la

presencia de la Iglesia. Desde la *missio Dei* que apunta a la creación entera y a la reconciliación entre personas y pueblos la identidad de la Iglesia no puede ser vista más que como el ejercicio de una misión global y sin fronteras. En el dinamismo de la misión la reconciliación y la unidad de las Iglesias sigue siendo una exigencia y una llamada.

EL ESCEPTICISMO IMPOSIBLE.

REFLEXIONES A PARTIR

DE LA ASAMBLEA DE SIBIU SOBRE

LA NECESIDAD DEL ECUMENISMO

GONZALO TEJERINA ARIAS
Facultad de Teología de Salamanca

Lo que sigue en estas páginas sobre la III Asamblea Ecu­mé­nica de Sibiu, después de alguna consideración de índole per­so­nal sobre la experiencia vivida en la Asamblea, son un par de reflexiones de carácter más teológico, siempre a partir de lo que fue expuesto en el encuentro, sobre la necesidad de proseguir sin desmayo el empeño ecuménico. Estas considera­ciones se sitúan en el nivel de una reflexión fundamental y el hacerlas públicas obedece al deseo de agradecer de esta forma la oportunidad de haber participado en la Asamblea de Sibiu y de contribuir con la pequeñez de estas páginas a la difu­sión de lo que ha sido el encuentro, que en buena medida tendrá fecundidad en cuanto los asistentes a él hagan presen­tes sus valores y sus potencialidades.

Como ya es bien sabido, se trata de la tercera edición de un encuentro que todas las Iglesias de Europa celebran cada diez años y cuya finalidad principal parece ser estrechar lazos de conocimiento y colaboración entre los cristianos de Euro­pa en medio de su desunión y por encima de ella. No obstan­te, la carencia de la unidad que la misma fe reclama, es posi­

ble y necesario que las Iglesias europeas lleven a cabo reflexiones y acciones en común que logren o expresen en la praxis y ante las sociedades de Europa cierta unión, naturalmente sobre la base de lo que de hecho ya une a la diversidad de Iglesias.

I. SENTIMIENTOS EN LA EXPERIENCIA ECUMÉNICA DE SIBIU

Y, de hecho, lo primero que se puede destacar comentando la experiencia personal vivida es la percepción clara de la gran diversidad, la unidad y la división que reflejan los cristianos de Europa cuando se juntan en una asamblea de estas proporciones. Es manifiesta la gran diversidad de sensibilidades espirituales, de tradiciones inspiradoras, de formas litúrgicas, de conceptos teológicos, de preocupaciones sociales y pastorales. Esta pluralidad se ha podido observar en Sibiu de una manera muy clara y poco frecuente por razón de la alta participación de Iglesias europeas y del número también elevado de asistentes, y no cabe duda de que esa diversidad no puede no ser fuente de satisfacción al comprobar cómo el misterio cristiano es capaz de revestirse en formas tan distintas —en algunos casos no tan conocidas— en las que, no obstante, se reconoce lo que uno cree, celebra, piensa y testimonia. La gran pluralidad cristiana en todos los órdenes es causa de alegría cuando en ella se reconoce la fe propia y la de todos encarnada y realizada en tamaña diversidad. Es una constatación grata del potencial encarnatorio de la fe o de su capacidad de alumbrar tantas formas de presencia y realización según las culturas y los dinamismos de la historia humana.

Sin embargo, otra constatación no menos inmediata es la de la desunión grave que impera entre los cristianos. La ausencia de la Eucaristía en el amplio programa de oración y celebración común de cada día —cada Iglesia, por tanto, la celebra por su cuenta en un lugar distinto de la ciudad—, la presencia abundante de presbíteras y obispos de distintas Iglesias, que recuerda constantemente las graves diferencias a propósito del ministerio, la discrepancia doctrinal en puntos sustanciales que en algunos emerge con buenos modos y con toda claridad entre algunas confesiones, la constatación de posturas y decisiones de varias confesiones que suponen acrecentar las serias divergencias doctrinales, la misma ausencia en la Asamblea de alguna Iglesia por razón de sus relaciones poco buenas con otras, son algunos de los hechos que hacen topar de modo muy inmediato con la grave desunión cristiana. En algún momento, la falta de unidad que se constata en elementos sustanciales suscita en el participante la pregunta de si la Asamblea no será una Babel cristiana en la que la diversidad de discursos como expresión natural de la diversidad doctrinal y disciplinar permitirá realmente tejer una verdadera comunicación y alguna acción conjunta; o si la convergencia de discursos y de acciones, que al final se pueda lograr, será verdaderamente valiosa, si tendrá vida y fecundidad dada la desunión de fondo de los creyentes allí presentes.

Así se constituye la mezcla de sentimientos generales que acompañan al participante en la Asamblea: gozo por la diversidad cristiana que expresa y realiza una unidad profunda y verdadera, satisfacción por una pluralidad legítima llena de formas y de fórmulas atractivas, cargadas de vida que resultan estimulantes a quien pertenece a otra tradición formal. Y pesar grande por la desunión constatada con tanta inmediatez.

A ambos sentimientos, sin embargo, se suma la esperanza que la misma Asamblea es capaz de hacer sentir a la vista del factor sin duda más decisivo que es la unidad dada de hecho entre todos los participantes. Esperanza en que con el esfuerzo de tantos, por gracia del Cielo, también merced a encuentros como este por minúscula que sea su aportación a un proceso histórico tan vasto y complejo, la unión de los creyentes en Jesucristo vaya creciendo, siga aumentando por un lado y por otro hacia la unidad de todos que es objeto de fe común en tanto que cristianos. Indudablemente, es esta esperanza sobre la base de la unión existente lo que al final prevalece por encima del pesar por la desunión, aunque sin eliminarlo, y de hecho es la esperanza lo que da origen y sentido a la celebración misma de un encuentro semejante. De esta suerte, la Asamblea de Sibiu constituye sobre todo una experiencia de confianza en la gracia de Dios y en el empeño de las Iglesias.

2. EL DESARROLLO TEMÁTICO DE LA ASAMBLEA. SOBRE EL LUGAR DE LO DOCTRINAL

Como ya es conocido del lector, el lema de esta tercera edición de la Asamblea EcuMénica Europea, sobre el cual girarían sus trabajos, era *La luz de Cristo ilumina a todos*: desarrollado en tres aspectos sucesivos: «La luz de Cristo y la Iglesia. Unidad, espiritualidad y testimonio» (5 de septiembre), «La luz de Cristo y Europa. Europa, religiones y emigración» (6 de septiembre), «La luz de Cristo y el mundo. Creación, justicia y paz» (7 de septiembre). En los días 8 y 9 se desarrollarían tareas complementarias y conclusivas sobre el trabajo realizado en torno a esos tres grandes aspectos. En la última jornada sería aprobado el Mensaje final de la Asamblea, que tras la intro-

ducción correspondiente se vertebró en torno a los tres aspectos que formaban el programa del encuentro.

Sin necesidad de descender al detalle del desarrollo de estos temas generales en la dinámica prevista para la jornada correspondiente, se percibe la seriedad y la actualidad de las tres cuestiones en las que se despliega la afirmación principal de Cristo, luz que a todos ilumina. Se aprecia también el cierto orden interno que siguen los tres temas. Desde la experiencia interna por parte de los creyentes de la luz de Cristo, experiencia eclesial, de índole espiritual y que conlleva un testimonio, sin duda el elemento radical, se pasa a la luz que Cristo debe irradiar en Europa, poniendo la atención en dos aspectos concretos de la actualidad social del viejo continente, la relación del cristianismo con otras religiones y el fenómeno de la emigración, nada ajenos el uno al otro en cuanto el hecho emigratorio es quizá la causa fundamental del encuentro del cristiano europeo con otras tradiciones religiosas, de tal suerte que emigración y diálogo religioso conforman un gran desafío al cristianismo de la vieja Europa. Y, por último, más allá de los confines del continente, la luz de Cristo que se derrama sobre el mundo, de cuya marcha en esta hora histórica se pone la atención en el respeto de la naturaleza que para un cristiano es tutela de la creación y los compromisos concomitantes de construcción de la justicia y la paz.

Como creo se puede apreciar, en el trabajo previsto prevalece la proyección exterior del cristianismo europeo hacia problemas sociales, a los que se dedican dos de los tres días que forman el núcleo de la Asamblea, en los que se abordarán la actitud hacia las realidades externas citadas de la emigración, la relación interreligiosa, la paz, la justicia, la ecología. Sólo en la primera jornada se pone la mirada en el propio

cristianismo para hablar de su unidad bajo la luz de Jesucristo, de la experiencia espiritual como renovación de la vida cristiana bajo el mismo Señor Jesús, para pasar ya en ese mismo día al testimonio sobre Jesucristo como única luz del mundo. Con este mismo orden se elaborará el Mensaje final de la Asamblea, que recoge reflexiones hechas en su desarrollo sobre cada uno de los tres aspectos del programa adjuntando algunas recomendaciones. El Mensaje, entonces, aborda la división cristiana y el camino hacia la unión en el primero de sus tres apartados, el más breve, aunque en él se formulan cuatro de las diez recomendaciones más concretas que presenta el texto.

Es claro, pues, que la opción más decisiva de la Asamblea se refiere al compromiso histórico-social de los cristianos sin llegar a preterir la cuestión grave de su desunión y del camino hacia la unidad necesaria que es abordada al comienzo. Prevalece el propósito de mirar hacia fuera, a las responsabilidades históricas del cristianismo en el momento actual más que hacia su interior; prevalece el deseo de tomar conciencia juntos de nuestros deberes como cristianos en la acción social, lo que sin duda puede alumbrar alguna unidad de acción como tales cristianos. Esta, naturalmente, es una opción legítima que configura a la Asamblea Ecu­ménica de una determinada forma, con su significado y su valor y sus limitaciones inevitables. En efecto, la opción preferente por el estudio de los compromisos externos de la fe parece que ha sido la pauta de la Asamblea en ediciones anteriores, que prestaron, incluso, menor dedicación aún a la división interna de los cristianos, de modo que la temática del primer día del encuentro de Sibiu sobre la unidad de la Iglesia ha tenido pocos precedentes en Asambleas anteriores.

Esto significaría también que en este aspecto del ecumenismo doctrinal y la unión interna de los cristianos el encuentro de 2007 ha significado un paso adelante. Desde el punto de vista del autor de estas páginas, si así han sido las cosas, hay que felicitarse, porque conceder poca atención a la unidad en la fe es una posición negativa que urge dejar atrás. Y en esta perspectiva resulta alentador que el Mensaje final de la Asamblea de Sibiu, que además de resumir el trabajo hecho en ella tiene indudablemente también el carácter de un texto programático para la labor a desempeñar en el futuro, afirme abiertamente en su primer apartado: «Estamos convencidos de que la amplia familia cristiana tiene que tratar cuestiones doctrinales» (1).

La opción de no entrar en el trabajo de la unidad *ad intra* de los cristianos puede obedecer a varias razones, entre las que seguramente destacan dos. La primera estriba en una concepción muy funcional del cristianismo que concede una atención enorme y muy excluyente al abanico de compromisos y de servicios sociales que puede prestar en el seno de las sociedades europeas, hondamente secularizadas, en las que la carta de presentación y de permanencia de la fe consiste justamente en su servicio altruista a las causas que lo requieren.

Con esta visión secular que mantiene vigencia, la convicción de que la unidad en la fe y en las costumbres entre los cristianos no es realmente alcanzable, que después de todo el camino recorrido en el diálogo ecuménico con muy bajos re-

(1) Y en coherencia con esta posición, la segunda recomendación del Mensaje plantea continuar el estudio del mutuo reconocimiento del bautismo, teniendo en cuenta los avances habidos al respecto y sabiendo que esta cuestión está muy ligada al entendimiento de la Eucaristía, el ministerio y la visión de la Iglesia en general.

sultados, a la vista de decisiones que a veces toman las Iglesias que no hacen sino abrir nuevas diferencias, se ve ya con suficiente claridad que es casi imposible la convergencia doctrinal de las confesiones, de modo que a estas alturas lo que procede con realismo es aceptar, al menos por ahora, que el cristianismo sólo existirá en Iglesias separadas que, no obstante, deben trabajar juntas, unidas en lo que puedan, frente a los desafíos históricos del tiempo. Convicciones similares a esta han podido llevar a definir un perfil para las Asambleas Ecu­ménicas en función de la unidad y colaboración de los cristianos europeos en su actuación exterior: Parece que cierto pesimismo sobre las posibilidades de unión real de las Iglesias se hizo muy patente en la anterior Asamblea de Graz, luego de que en la precedente de Basilea campeara un vivo optimismo alentado por acontecimientos históricos tan positivos y esperanzadores como la caída del Muro de Berlín.

Es evidente que razonamientos y estrategias similares a estos, sobre todo el segundo, que llega a presentarse como un cierto programa de lo que ha de ser el ecumenismo en el momento presente, aunque quizá no siempre se dé con la resolución con que acabamos de describirlo, pueden significar la muerte del verdadero ecumenismo en cuanto que dan por irresoluble la división cristiana (2). Además de que ha de conducir por el camino de un probable empobrecimiento progresivo a la cooperación práctica que se quiere

(2) Sobre la naturaleza de la tarea ecuménica, en la tradición católica, y supongo que en otras, sigue perfectamente vigente la definición del n.º 4 del decreto *Unitatis Redintegratio* del Vaticano II: «Por “Movimiento ecuménico” se entienden las actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos».

dejar como objetivo cuasi exclusivo de unidad entre las Iglesias (3), ese abandono resulta inaceptable para el cristianismo que quiere ser fiel al mandato de Jesucristo sobre la unidad de los creyentes (Jn 17, 21), tal como infinitas veces han denunciado quienes trabajan consagrados con fe y en fidelidad al Señor Jesús a la causa ecuménica. Quien renuncia a la unidad de los cristianos en la fe, a su estudio y a su consecución concreta dimitte de un elemento fundamental de la propia identidad cristiana y, por tanto, incurre en una infidelidad o deformación grave.

En cuanto sea cierto que en las fases de preparación de la Asamblea de Sibiu los representantes católicos han insistido mucho en que en los trabajos del encuentro tuviera cabida adecuada la problemática de la unidad visible de las Iglesias, el católico se congratula de ello y da en pensar que esa demanda no es seguramente el menor servicio que desde su tradición y carisma confesional la Iglesia católica ha de prestar al mejor desarrollo de iniciativas como la Asamblea Ecuménica Europea y otras similares. Y, en cualquier caso, como queda dicho, es para alegrarse que, aun dentro de su orientación legítima en pro de una mentalización común sobre los desafíos que el momento histórico plantea a los cristianos de Europa, que es una temática grave que debe ser abordada conjuntamente, la Asamblea de Sibiu haya prestado una atención significativa a la división interna de las Iglesias y su compromiso de superación.

(3) Con todo realismo, la encíclica *Ut unum sint*, de Juan Pablo II, sostenía, n.º 75, que «divergencias doctrinales que permanecen ejercen un influjo negativo y ponen límites incluso a la colaboración», mientras que la comunión de fe ofrece una base sólida para la acción conjunta en el campo social y en el religioso.

Dentro de la dimensión doctrinal, en lo que se refiere a las causas y los factores de la división y a los caminos hacia la unidad, varias han sido las cuestiones concretas planteadas en la Asamblea por parte de intervinientes de diversas confesiones. Así, el asunto tan básico, en el que habría cierta falta de acuerdo, de lo que es el diálogo ecuménico o lo que deben ser sus objetivos; o bien la necesidad y naturaleza del ecumenismo espiritual que se juzga imprescindible en cuanto la mediocridad de los cristianos, su desinterés por la unidad en el Señor Jesús, es un mal radical.

Junto a estas, otras dos cuestiones se han perfilado, sobre todo en la primera jornada. Dos cuestiones en las que queremos centrar la atención en este trabajo, cuestiones de carácter fundamental, como ya dijimos, y referidas a la relación interna de las Iglesias entre sí. La primera, la posición que queda reiterada en la Asamblea de proseguir con denuedo la lucha a favor de la unidad en los que son sus fundamentos doctrinales, en un rechazo firme de toda resignación ante la división de los cristianos. La segunda, quizá algo menos presente en Sibiu, la dependencia que tiene la credibilidad y el futuro del cristianismo de la unidad de los creyentes.

3 EL COMPROMISO ECUMÉNICO EN FAVOR DE LA UNIDAD VISIBLE DE LOS CRISTIANOS ES INDECLINABLE

Sobre esta primera cuestión, el 5 de septiembre, primer día de la Asamblea, el Rvdo. J. A. de Clermont, pastor reformado de Francia, presidente de la Conferencia de Iglesias de Europa, apuntaba de forma clara una primera actitud necesaria, el ver

con mirada sincera la realidad triste de la desunión cristiana. Hace falta valor para mirar a la cara nuestros bloqueos y divisiones, pues no obstante la fe común en Cristo Salvador y a pesar de la legítima diversidad, los cristianos damos demasiados signos de nuestras divisiones (4). El Mensaje final de la Asamblea secundará el requerimiento del Rvdo. Clermont, cuando de forma escueta y sincera afirma: «En Sibiu hemos sentido de nuevo la profunda herida de las divisiones entre nuestras Iglesias».

En el mismo día primero, el cardenal Walter Kasper, presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos de la Iglesia católica, en una de las intervenciones sin duda más importantes de todo el encuentro, interrumpida en varios momentos por largos aplausos, ponía sobre el tapete varias afirmaciones importantes sobre el punto que estamos considerando. Con el rigor teológico, la seriedad de su empeño por la causa ecuménica, la sencillez y sinceridad que le caracterizan, Kasper expresaba un rechazo firme de la resignación ante las divisiones de la Iglesia o del intento de relativizarlas: las divisiones contradicen la voluntad de Cristo y son por tanto un pecado y un fracaso de la misión histórica de la Iglesia. No vale la pena ocultar las heridas, hay que sacarlas a la luz porque sólo así, con la ayuda de Dios, será posible curarlas. La Iglesia católica, a través de la Congregación para

(4) «C'est de courage qu'il nous faut! Le courage de regarder en face nos blocages et nos divisions! Car malgré notre foi commune au Christ sauveur, malgré sa lumière qui brille pour nous, et malgré notre légitime diversité, nous donnons trop de signes de nos divisions.» La Conferencia de Iglesias de Europa (CEE) es una comunidad de 125 Iglesias ortodoxas, protestantes, anglicanas y viejo-católicas y una de las entidades organizadoras de la Asamblea Ecuménica de Sibiu. Todos los textos de la Asamblea citados en este artículo pueden encontrarse en la página web *European Ecumenical Assembly, New Home*.

la Doctrina de la Fe, ha señalado recientemente las diferencias que subsisten, haciendo ver la tarea que queda por delante. Se ha querido así dar testimonio de la Verdad en la convicción de que sólo el diálogo en la verdad y en la claridad puede impulsar hacia delante. Las diferencias, según Kasper, se refieren a la mediación salvífica y a la forma visible de la Iglesia, incluso a la comprensión de la Eucaristía, que por todo esto no celebramos juntos.

El obispo luterano W. Huber, presidente del Consejo de las Iglesias evangélicas de Alemania, en su intervención, posterior a la de Kasper, en la que rechazaría con claridad el documento romano citado por el cardenal en lo referido a su pronunciamiento sobre la no condición eclesial de las comunidades salidas de la Reforma, abundaba por su lado en la relación entre unidad y verdad, afirmando que desde Cristo la unión de los cristianos sólo puede darse en la verdad. La lucha en favor de la unidad en la verdad determina la historia de nuestras Iglesias y ambas cosas deben ser mantenidas: el empeño por la unidad y la lucha a favor de la verdad (5).

(5) «Weil die Einheit der Kirche in Christus als ihrem Herrn gründet, kann es nur eine Einheit in der Wahrheit geben. In dieser Gewissheit ruht unsere ökumenische Spiritualität. Das Ringen um eine Einheit in der Wahrheit bestimmt die Geschichte unserer Kirchen von Anfang an... sind wir verpflichtet, beides ernst zu nehmen: den Auftrag zur Einheit wie das Ringen um Wahrheit.» Huber; sin embargo, expresaría conceptos muy divergentes con la visión católica a propósito de la concepción de la Iglesia, como la idea de que ninguna Iglesia puede pretender reunir en sí todo el haz de colores que irradia la luz de Cristo y ninguna puede tener la pretensión de poseer sola esa luz. En la relación de cuestiones que separan a los cristianos añadiría la divergencia en lo que se entiende por «unión visible» de la Iglesia. Advertimos que la traducción al francés y al inglés del discurso del obispo Huber, que se puede encontrar en la página web citada en la nota anterior, difiere notablemente de texto original alemán y por esas diferencias serias sería deseable o su retirada o su corrección.

Dos días más tarde, Andrea Riccardi, fundador de la Comunidad de San Egidio, citaba la existencia de muchos escépticos a propósito del ecumenismo por diversas razones, para hacer ver a continuación que la unidad es simplemente un mandamiento del Señor (6).

Sin embargo, con estos pronunciamientos en la línea de proseguir sin desmayo la causa ecuménica buscando la unidad en la fe, la Asamblea hace también manifiesta la incertidumbre que a veces envuelve al ecumenismo cuando en algún momento se plantea cuál ha de ser su misma naturaleza. Así ocurre cuando en las sesiones del encuentro, por parte de figuras con alta representación eclesiástica, se pregunta por los supuestos naturales del mismo empeño ecuménico, por ejemplo, el modelo de unidad visible de las Iglesias que se debe buscar (7). El Mensaje final de la Asamblea, tras constatar la herida de la división cristiana, añade que la división atañe también a la comprensión de lo que es la Iglesia y su unidad. Y muy unida a esta, la pregunta que en algún momento se formula sobre cuáles han de ser los márgenes de pluralidad legítima y cuál la base común de unidad necesaria y si esta rela-

(6) Riccardi concluía con un argumento comparativo: «Chi rinuncerebbe al comandamento dell'amore, perché ancora oggi gli uomini si odiano?».

(7) Véanse las últimas afirmaciones del mensaje del 6 de septiembre del pastor Thomas Wipf, de Berna, presidente de la Comunión de Iglesias Protestantes de Europa. *La Charta Oecumenica*, el documento resultante de las anteriores Asambleas Ecuménicas de Basilea y sobre todo la siguiente de Graz, aprobada en 2001 por la Conferencia de Iglesias de Europa (protestante) y el Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (católico) y que ha sugerido el guión para los trabajos de la tercera de la Asamblea de 2007, no dejaba de citar en el n.º 1 que subsisten concepciones diferentes sobre todo a propósito de la Iglesia y de su unidad.

ción entre legitimidad confesional y unidad dogmática está ya dada (8), o sea, si la ya existente es suficiente o hay que buscar algo más.

De este modo, la Asamblea se hace eco de la necesidad de ponernos de acuerdo a propósito de la naturaleza de la causa ecuménica misma, a qué se ha de orientar y qué posibilidades tiene de éxito. El ecumenismo, de esta suerte, parece conducirse a sí mismo a los niveles de una tarea ingente cuando formula la necesidad de poner de acuerdo en aquello sobre lo que los cristianos han de ponerse de acuerdo. Esta situación puede resultar desalentadora al poner de relieve lo mucho que hay que hacer; cuánto los supuestos teóricos del mismo empeño ecuménico parecen en el aire, cuán grande es la lejanía de las Iglesias que ni están de acuerdo en cuánto y en qué habrían de llegar a estar unidas, o sea, en lo que entienden por unidad cristiana.

Si esta es una situación real, si tal cuestionamiento no es retórico o si no peca de extremismo, no se deben ignorar; empero, los muchos progresos que en su historia de un puñado de décadas ha experimentado la unidad de las Iglesias merced al empeño ecuménico. Por lo demás, que en más de un momento o que en algunos frentes sea necesario precisar qué se quiere y qué se ha de buscar, es decir, cuál ha de ser el trabajo en pro de la unión de las Iglesias, el hecho de que sea menester ponerse de acuerdo en lo que es la misma unidad cristiana, esos pasos no se harán sino justamente en el seno de un diálogo ecuménico sobre los fundamentos de la fe, como es la misma naturaleza de la unidad de los cristianos según la voluntad y la oración del Señor Jesús.

(8) Véase el n.º 4 del discurso ya citado del obispo Dr. Wolfgang Huber.

La tarea ecuménica, sin duda, vive de unas convicciones teológicas sobre la unidad como elemento sustancial de la fe, sobre la falta de esa unidad o su insuficiencia y sobre la posibilidad, bajo la acción del Espíritu, de restaurarla superando el pecado de los cristianos —de todos los cristianos— que ha sido y es causa de la ruptura. Pero tales convicciones se alumbran, se purifican, se consolidan en el diálogo doctrinal entre las confesiones alentado por el amor a la unidad, el amor a la salvación de Cristo, al Reino ya inaugurado. Los supuestos teológicos y doctrinales del diálogo ecuménico se han de clarificar también en el diálogo fraterno sobre la identidad cristiana.

Por eso, en sus incertidumbres, el ecumenismo no debe sino ratificarse a sí mismo como empeño absolutamente necesario dentro de su enorme dificultad. El camino ecuménico, decía el cardenal Erdö en el discurso de apertura de la Asamblea, tiene la dureza de la cruz. Pero, con mirada de fe, en la dureza de la cruz hemos de ver alojada la promesa de la luz, el calor y la ternura de la Pascua, o sea, de la unión de los cristianos en la que se ha de hacer viva de una manera nueva la vida del Resucitado. Hay que decir que, no obstante algunos cansancios que pueden resultar muy comprensibles, ante el compromiso ecuménico y ante la meta de la unidad de las Iglesias, el escepticismo tantas veces denunciado es siempre un escepticismo imposible. Imposible desde una fe que quiera ser fiel al Señor; coherente consigo misma y responsable ante la Iglesia y ante el mundo.

La Asamblea de Sibiu ha sacado a la luz algunas incertidumbres de fondo en el actual movimiento ecuménico, pero al hacerlas presentes convoca a su resolución y la Asamblea misma se hace así un acontecimiento eclesial justo y necesario. Quizá en este punto las posibilidades de la Asamblea no

vayan mucho más allá. No cabe esperar que un encuentro de este formato haga aportaciones decisivas a la solución de problemas doctrinales. Las asambleas ecuménicas no son un grupo de estudio, son exactamente asambleas, un foro amplio de encuentro humano y religioso, un ámbito para el conocimiento mutuo, para dar y recoger información sobre estados de la cuestión de algún asunto doctrinal, para la presentación de experiencias, quizá para vislumbrar alguna posible colaboración práctica. El estudio particular de las causas de la división y los modos de superarla requiere otro marco distinto (9), como de hecho se hace a través de comisiones de expertos bilaterales y plurilaterales con un trabajo ímprobo y del mayor mérito y fecundidad para las Iglesias. Sin embargo, dentro de la tarea ecuménica, el acontecimiento que es la Asamblea Europea tiene su sentido y constituye un elemento valioso que no debe renunciar a tocar con alguna amplitud cuestiones doctrinales que por su trascendencia nunca deberían faltar.

4. LA CREDIBILIDAD, EL FUTURO DEL CRISTIANISMO Y LA UNIÓN DE LAS IGLESIAS

Desde la posición de diálogo sincero en busca de la verdad y a partir de la realidad de las cosas, el discurso del cardenal Kasper llamaba a todas las Iglesias europeas a intensificar, sin regatear esfuerzos, la búsqueda de la unidad cristiana apuntando la necesidad de proseguir el debate teológico en los grandes ám-

(9) El cardenal Peter Erdö en el discurso inaugural de la Asamblea, refiriéndose a los problemas teológicos de la unidad cristiana, afirmaba que «naturalmente neanche il nostro incontro presente può avere il compito di risolvere questo problema».

bitos doctrinales en los que según él tiene lugar la división de los creyentes. Pero la reflexión del cardenal añadía otro elemento que viene a acentuar la urgencia del compromiso ecuménico y que se corresponde con la segunda cuestión que abordamos en este estudio. Es el daño grave que los cismas de la Iglesia hacen a la credibilidad del cristianismo. A causa de nuestras divisiones, los cristianos hemos oscurecido la luz de Cristo, hemos hecho a Jesucristo menos creíble. La división cristiana es responsable de las divisiones de Europa y causa de su secularización (10), es responsable de las dudas que muchos tienen frente a la Iglesia o de su cuestionamiento. Ante esta situación, los cristianos no podemos seguir adelante como si nada sucediera. No hay alternativa al ecumenismo. La cuestión de la unidad debe inquietarnos y arder en nosotros. Para el máximo responsable del ecumenismo católico, la culpa está en todos. Debemos pedir perdón a Dios y a los hermanos y no habrá progreso ecuménico sin conversión y penitencia; cada Iglesia debe hacerse disponible a la renovación y a la reforma en sí misma (11).

(10) Este diagnóstico se ha hecho muchas veces. En el volumen publicado en la perspectiva de la Asamblea de Sibiu por el Comité Ecuménico Internacional de Espiritualidad (CEIS) titulado *Spirituality source of reawakening and hope for Europe*, Roma 2007, p. 96, Aldo Giordano, secretario general del Consejo de Conferencias Episcopales Europeas, señalaba cómo la secularización en Europa está en buena parte motivada por la división de los cristianos en cuanto el enfrentamiento entre ellos, hasta las guerras de religión, provocó el alejamiento de la inspiración cristiana por parte de la cultura, buscando explorar las vías de la razón autónoma.

(11) Kasper concluiría afirmando que la luz de Cristo ha unido y ha hecho grande a Europa, que hoy corre el riesgo de olvidar sus ideales de modo banal, en el olvido de Dios, la superficialidad, el individualismo, la falta de disponibilidad para el bien común. Europa necesita hoy una nueva evangelización, necesita, para tener futuro, una visión y un sistema común de valores fundamentales y los cristianos hemos de ser testimonio e instrumento de esta alternativa según el Evangelio.

Después de este pronunciamiento del cardenal Kasper, poco más se oiría en días sucesivos sobre la relación estrecha entre la credibilidad del cristianismo y la unidad de los cristianos, pero en el Mensaje final de la Asamblea, la cuestión era citada al comienzo de lo que el texto consagra al primer tema del encuentro, *La luz de Cristo en la Iglesia*: «El testimonio cristiano de esperanza y de unidad para Europa sólo será creíble si continuamos nuestro trayecto hacia la unidad visible». Un pronunciamiento breve y preciso que hace depender el crédito y la eficacia del anuncio de las Iglesias del hecho de su unidad.

Parece incontestable que en el plano de los principios y las motivaciones del compromiso ecuménico, la relación entre unidad y credibilidad reviste la mayor importancia. Es posible que la concepción de la fe de la tradición católica y el papel que juegan en ella los motivos de credibilidad determine una sensibilidad peculiar frente al daño que infiere al crédito del cristianismo o de la Iglesia la división cristiana. Pero es obvio que no es un asunto que se pueda catalogar como puramente confesional. Tocando la relación entre unidad y credibilidad o su contraria, desunión-des- crédito, de la fe y la Iglesia, la *Charta Oecumenica* de 2001, dentro de su brevedad, sostenía (n.º 3) que factores que están en el origen de la división cristiana como la culpa humana, la falta de amor o la frecuente instrumentalización de la fe y de las Iglesias por parte de intereses políticos han dañado gravemente la credibilidad del testimonio cristiano.

Lo cierto, entonces, es que la desunión hace menos creíble al cristianismo; como muchos autores han señalado desde hace tiempo (12), menos creíble a Jesucristo y el Evangelio, porque,

(12) H. WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, München-Wien-Zürich 1985, 47-48.

como el propio Jesús deja bien claro en la oración al Padre, la unidad de sus discípulos le acredita a él como verdadero salvador y revelador venido de Dios. La unidad es signo que hace creíble al mismo Jesucristo en su verdad personal como salvador; lo que resplandece menos por motivo de la desunión de los creyentes. Vista su efectividad histórica, su *Wirkung-geschichte* en una cristiandad tan dividida, la pretensión de Jesús de ser el salvador como Hijo de Dios enviado por el Padre, su condición de redentor divino, pierde verosimilitud aunque pueda seguir siendo considerado un altísimo exponente de lo humano. Con esto, lógicamente, el descrédito de la pretensión del cristianismo histórico de ser el camino definitivo de reconciliación y de unidad en la verdad y el amor; el camino verdadero de liberación de las divisiones y los enfrentamientos graves que afligen a la humanidad.

Seguramente, especial descrédito padecen las Iglesias. La separación —que no obstante los enormes progresos en este sentido, aún se vive a veces con actitudes muy poco evangélicas— pone en cuestión el anuncio eclesial en cuanto la acogida y la fidelidad al mensaje de Jesucristo, a lo cual llaman las Iglesias, son negadas por estas mismas en su desunión. Documentos oficiales del Magisterio Eclesial Católico han reconocido con claridad esta contradicción penosa de la predicación del Evangelio (13).

(13) Así, la encíclica de 1995 *Ut unum sint*, n.º 98, citando la exhortación de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*, de veinte años antes, n.º 77: «En cuanto evangelizadores, nosotros debemos ofrecer a los fieles de Cristo, no la imagen de hombres divididos y separados por las luchas que no sirven para construir nada... Sí, la suerte de la evangelización está ciertamente vinculada al testimonio de unidad dado por la Iglesia. Dicho esto, queremos subrayar el signo de la unidad entre todos los cristianos, como camino e instrumento de evangelización. La división de los cristianos constituye una situación de hecho grave, que viene a cercenar la obra misma de Cristo».

El anuncio mensaje se hace desde una infidelidad grave a él. Y, al final, puede ser la misma Iglesia quien resulte muy poco creíble como mediación necesaria. Con dificultad puede creerse que la Iglesia sea sacramento de reconciliación, signo efectivo de unidad del género humano, cuando ella padece tan graves fracturas y precisa tantas recomposiciones. Aún donde se dé la fe en Jesucristo como Hijo de Dios, las Iglesias, en efecto, fácilmente pueden ser vistas como una institucionalización humana muy pobre del proyecto salvífico de Jesucristo, una estructura de mediación cargada de contradicciones, y que no merecen ser tomadas tan en serio como ellas mismas dicen a la vista de la realidad de sus divisiones graves, su relativo interés por superarlas o la incapacidad para hacerlo. Evidentemente, aunque no es nuestro tema, la proyección exterior de las Iglesias, la contribución de estas a la unidad de Europa, está hipotecada por la falta de unión suya (14).

Que eminentes autores católicos del ámbito de la Teología Fundamental (H. Fries, P. Knauer, P. Neuer, A. González Montes, etc.), que en el espectro de las especialidades teológicas tiene por temática muy propia la credibilidad de Jesucristo y de la Iglesia, hayan sido destacados ecumenistas se debe justamente a la convicción de que la credibilidad del cristianismo en esta hora pasa por la unión de las confesiones cristianas. Mientras, en la teología protestante, en la cual la cuestión teológico-fundamental de los motivos de credibilidad del anuncio cristiano

(14) En el volumen citado en la nota 6, aparecido poco antes de la Asamblea de 2007, uno de los colaboradores, T. Vetrari, se pregunta —p. 98— con qué títulos los cristianos se acercan a Sibiu para sentar cátedra. Si el objeto es ofrecer una contribución a la unidad del continente, es preciso confesar que no tenemos los papeles en regla para ser considerados maestros creíbles. Asistiremos al espectáculo de Iglesias divididas, maestras de unidad.

tenía escasa tradición, estas han despertado con fuerza en las últimas décadas en varios autores que al mismo tiempo han trabajado con empeño en la causa ecuménica.

Por otro lado, como se ha señalado hace tiempo, hay que tener en cuenta que lo específico de las confesiones cristianas hoy ya no está en el centro de interés de los hombres y a veces ni en el de los mismos cristianos. Ese centro de interés lo ocupan asuntos como las condiciones de posibilidad de la fe, la cuestión de Dios en el seno de la realidad humana en medio del secularismo y la indiferencia religiosa, el lugar del cristianismo en el panorama de las religiones, el sentido y legitimidad de la Iglesia, la contribución del cristianismo a la solución de los males histórico-sociales, a la justicia y la paz y la salvaguarda de la creación, su idea sobre el sentido de la existencia, del mundo y de la historia. Estas cuestiones conciernen a una realidad que no es específicamente confesional, afectan a la sustancia de lo cristiano, desaffan a las bases comunes de las confesiones, bases que dejaron de ser pacíficamente aceptadas en las sociedades occidentales hace ya mucho tiempo.

La cultura y la sociedad del presente no cuestionan las diferencias confesionales ni preguntan por ellas. A las confesiones cristianas hoy se les pregunta por lo que les es común a todas, y entonces no tiene sentido permanecer como portadoras de separación, lo que procede es que sean sujetos de una pluralidad expresiva de una unidad viva en la verdad y en la caridad (15). Globalmente cuestionada, la

(15) H. FRIES: «Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie», en J. B. BAUER (Hrsg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln, 1985, 142-143; Ibídem, «Konfessionen und Ökumene», en F. BÖCKLE - F. X. KAUFMAN K. RAHNER-B. WELTE (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. XXIX, Freiburg im Br., 219.

cristiandad no puede hoy seguir atascada en la discusión sobre lo específico confesional. No es que esto no tenga importancia, es que debe ser armonizado en una unidad suficiente en la verdad de la fe que permita presentarse como Iglesia de Jesucristo única y unida. Las Iglesias han de dar respuesta desde el fundamento común a un reto que afecta justamente a lo que es de todos y al que se ha de responder en comunión, no en una unidad táctica o meramente operativa, sino en la verdadera unidad cristiana (16). De no hacerlo así, será en perjuicio grave de las propias Iglesias y, como decía ya hace muchos años Congar, «iremos hacia una situación en que las tesis confesionales que dieron pábulo a la discusión dejarán de interesar» (17). Ese pronóstico puede estar perfectamente cumplido ya en las sociedades europeas, en las cuales de llegar a formularse la pregunta por la fe cristiana, no se hace interrogando por las razones de la Reforma, la fidelidad del catolicismo o los valores de la ortodoxia. La pregunta que puede brotar hoy en una Europa de secularismo creciente es si en verdad hay un Dios en quien esperar; qué se puede saber de él y si Jesucristo puede ser tomado como revelador definitivo de lo divino.

* * *

(16) «Los problemas comunes de todas las Iglesias frente al mundo secular relativizan en un alto grado las diferencias existentes entre las Iglesias. Precisamente la confrontación de todas ellas con el mundo secular exige que sus problemas internos, en cuanto son causa de separación entre dichas Iglesias, sean conducidos con mayor energía que hasta el presente hacia una solución», H. KÜNG: «¿Vivimos una era posecuménica?», en *Concilium* VI (1970) 2, 5.

(17) Y. CONGAR: «¿Hacen superfluo el ecumenismo los nuevos problemas del mundo secular?», *Concilium* X (1970) 2, 12. Por los mismos

En el encuentro de Sibiu de los cristianos europeos se estableció la relación entre la luz de Cristo y Europa. La luz de Cristo llegará al viejo solar europeo a través de la irradiación que hagan de ella las Iglesias cristianas del continente. Las Iglesias, pues, necesitan superar el claroscuro en el que son y en el que trabajan por motivo de su desunión, a fin de que en verdad reflejen con abundancia la luz del Salvador. Un claroscuro, en efecto, es la realidad eclesial por su falta de unidad, falta que no anula la presencia y la actuación del Salvador a través de ella, pero la ensombrece y hace a la Iglesia ser y aparecer con amplias zonas de tiniebla que cuestionan su condición de testigo convincente de la luz del Salvador y le merman credibilidad a ella y al Salvador mismo.

El ecumenismo es una esperanza fundamental de la Europa de principios del siglo XXI porque es una esperanza fundamental del cristianismo de este tiempo. En cuanto esperanza de los cristianos, el ecumenismo es esperanza de Europa. El viejo continente sigue necesitando las energías espirituales de la fe cristiana que ha sido su ánima, su principio fundamental de vida desde siempre y por esto el ecumenismo que convoca a las confesiones a la conversión y a la reconciliación en la verdad y en la caridad es un principio de esperanza necesario de la Europa de hoy y de mañana.

años, J. Guitton afirmaba que ante la profundidad del ataque del ateísmo a la base común de las confesiones cristianas, estas ven la necesidad de acabar cuanto antes con sus propias divisiones. El ecumenismo ha de hacer que los cristianos dejen la penosa competencia y unan sus esfuerzos para el común objetivo de promover el conocimiento de Dios: J. GUITTON: «Ateísmo y ecumenismo. Reflexiones de tipo general», en G. GIRARDI (Dir.): *El ateísmo contemporáneo*, IV, Madrid 1971, 546-547.

Si el cristianismo europeo —y el de todas las latitudes— quiere estar a la altura de su pretensión y de su promesa de ser la verdad y el amor que salvan al hombre, ha de dejarse purificar por ellas, ha de reconciliarse consigo mismo en el amor que dimana de la verdad o en la verdad que brota del amor. Todas las Iglesias están convocadas por naturaleza, por su misma condición de comunidad de discípulos de Jesucristo, a la conversión, a la reforma de sí mismas hasta alcanzar, bajo la acción del Espíritu, cuya presencia ha sido prometida y no ha de faltar, la unidad, la fraternidad viva de los redimidos.

CUESTIONES ECLESIOLÓGICAS

A LA LUZ DE LA

III ASAMBLEA ECUMÉNICA

FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO
Universidad Pontificia de Salamanca

I. NÚCLEOS ORIENTADORES PARA LA REFLEXIÓN

I.1. Planteamiento de la cuestión

La cuestión de la eclesialidad que las Iglesias reconocen unas respecto de otras es antigua. Tiene preguntas aparentemente sencillas pero de difícil respuesta. Algunas de ellas pueden ser: ¿dónde está la verdadera Iglesia?; ¿quién la ha preservado con pureza?; ¿cuáles son los criterios para reconocer los elementos necesarios para que haya Iglesia de Cristo?; ¿quién los posee en plenitud?; ¿qué pasa cuando un conjunto de cristianos organizados en forma de Iglesia pierde alguno o muchos de esos elementos?

En el caso de los católicos, esta cuestión sufrió un desarrollo importante en el Concilio Vaticano II, donde se dio un paso de gigante al encontrar fórmulas doctrinales que permiten profesar en forma dogmática la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, pero haciéndolo de forma que no se excluyan los elementos de eclesialidad de los otros cristianos, que, por pertenecer a la única Iglesia de Cristo, son los que llaman constantemente a la unidad plena. La seriedad con que

el Concilio Vaticano II se tomó el diálogo ecuménico para buscar la unidad de todos los cristianos fue la que permitió hacer tal evolución doctrinal, de capital importancia.

La cuestión que tratamos fue puesta sobre la palestra de forma polémica en el año 2000 con la publicación de la Declaración de la Congregación para la doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, donde el n. 17 dice que las Iglesias surgidas de la Reforma «no son Iglesias en sentido propio», pues la Iglesia de Cristo existe con plenitud «sólo» en la Iglesia católica (n. 16), y no se puede interpretar que la «subsistencia» que se da en ella se dé también en las otras Iglesias. Fuera de ella existen «sólo» elementos de Iglesia (*sola elementa*) (1).

Estas palabras tuvieron un eco muy grande entre anglicanos y protestantes, y provocaron respuestas fuertes y a veces agresivas, en todo caso, provocadoras de tristeza para los católicos, pues parecía debilitarse el espíritu ecuménico y dialogal del tiempo posconciliar. Sólo dos años después de la *Dominus Iesus* no tenían que enfrentarse a cuestiones sobre esta Declaración cuando se encontraban con las Iglesias protestantes los miembros del Pontificio Consejo para la Unidad, en Roma.

La prensa internacional sorprendió con titulares sensacionalistas en todo el mundo. La Iglesia episcopal San Pedro, de Jacksonville, Florida, afirmaba que el Vaticano ponía en duda la validez de las Iglesias protestantes. Los cardenales Casidy, Martini, O'Connor, etc., matizaron en su momento las palabras de la Declaración, y ya con calma muchos teólogos comenzaron a evaluar de forma

(1) CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Declaración *Dominus Iesus* (6 agosto 2000) nn. 4. 16-17, AAS 92 (2000) 757-758. Texto en español: Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*. *Sobre la unidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, en: *Ecclesia LX*, n. 3.014 (2000) 1416-1426.

más equilibrada las afirmaciones: por ejemplo, el número de invierno de 2001 de la revista *Pro Ecclesia* recogía las ponencias del coloquio celebrado sobre la *Dominus Iesus*. Allí se acusó a la Iglesia católica de contradecirse en sus documentos y de un tono despectivo.

Dominus Iesus tenía como intención principal la cuestión de las afirmaciones sobre el Dios cristiano en problemática confrontación con algunos aspectos de la llamada «teología del pluralismo religioso». Sin embargo, lo que iba a levantar una auténtica tempestad sucedió en el ámbito ecuménico mundial. En la cuarta parte de la Declaración, y en concordancia con la doctrina de la universalidad y definitividad de la Revelación de Dios en Jesucristo, se hace mención a la unicidad de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo. La forma de citar las afirmaciones eclesiológicas que el Concilio dio para la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias cristianas, las expresiones desnudas y sin las matizaciones que hace el mismo Concilio, y la añadidura del problemático «sólo» en la idea de que la Iglesia de Cristo subsiste «sólo» en la Iglesia católica de modo que las comunidades eclesiales de la Reforma «no son propiamente Iglesias» desataron la iras de los protestantes, que se sintieron menospreciados, sobre todo porque parecía que con esas afirmaciones se borraban treinta años de progresos y de acuerdos en materia doctrinal entre las Iglesias (2). Además de

(2) Dada la confusión que la prensa creó en España, una primera reacción con que traté de aclarar las cuestiones en juego fue: F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO: «Una reflexión aclaratoria y explicativa de la *Dominus Iesus*», en: *Ecclesia* 3017 (7 de octubre de 2000) 6-10. Más tarde publiqué un estudio más pormenorizado sobre las cuestiones eclesiológicas y ecuménicas que se veían afectadas, aportando abundante bibliografía: «Aspectos eclesiológicos y ecuménicos de la Declaración *Dominus Iesus*», en: *Relaciones Interconfesionales*, año xxv, n. 60 (2001) 3-18.

la presentación oficial, el cardenal Ratzinger se vio obligado a dar una explicación sobre el Documento y sobre las cuestiones de ecumenismo que él contiene y lo hizo en un periódico alemán: «Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen. Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seine Kritikern», entrevista publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (22 September 2000) 51-52 (3).

El documento causó fuertes reacciones y enturbió las reacciones del Vaticano con las Iglesias de la Reforma durante años, mientras que con los ortodoxos no hubo especial confrontación. No puede negarse su valor y la legitimidad de su intención de fondo, que pone el dedo en la llaga del mayor tema de divergencia doctrinal que hoy nos divide: la eclesiología. El decir abiertamente dónde está la parte enferma es el mejor modo de poner solución para su remedio y curación. Aun así, muchos fueron los que manifestaron que no se acertaba en la forma de decir y de expresar la autoconciencia de la Iglesia católica y la consideración de lo que se reconoce como válido desde el punto de vista eclesiológico en los otros cristianos. La redacción causó más problemas por lo que no decía que por lo que afirmaba, así como la forma poco acertada de decirlo.

El último episodio tuvo lugar este verano pasado de 2007, cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe publicaba una *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (4). Del mismo modo que con la publicación

(3) Puede verse la versión española del original alemán en el especial de ABC, *Alfa y Omega*, 9 (26 octubre de 2000) 14-15.

(4) CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, en: *Ecclesia* LXVII, n. 3371 (2007) 1105-1107.

de la *Dominus Iesus* alzó su voz el entonces prefecto del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, cardenal I. Casidy, diciendo que ellos dirían lo mismo pero de forma distinta, lo ha hecho en este caso el actual prefecto, el cardenal Walter Kasper. Lo hizo en septiembre en la III Asamblea Ecuuménica de Iglesias de Europa, en Sibiu, cuando con sinceridad decía en su discurso:

«En un reciente documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, mi Iglesia, la Iglesia católica, ha expuesto todas las diferencias que desafortunadamente persisten, y de este modo nos ha hecho recordar la tarea que tenemos ante nosotros. Sé que muchos, especialmente muchos hermanos y hermanas evangélicos, se han sentido lastimados por ello. Esto no me deja indiferente, y representa un peso también para mí. Porque el dolor y la pena de mis amigos también son míos. No era nuestra intención menospreciar o lastimar a nadie. Queríamos dar testimonio de la verdad, cosa que esperamos también que hagan las otras Iglesias, y así como otras Iglesias ya lo hacen. Tampoco son de nuestro agrado todas las declaraciones que otras Iglesias hacen, y sobre todo lo que dicen algunas veces de nosotros. Pero, dejemos esto de lado. Un ecumenismo de mimos o de fachada, en el que se desea sólo ser amables los unos con los otros, no nos lleva a realizar progresos; solamente el diálogo en la verdad y la claridad nos puede sostener en el camino hacia delante» (5).

Más tarde, en el último consistorio de cardenales ante el Papa, al final de 2007, W. Kasper afirmó con valentía lo siguiente: «Sólo apoyándonos en la fe común es posible dialogar sobre nuestras diferencias. Y ese diálogo debe realizar-

(5) W. KASPER: «La luz de Cristo y la Iglesia», en: *Vida religiosa* 102, n. 6 (2007) 24-28, la cita en p. 26 (426).

se de un modo claro, pero no polémico. No debemos ofender la sensibilidad de los demás o desacreditarlos; no debemos señalar con el dedo lo que nuestros interlocutores ecuménicos no son y lo que no tienen. Más bien, debemos dar testimonio de la riqueza y de la belleza de nuestra fe de un modo positivo y acogedor. De los demás esperamos la misma actitud» (6).

En la Asamblea Ecuménica de Sibiu, en septiembre pasado, el obispo luterano W. Huber, presidente del Consejo de Iglesias Evangélicas de Alemania, se hacía eco del documento católico del verano al que se ha aludido y afirmaba:

«Nuestra tarea es aspirar a la unidad y exigir la unidad, que es ya una realidad en Cristo. Para ello debemos estar atentos de modo recíproco a cómo cada vez que disputamos sobre la única verdad tratamos de ser fieles a Cristo como el Señor de la Iglesia, su fundamento y fin. Esto sucede en la conciencia de que ninguna comunidad eclesial dispone de su ser Iglesia. Cada Iglesia está impregnada de dos cosas: luz y sombras, justicia y pecado, fidelidad y traición, fe e incredulidad. “Señor, yo creo, pero ayuda mi incredulidad” (Mc 9, 24); este grito de ayuda puede o, mejor, debe ser siempre de nuevo el grito de las Iglesias.

Sólo con esta humildad podemos ponernos la pregunta sobre el «ser propiamente Iglesias». La Iglesia en sentido propio está unida a la confesión de la culpa ante Dios y la espera de su gracia; dicha confesión allana a los hombres el

(6) W. KASPER: *Informe al papa y a los cardenales sobre la situación ecuménica actual*, publicado en español en: *Vida religiosa* 105, n. 1 (2008) 4-11, la cita p.10.

camino hacia la santidad de Dios, y les hace participar en la promesa de reconciliación. En la medida en que nuestras Iglesias oyen la Palabra de Dios, testimonian juntas su misericordia y tratan al prójimo con caridad, ellas son «Iglesias en sentido propio».

Por esta razón, hoy como antes, yo percibo como algo que daña el ecumenismo el hecho de que el concepto de «Iglesias en sentido propio» se haya convertido en manzana de discordia entre las Iglesias. Desde que salió el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 11 de julio de este año, las fórmulas correspondientes a las autoridades de la Iglesia romano-católica no se pueden ya designar como un «prudente semiprincipio abreviado en gran parte admitido», como el cardenal Kasper formuló todavía el 9 de julio de este año en relación con la declaración *Dominus Iesus* del año 2000. Más bien, nosotros necesitamos ahora un nuevo planteamiento. Puesto que no se justifica por sí mismo el hecho de que la caravana ecuménica vaya adelante. Más bien, debemos querer juntos este encuentro; y necesitamos entendernos sobre su dirección. Para ello, ¿no deberíamos confesar con toda humildad que ninguna de nuestras Iglesias por sí sola puede representar el espectro completo de colores en el interior de la luz de Cristo? Nuestros esfuerzos ecuménicos son por ello impulsados a reconocer que ninguna Iglesia sola puede comprender y reflejar la luz de Cristo. Si una Iglesia tiene la pretensión de que solo en ella se actualiza la realidad de Jesucristo y con ello el fundamento de la Iglesia, entonces obstaculiza e impide el brillar mismo en común en la luz de Jesucristo» (7).

(7) W. HUBER: «La luz de Cristo y la Iglesia», en: *Vida religiosa* 102, n. 6 (2007) 21-22.

La cuestión de más calado que nos divide, sobre todo a protestantes y católicos, ha estado presente con viveza en Sibiu, como no podía ser de otro modo. Es claro que el tema que nos ocupa no se refiere a la salvación del individuo, sino a la existencia en la historia de una comunidad visible, la Iglesia Una y Única, querida y fundada por Jesús como «sacramento universal de salvación», en relación con el cual —de modos diversos— se da toda salvación en Cristo. El problema (y el ecumenismo) surge ante la anomalía que supone que «única es la Iglesia fundada por Cristo Señor; aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo» (*Unitatis redintegrati*, I). La teología ecuménica intenta dar razón de la unicidad de la Iglesia y de la existencia de varias comunidades cristianas, institucionalmente separadas entre sí, pero que basan su eclesialidad en la única Iglesia del Señor. ¿Cómo se puede entender esto?

Sin duda, las soluciones a la cuestión de la eclesialidad de las otras Iglesias y comunidades eclesiales dependen de la previa comprensión de la unicidad de la Iglesia. Algunas teorías son, en realidad, la negación del problema, pues convergen en aceptar de modo pacífico la separación institucional y desactivar el movimiento ecuménico, aunque la unidad visible se reconozca conveniente. No son pocas las eclesiologías de las Iglesias reformadas que se satisfacen con la unidad de los cristianos ya dada en la fe en Cristo y en la acción del Espíritu, mientras que la unidad visible de la Iglesia resultaría algo secundario:

- a) Así sucede cuando se entiende que la unidad cristiana es una pura realidad interior de comunión personal, no identificable con una institución visible (E. Brunner).

- b) Cuando se ve la Iglesia como una comunidad pneumática, compatible con la división visible de las instituciones (P. Tillich).
- c) Cuando la Iglesia se hace presente donde y cuando el Espíritu transforma la comunidad reunida aquí y ahora en Iglesia por medio de la Palabra y el sacramento, sin que pueda hablarse de un sujeto permanente en la historia (K. Barth).
- d) Cuando la Iglesia verdadera se considera un reflejo de la Trinidad, y entonces abarca con igual valencia las tres grande tradiciones, católica-ortodoxa-protestante, de modo que esta tripartición es la imagen terrestre del Dios trinitario (E. Jünger).
- e) Cuando se considera que la verdadera Iglesia no podrá existir en alguna realización intrahistórica acabada; ninguna Iglesia, ni todas juntas, pueden reclamar entonces la realización perfecta de la Iglesia de Cristo; todas son espacios en los que la Iglesia se va haciendo por la conversión al Evangelio en la espera de la reunión escatológica perfecta. Es la tesis más difundida en la eclesiología protestante, como vemos en las afirmaciones anteriores del obispo Huber.

Por el contrario, para comprender la unicidad, la teología católica apela a la indefectibilidad de las promesas del Señor. La permanente presencia del Espíritu en los discípulos de Jesús impide pensar que se haya «perdido» la unicidad de la Iglesia entre los avatares de las disensiones humanas. La Iglesia existe hoy en continuidad con su origen como un sujeto histórico, concreto y singular; no dividido ni

fragmentado (8). Es la posición denominada en los ámbitos ecuménicos como «tradicón católica», es decir, la que sostienen las Iglesias ortodoxas y la Iglesia católico-romana. Esta posición católico-ortodoxa coincide en la salvaguarda (trabajosa) de la unicidad de la Iglesia: sólo hay una única Iglesia del Señor. La Iglesia católica entiende que es ella, la católico-romana, la Iglesia de Cristo. Las Iglesias ortodoxas entienden lo mismo de sí mismas. Pero hay una diferencia *decisiva* entre ambas posiciones: esta convicción se comprende en la Iglesia católico-romana de una *manera* que, sin renunciar a ella, da razón de la realidad eclesial de las comunidades separadas (asunto, por lo demás, en el que también se esfuerzan los mejores teólogos ortodoxos). «Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial», dice la encíclica *Ut unum sint*, 13. La cuestión es, en su sencillez, desconcertante. La Iglesia es una y única, pero fuera de ella —a pesar de las separaciones— hay en las comunidades separadas —y mediante ellas— eclesialidad, santidad y testimonio del Señor hasta el derramamiento de la sangre.

1. 2. La terminología del Concilio Vaticano II

Es indudable que, como ya hemos dicho, la *Dominus Iesus* no es el documento magisterial que mejor presenta la doctrina católica al respecto. Por eso, volver a repasar las Actas del Concilio permite aclarar mejor la significación que los Padres conciliares quisieron dar al término «comunidades eclesiales». De paso, se puede responder mejor a las inquietudes de nues-

(8) Cf. JUAN PABLO II: Encíclica *Ut unum sint* (25 de mayo 1995), n. 11.

tros hermanos reformados. En todo caso, la autoridad de la *Dominus Iesus* no es comparable a la del Concilio (9).

En el Vaticano II la fórmula para designar las comunidades cristianas separadas de la Iglesia católica es la de «Iglesias y comunidades eclesiales» (*Ecclesiae et communitates eclesiales*; vid. LG 15, GS 40, OT 16, AG 15, etc.). Se encuentra en varias ocasiones en el decreto *Unitatis redintegratio* (nn. 3, 4, 19, 22). Su desarrollo más completo aparece en el título de su capítulo III: «De Ecclesiis et de Communitatibus eclesialibus a Sede Apostolica Romana seiunctis». Este capítulo se divide en dos secciones. La primera, «De Ecclesiarum Orientalium peculiari consideratione» (UR 14-18), referido a las Iglesias ortodoxas del Oriente. La segunda sección lleva el título: «De Ecclesiis et Communitatibus eclesialibus in Occidente seiunctis» (UR 19): la expresión Iglesia designa aquí a algunas «Iglesias» de Occidente (se refiere a los veterocatólicos), y «comunidades eclesiales» se aplica a las surgidas de la Reforma protestante.

La acuñación de la fórmula contiene la reflexión sobre la *eclesialidad* de los «cuerpos cristianos» realizada por el Concilio. Hasta entonces, para designar en general a los no católicos, los documentos oficiales de la Iglesia católica empleaban otras expresiones como la de *acatólicos*; lo más habitual: disidentes, herejes y cismáticos, cismáticos orientales, «sociedades religiosas», «congregaciones», «comunidades», «disidentes cris-

(9) Para esta sección, cf. el importante y detallado trabajo de RODRÍGUEZ, P. - VILLAR, J. R.: «Las "Iglesias y comunidades eclesiales" separadas de las sede apostólica romana», en: F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (dir.), *40 años del Decreto conciliar Unitatis redintegratio. Evocación histórica y perspectiva de futuro*, en: *Diálogo ecuménico* 124-125 (2004) 537-623. De él tomamos las ideas principales para esta sección. Cf. también WICKS, J.: «La signification des "Communautés ecclésiales" de la Réforme», en: *Irénikon* 74 (2001) 57-66.

tianos», «aquellos fuera del redil de la Iglesia», etc. Se evitaba dotar de carácter eclesial a la denominación. Sin embargo, y significativamente, era constante desde el comienzo del cisma oriental llamar *Iglesias* a las ortodoxas orientales. Es importante la diferencia entre las dos partes de la expresión: «Iglesias» y «comunidades eclesiales». Después del Concilio, se ha mantenido la fórmula en su distinción en todos los documentos de la Iglesia católica. En relación con esa diferencia se preguntaba Gustave Thils apenas concluido el Concilio Vaticano II: «¿Por qué seguir vacilando, por qué no llamar *Iglesias* a todas las comunidades cristianas, a imitación del Consejo Ecuménico de las Iglesias, por ejemplo? Porque tal decisión —respondía el autor— supone toda una eclesiología» (10).

Resume bien el clima reinante en el seno del movimiento ecuménico, y especialmente entre los teólogos católicos implicados en la tarea de la unidad en vísperas del Concilio la siguiente idea: en definitiva, se trataba de reconocer que si, de una parte, en la Iglesia católica se realiza todo lo que el Señor ha querido para su Iglesia, sin embargo, en las demás comunidades hay elementos de esa plenitud, que otorgan un carácter eclesial a esas confesiones.

El tema de la eclesialidad de las comunidades cristianas separadas se encuentra expuesto principalmente en cuatro párrafos del Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 3, y en el conocido pasaje del n. 8 de la constitución dogmática *Lumen gentium*, cuyas tareas redaccionales eran prácticamente simultáneas pero en continua relación (11).

(10) G. THILS: *La Iglesia y las Iglesias*, Madrid 1968, 57.

(11) H. J. URBAN: «Der ekklesiologische Charakter der "kirchlichen Gemeinschaften". Eine Relectüre von *Lumen Gentium*», en: A. KREINER y

El primero de ellos —*n. 3a*— recuerda el drama de las divisiones históricas, y trata de los cristianos separados en su relación con la Iglesia católica. Afirma que los cristianos no católicos, por la fe y el bautismo «están en una cierta comunión, aunque no perfecta», pues justificados «por la fe en el bautismo» se incorporan a Cristo, de manera que los hijos de la Iglesia católica los reconocen como hermanos. Dando un paso más —*n. 3b*—, el Decreto considera las Iglesias y comunidades en las que reciben la fe y el bautismo. Reconoce que «pueden existir fuera de los límites visibles de la Iglesia católica» muchísimos y muy valiosos de aquellos «elementos o bienes», visibles e invisibles, que, tomados en su conjunto, edifican y hacen vivir a la Iglesia.

A continuación el Decreto, en su texto definitivo —*n. 3c*—, afirma que en estas comunidades se realizan no pocas «acciones sagradas de la religión cristiana» y que, sin duda alguna, pueden generar «realmente» la vida de la gracia e introducir en la comunión salvífica. El siguiente pasaje —*n. 3d*— extrae la consecuencia de lo anterior. En efecto, aunque padecen *defecto*, el Espíritu de Cristo se sirve de las Iglesias y comunidades separadas como medios de salvación, cuya fuerza deriva de la plenitud de gracia y de verdad confiada a la Iglesia católica. El párrafo último —*n. 3e*— afirma que los cristianos separados, singularmente o sus Iglesias y comunidades, no poseen la unidad que quiso Cristo para su Iglesia; y añade: «Pues solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de salvación, puede alcanzarse la plenitud total de los medios de salvación».

otros (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. FS für H. Döring*, Paderborn 1993, 291-300.

En la *Lumen Gentium*, en el párrafo definitivo del n. 8, encontramos el verbo que se ha hecho célebre para nuestro tema y que da la clave de la intención conciliar: el «*subsistit in*». Allí se dice que el *misterio de la Iglesia* en cuanto existe, en este mundo, como una comunidad socialmente constituida y ordenada, *subsiste* en la Iglesia católica, aunque fuera de su estructura visible se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad, que impulsan a la unidad católica, pues son dones propios de la única Iglesia de Cristo (12).

Hay que decir que el esquema preparatorio tuvo escasa fortuna en la primera sesión conciliar de 1962. Será sustituido por el llamado «esquema Philips». Llama la atención que tanto el *primer* esquema Philips de 1962 como sus versiones posteriores, y otros esquemas aparecidos entre diciembre de 1962 y febrero de 1963 (alemán, chileno, italiano, francés), mantenían la explícita *identidad* (el famoso «*est*») entre la única Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, y a continuación aludían, sin mayor problema, a los *elementa ecclesiae* que permanecen fuera de ella. En la revisión del esquema, el n. 7 pasa a ser n. 8 con el título: «De Ecclesia visibili simul et spirituali». Los «elementos de santificación» son ahora también «de verdad», que «como dones propios de la Iglesia de Cristo» no sólo «pueden encontrarse» en las comunidades separadas sino que, de hecho, «se encuentran (*inveniuntur*)». Pero sobre todo se da un paso trascendental en la historia del Concilio. Se abordará la necesidad de compaginar redaccionalmente la afirmación de la identidad («*est*») entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católi-

(12) F. A. SULLIVAN: «El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no “que ella es”, sino que ella “subsiste en” la Iglesia católica Romana», en: R. LATOURELLE (dir.): *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 607-616.

ca con el reconocimiento («licet») de «elementos» presentes fuera de su organismo visible. Es conocido el proceso: un cambio transitorio de «est» a «adest in» dejó paso al definitivo «subsistit in», acordado por la Comisión doctrinal el 26 de noviembre de 1963.

En la discusión sobre el *primer esquema* en 1963, la expresión «Iglesias (Ecclesiae)» aplicada a las orientales no ofrecía en principio dificultad, puesto que era el modo constante de referirse a ellas en los documentos oficiales, incluso pontificios. Diversa era, en cambio, la valoración de las comunidades surgidas de la Reforma, pues la existencia en ellas —como reconocía el esquema— de «elementos» y «bienes» eclesiales no se correspondía con la pobreza teológica del término «comunidades». Algunos Padres sugerían llamarlas comuniones, manteniendo la denominación «Ecclesiae» para las orientales, puesto que comunidad no es un término específico cristiano. Sin embargo, será el cardenal König, en su intervención de 19 de noviembre de 1963, quien planteara la solución terminológica finalmente adoptada por el Concilio: «comunidades eclesiales (communitates eclesiales)». Si hay en ellas elementos de santificación y de verdad, entonces esos «elementos eclesiales» les confieren «índole verdaderamente eclesial», y sus miembros se santifican no simplemente *en* ellas sino *por medio* de ellas.

Con todo, la cuestión inquietaba el ánimo de algunos Padres: si la Iglesia católica es la única Iglesia verdadera, y sólo hay una única Iglesia fundada por Jesucristo, entonces no es posible calificar como «Iglesias», o reconocer una presunta naturaleza eclesial, a los grupos separados de la Iglesia católica. Atribuir a las comunidades mismas la condición de medios salvíficos del Espíritu de Cristo parecía incluso legitimar las sepa-

raciones. Sería mejor limitarse a iluminar la relación de la Iglesia católica con los separados individualmente —cuestión para la que se disponía de respuestas seguras—, en lugar de arriesgarse a debilitar la unicidad del Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia católica. El tema tenía enorme calado, y recorrió toda la discusión conciliar:

En abril de 1964, cuando se distribuyó la nueva redacción, se acompañó de una *Relatio* explicativa por parte del Secretariado para la Unidad. La *Relatio* argumentaba la preferencia del texto por la expresión «comunidades eclesiales» para designar las separaciones occidentales: sus elementos eclesiásticos les confieren una verdadera naturaleza eclesial. Esas agrupaciones no son solamente un conglomerado de individuos cristianos, sino que están constituidas por «elementos sociales eclesiásticos», que conservan del patrimonio común y que les confieren un verdadero carácter eclesial. En cambio, el Secretariado rechaza la propuesta de que *todas* las comunidades occidentales sean llamadas simplemente «Iglesias». Algunas rechazan, ellas mismas, esa denominación. Hay otras (veterocatólicos) que merecen el nombre de «Ecclesia», según una sólida doctrina teológica, a causa del válido sacerdocio y la Eucaristía válida. Por ello, se habla globalmente de «Iglesias y comunidades eclesiales».

Como vemos, hay aportaciones del debate conciliar que son de mucha importancia. Los «elementos eclesiales» son realidades sociales conservadas del patrimonio común, de la única Iglesia de Cristo; pertenecen al orden salvífico, confieren a las Iglesias y comunidades su carácter de medios de salvación y su índole eclesial, en cuanto son acciones sociales que las configuran como tales. Por ello, Dios confiere la gracia salvífica a los cristianos no católicos sirviéndose de las comunidades separadas, no ciertamente en cuanto separadas, sino en cuanto informadas

por los «elementos eclesiales». Los «elementa» son eficaces por la acción de Cristo y de su Espíritu, pero también su virtud procede de la gracia y verdad conferidas a la Iglesia (católica). No obstante, la validez y eficacia de los sacramentos y de otros bienes salvíficos deriva de Cristo mismo a los hermanos separados, y no de la voluntad de la Iglesia católica. La única Iglesia de Cristo está presente y, de alguna manera, operativa por medio de los elementos, de modo análogo a como sucede en las Iglesias particulares (católicas), aunque de modo imperfecto. La Iglesia no es una mera adición cuantitativa de elementos o bienes, sino que está constituida por ellos «tomados en su conjunto», es decir, en cuanto que son un «todo orgánico» interrelacionado. Esta doctrina deja incólume el axioma «*extra Ecclesiam nulla salus*», aunque se reconoce su mayor complejidad. En efecto, de una parte, las comunidades separadas y sus elementos eclesiales se hallan fuera de la Iglesia católica; de otra, los hermanos separados se hallan en cierta comunión con la Iglesia católica y todos sus elementos eclesiales pertenecen a la única Iglesia de Cristo.

En las *Iglesias* separadas, por la celebración eucarística se edifica y crece la Iglesia de Dios (UR 15). Las *comunidades eclesiales*, nacidas de la Reforma, en cambio, no han conservado, «sobre todo por defecto del sacramento del orden» («*praesertim propter sacramenti Ordinis defectum*»), la sustancia íntegra y genuina del misterio eucarístico (UR 22). Todo sacramento recibido válida y fructuosamente edifica y hace crecer la Iglesia, porque otorga o aumenta la gracia de Cristo en las almas. Esto se aplica con más razón a la Eucaristía, que es fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura. Por ello, la celebración de la verdadera Eucaristía contribuye realmente a la edificación de la Iglesia, sea en la Iglesia católica, sea en las Iglesias ortodoxas. Sin embargo, según el Concilio las Iglesias y Comunidades de la Reforma,

son *deficientes* («defectus illas pati credimus»). Sólo por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es el auxilio general de la salvación, puede alcanzarse la plenitud de todos los medios salvíficos.

Por último, la aportación de una nueva terminología es capital. La tradición católica aplica la designación «Iglesias» a las orientales. Es una designación legítima, pues, aunque la Iglesia universal es una, son muchas las Iglesias locales o particulares. La fórmula *Iglesias y comunidades eclesiales* aplicada a las comunidades occidentales abarca a todas ellas, sin dirimir qué se requiere para que una concreta comunidad occidental pueda ser llamada teológicamente *Iglesia*, asunto dejado a la discusión de los teólogos. En ese discernimiento debe tenerse en cuenta que aquellas que se denominen «comunidades eclesiales» no son «simplemente» Iglesias sino, a lo sumo, lo son sólo en un sentido *análogo* a las Iglesias particulares. Cuando el Concilio llama «Iglesia» a alguna comunidad, lo hace en relación con la válida Eucaristía y el Episcopado válido allí presentes (13).

2. MAGISTERIO ROMANO POSTERIOR AL VATICANO II

El Concilio tuvo que acunarse en pocos meses, y urgido a veces por factores no teológicos, un lenguaje y unas fórmulas *lo menos inadecuadas posibles* para transmitir su enseñanza, aun sin tener disponible una categorización consolidada como se disponía en otros ámbitos de la teología. El Concilio ofreció, en efecto, un marco indicativo para la fe católica, fruto de una profundización

(13) Cf. H. MEYER: «Kirchesein im ökumenischen Gespräch: das ekklesiologische Selbst-verständnis der eigenen Kirche im Dialog mit den anderen Kirchen», en: *Ökumenische Rundschau* 51 (2002, 2) 131-144.

guiada por el Espíritu Santo. Sin embargo, no ofrece la articulación teológica de todas sus afirmaciones. Naturalmente, no es esa la función del magisterio eclesial, en general, y por ende la del Decreto de Ecumenismo, que tuvo que expresarse sin el apoyo de una tradición teológica contrastada por el tiempo y la discusión teológica.

No debe extrañar, por tanto, que después del Concilio se haya asistido a debates, todavía abiertos, en los que se intenta clarificar aquellas cuestiones «no perfectamente resueltas», se decía en el Concilio, y avanzar en su resolución. Las cuestiones discutidas son principalmente dos: la interpretación de la expresión «subsistit in» en relación con los «elementos de Iglesia», y al estatuto eclesiológico de las Iglesias ortodoxas y de las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma.

Puesto que no hay espacio en el marco de este artículo para analizar con detenimiento todos los documentos del magisterio romano posteriores al Concilio que tratan estas cuestiones, los citamos aquí para que sean tenidos en cuenta. Son los siguientes:

1. Una encíclica de Juan Pablo II

JUAN PABLO II: Encíclica *Ut unum sint* (25 de mayo 1995), n. 11.14 [AAS 87 (1995) 926-927].

2. Cinco textos de la Congregación para la Doctrina de la Fe

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24 de junio de 1973) n. 1 [AAS 65 (1973) 396-408; 398].

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Notificación sobre el volumen «Iglesia: carisma y poder» del P. Leonardo Boff* (11 de marzo 1985) [AAS 77 (1985) 756-762].

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Carta Communionis notio* (28 de mayo de 1992) n. 17.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Declaración Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000) nn. 4. 16-17 [AAS 92 (2000) 757-758].

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, en: *Ecclesia* LXVII, n. 3371 (2007) 1105-1107.

3. El Directorio de Ecumenismo

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS: *Directorio: para la aplicación de los principios y normas sobre Ecumenismo del* (25 de marzo de 1993) n. 17.

3. LAS APORTACIONES DE LA ECLESIOLOGÍA CATÓLICA POSCONCILIAR

Es evidente que el Concilio Vaticano II no abordó unas precisiones que sólo posteriormente se han planteado. En todo caso, es prudente pensar que las cuestiones más concretas que hoy se debaten deben ser iluminadas por las afirmaciones centrales

del Concilio, o que al menos su solución no puede ser contradictoria con ellas. En este sentido, quizá convenga prestar más atención al *contenido* que realmente expuso el Concilio, e identificar lo que ha dejado para la tarea eclesiológica sistemática posterior.

3.1. La cuestión de fondo: identidad entre Iglesia de Cristo/Iglesia católica y eclesialidad de las comunidades separadas

Para describir la posición de la Iglesia católica como sujeto único de la Iglesia fundada por Cristo, el Concilio utilizó la expresión «subsistit in», sobre la que han vuelto una y otra vez los documentos posconciliares del Magisterio. La ambigüedad desaparece sólo cuando se lee «subsistit in» en correlación con el «est» al que sustituye: un «est» que, en el contexto del Concilio, tenía el determinado sentido de *excluir* toda eclesialidad fuera de la Iglesia católica. A la luz de esta *intención* se entiende el cambio: el Concilio hace compatible la convicción tradicional (identidad de Iglesia de Cristo e Iglesia católica) con la existencia, fuera de ella, de muchos de sus bienes y riquezas.

La *intención* explica el motivo del cambio, pero no soluciona el problema teológico: ¿cómo es objetivamente posible una eclesialidad *fuera* de la Iglesia sin que la Iglesia católica de alguna manera *renuncie* a ser («est») la única Iglesia de Cristo en la Tierra? Las posibilidades son escasas: o bien ella ha renunciado sin más a la identidad con la Iglesia de Cristo, o no renuncia a esa identidad pero la entiende de manera nueva.

3.2. La novedad del Concilio al abordar la cuestión

Yves Congar decía que el Concilio «ha abandonado, *no la afirmación* de que la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles se encuentra en la Iglesia católica, sino la tesis de *una identidad tal* entre esta Iglesia y los dones (por los cuales Cristo constituye su Cuerpo) que la Iglesia católica sería “Iglesia” de manera *exclusiva* y que los demás cristianos (se les consideraba en cuanto individuos) no podrían ser llamados miembros del Cuerpo de Cristo, sino solamente “ordenados” a este Cuerpo (tesis de la encíclica *Mystici Corporis*)» (14).

Lo nuevo se encuentra, en cambio, en este último punto: en la *forma* de comprender su convicción *compatible* con el reconocimiento de una verdadera eclesialidad de las comunidades separadas. Se ha hablado de «corrección de ruta», o de una «discreta corrección», al est de *Mystici Corporis* en el sentido que «subsistit in» no se opone ni lo supera sustancialmente, pero lo orienta en otro sentido. Parece mejor hablar de un *verdadero desarrollo dogmático* realizado por el Concilio en continuidad con la doctrina precedente, fruto de una intensificación del *sensus fidei*, que penetra más profundamente en la verdad creída (cf. LG 12). Supone una comprensión más completa de una verdad, tal como ha señalado recientemente el magisterio de Benedicto XVI. En nuestro caso, el tránsito del «est» al «subsistit in» se trata de una ilustración de lo que es propiamente el desarrollo dogmático: «pasar de *un poco* de verdad a *un poco más* de verdad» (15).

(14) Y. M.-J. CONGAR: «Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan», en: G. BÉKÉS-V. VAJTA (dir.): «*Unitatis redintegratio*» 1964-1974 (Roma 1977) 63-97; en: *Revue de droit canonique* 25 (1975) 177.

(15) Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE: «Et pourtant..., elle subsiste!», en: *Revue thomiste* 100 (2000) 548-549.

3.3. La «alternativa» subsistencia/elementa

A partir de esta constatación, a saber: la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica —lo cual *incluye* el «est» despojado del exclusivismo—, pueden resolverse las demás cuestiones. Concretamente, en las demás Iglesias y comunidades eclesiales, ¿hay también *subsistencia* de la Iglesia de Cristo, aun en un grado o perfección menor; o sólo elementos de Iglesia?, ¿pueden calificarse de *Iglesias* las comunidades eclesiales de Occidente, al menos en un sentido *análogo*?

Ya hemos visto que en cuanto al tenor literal «subsistire» se aplica en *Lumen gentium* n. 8 solamente a la Iglesia católica. No hay texto conciliar alguno en el que se diga que la Iglesia de Cristo *subsiste* en las demás Iglesias y comunidades eclesiales. Sería ir más allá de los textos afirmar que la Iglesia de Cristo *subsista* en las Iglesias y comunidades eclesiales. Tampoco dice que fuera de la Iglesia católica haya sólo «elementa Ecclesiae»: simplemente dice que hay «elementa». En ambos casos, no se pronuncia. De ahí que algunos autores entiendan que decir que en las comunidades eclesiales existen sólo «tantummodo elementa Ecclesiae» (*Dom. Iesus* 16, nota 56) supone interpretar el Concilio de manera *restrictiva*. Conviene analizar este punto, porque puede ser muy clarificador del problema. La cuestión *depende* de las correlaciones que se establezcan.

Para algunos, sobre todo teólogos protestantes, a los que se unió L. Boff, la Iglesia de Cristo *subsiste* en todas las comunidades eclesiales, porque todas realizan la Iglesia más o menos perfectamente, sin que ninguna pueda identificarse sin más con la Iglesia de Cristo, ya que «la única Iglesia de Cristo exis-

te en la forma histórica de Iglesias». Cf. *Comunicado de la dirección de la VELKD* (Iglesia evangélico-luterana unida de Alemania), Hannover, 7-8 de septiembre de 2000.

Sin embargo, la correlación de los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe es distinta: es la de subsistencia y elementos de Iglesia. Es regla de buena exégesis interpretar toda afirmación en el contexto de la idea que rechaza (cf. *nota sobre L. Boff*): «Es contraria al significado auténtico del texto conciliar la interpretación de quienes deducen de la fórmula *subsistit in* la tesis según la cual la única Iglesia de Cristo podría también “subsistir” en otras Iglesias cristianas». En las Iglesias y comunidades eclesiales hay «*presencia* de la Iglesia de Cristo porque hay *elementa*», pero esa *presencia* no es la «subsistencia» *propia* de la católica; y no lo es, *no porque* fuera existan *sólo* «elementos», sino porque los «elementa» que existen en ellas, al configurar a la comunidad que los posee, no alcanzan a configurar la *subsistencia* de la Iglesia de Cristo *tal como se da* en la Iglesia católica. Porque decir *subsistencia* es nombrar la *plenitud* de la Iglesia única de Cristo, de la «quasi una persona mystica», en expresión de Tomás de Aquino (STh, III, q. 48, art. 2, ad 1), que sólo se da en la Iglesia católica.

La terminología del Concilio puede dar a veces la impresión de cuantificar de algún modo la eclesialidad. Pero es una falsa impresión, porque en la Iglesia católica hay plenitud. Esto es lo que indica el «*simul sumptis*», no simplemente una suma *total* de elementos de la Iglesia, que ciertamente también se da. Lo *propio* de la Iglesia católica no es, pues, la presencia en ella de una medida *mayor* de elementos, sino el modo en que esos elementos, tomados en su conjunto, se interrelacionan, que es el propio de la única Iglesia. La Iglesia de Cristo no es un ente ideal transhistórico que pudiera realizarse en iconos

más o menos perfectos del original, de manera que podamos hablar de Una Iglesia (supraesencial) que se realiza en Iglesias históricas, incluso plenamente en una de ellas, la católica. No dejarían de ser en este caso dos Iglesias distintas. La Iglesia de Cristo, en cambio, es una entidad única y radicalmente histórica en camino hacia la escatología (cf. LG 8). Su historicidad supone que está en camino de perfección hacia la fase consumada, pero esa Iglesia consumada no será *otra* Iglesia, sino la misma Iglesia que ahora camina entre sombras y debilidades.

Si la Iglesia católica es la continuidad histórica de la única Iglesia, y esta Iglesia de Cristo no es *otra* distinta de la católica, entonces la eclesialidad de las Iglesias y comunidades eclesiales sólo puede ser participación de la eclesialidad «numéricamente una» que acontece en la Iglesia católica. La Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica, pero hay fuera de ella, en esas comunidades, eclesialidad *participada*, según una presencia imperfecta y limitada. Una eclesialidad que no puede ser otra eclesialidad, una eclesialidad *alternativa*, que se *sume* a la de la única Iglesia católica.

La doctrina católica sobre nuestro tema, con esa doble dimensión que venimos tratando de exponer, tiene, como vemos, un alto concepto teológico de esas Iglesias y comunidades eclesiales separadas. Si se consideran los textos conciliares en su progresiva evolución y en su interna relación, podrá comprenderse que la expresión del Decreto de ecumenismo, a propósito de los «elementos eclesiales» que se dan en esas comunidades, según la cual tales elementos «*iure pertinent* a la única Iglesia de Cristo», no sólo no minusvalora, sino que expresa, en la perspectiva de la teología católica, la grandeza y la riqueza eclesial de esas comunidades. El «*iure*» no es, como a veces se ha dicho, «colonialismo» eclesiológico, sino afirmación de la realidad de la comunión ya existente y de la inmanente

tendencia de esas comunidades, en virtud de sus «elementos eclesiales» a la plena comunión. Por eso, podía afirmar el Secretariado del Concilio que el axioma «*extra Ecclesiam nulla salus*» quedaba intocado con la enseñanza conciliar. La anomalía de la separación estriba en que aquello que está *institucionalmente* fuera de la católica (las Iglesias y comunidades eclesiales) forma parte, no obstante, de su sacramentalidad. Como instituciones confesionales diversas se encuentran *fuera* de la Iglesia católica, pero su «sacramentalidad» imperfecta es la del único sujeto —la Iglesia católica— en el que continúa desde su origen la Iglesia de Cristo. Allí donde existe eclesialidad hay, pues, una *mediación participada* en la subsistencia de la Iglesia que sólo se da en la católica.

3.4. Ser «Iglesia en sentido propio»

Podemos dejar de lado las cuestiones implicadas en el reconocimiento que el Concilio y la *Dominus Iesus* hacen de la eclesialidad de las Iglesias ortodoxas. De las comunidades surgidas de la Reforma, la *Dominus Iesus*, en n. 17, dice: «*sensu proprio Ecclesiae non sunt*»: «Las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesias en sentido propio». Y también: «La expresión “Iglesias hermanas”, en su sentido adecuado, como testimonia la tradición común de Oriente y de Occidente, sólo debe utilizarse para aquellas comunidades eclesiales que han preservado un Episcopado y una Eucaristía válidos» (16).

(16) CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre la expresión ‘Iglesias hermanas’*, junio, 2000. CF. R. FRIELING, «Überlegungen zu «Kirche

El Concilio no quiso dirimir los criterios para calificar a una comunidad cristiana occidental como *Iglesia* o *comunidad eclesial*. A la vez, es patente que, para el Secretariado y los Padres, la denominación *Iglesia* estaba determinada por la posesión de una determinada estructura sacramental visible, concretamente el válido Episcopado y la válida Eucaristía, y por esa razón el Relator consideraba *Iglesia* a los veterocatólicos. Coherente con esa doctrina teológica de que se disponía, *Unitatis redintegratio* n. 22 habla de *comunidades eclesiales*. Cuando la Declaración *Dominus Iesus* sigue ese criterio sobre *Iglesia* y eclesialidad «su postura —comenta A. Dulles— está en consonancia con el uso del Vaticano II» (17). Concuere con el tradicional principio eucarístico-eclesiológico: la *Iglesia* se construye por la Eucaristía; la Eucaristía hace la *Iglesia*. Lo cual supone, en la convicción católica, el ministerio de sucesión apostólica.

La polémica surgida con ocasión de *Dominus Iesus* ha puesto de manifiesto el problema teológico de fondo del ecumenismo, que es el cómo caminar juntos hacia la unidad, sabiendo que tenemos eclesiologías diferentes. Las comunidades surgidas de la Reforma reclaman a la *Iglesia* católica ser reconocidas como *Iglesias*, lo que supone aceptar sus criterios de eclesialidad, renunciando a los propios. Por otra parte, se objeta que la idea católica debería considerar menos una comprensión *cuantitativa* de los «elementa Ecclesiae», y más su capacidad *cualitativa* configuradora de una comunidad en *Iglesia*.

im eigentlichen Sinn»», en: L. LYBAEK, (Hgg.) *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach*, Lit, Münster 2004, 42-50.

(17) A. DULLES, «*Dominus Iesus, a Catholic Response*», en: *Pro Ecclesia* 10 (2001) 69.

Esa última observación sobre los «elementa» es cierta, pero orienta en un sentido inesperado, si bien se piensa.

Así resulta, nos parece, de la valoración de W. Kasper sobre las comunidades surgidas de la Reforma como un «neuen Typ von Kirchen» (nuevo tipo de Iglesias): «ci troviamo di fronte ad un altro tipo ecclesiale», coincidiendo aquí con J. Ratzinger (18). En opinión de Kasper, sería más ajustado decir que las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma son un «nuevo tipo de Iglesia», mejor que decir que «no son Iglesias verdadera y propiamente», pues este juicio responde al criterio católico; en cambio, la eclesialidad protestante no pretende identificarse con la católica (y ortodoxa). Si comprendemos bien, la actual separación confesional protestante y católica se presenta con diferencias tales entre sí que las comunidades no pueden reconocerse recíprocamente como tipos particulares (Iglesias particulares) de la única Iglesia, sino como Iglesias de *distinto tipo* (19). Dice el cardenal W. Kasper: «A la luz de la Reforma y de la consecuente formación de las confesiones cristianas surgió, de hecho, —por voluntad o contra la intención originaria de los reformadores—, un nuevo tipo de Iglesias”. Digo voluntariamente “un nuevo tipo de Iglesias” y prefiero esta formulación, que tomo del cardenal Jan Willebrands, que fue en el pasado presidente del Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos, a la otra en la que se afirma que las Iglesias nacidas de la Reforma no

(18) Cf. J. RATZINGER: «Die ökumenische Situation — Orthodoxie, Katholizismus und Reformation», en: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 203-208.

(19) W. KASPER: «Rede aus Anlaß der Verleihung der Ehrenprofessur der Universität Tübingen» am 24.1.2001, en: *KNA-Dokumentation* 4/25, enero 2001, 3.

son Iglesias en sentido verdadero y propio... En breve, y mejor: Iglesias de otro tipo, a las cuales, desde el punto de vista católico faltan elementos que son esenciales para la concepción católica de la Iglesia... Las Iglesias de la Reforma no tienen estructura episcopal, pero, por razón del sacerdocio común de los fieles, tienen estructura comunitaria-sinodal y presbiteral: teológicamente hablando, el ministerio episcopal es un ministerio parroquial con función directiva de la Iglesia, un concepción que en las Iglesias reformadas está más marcada que en las Iglesias luteranas. Es evidente la diferencia respecto al modelo católico-ortodoxo con su constitución sacramental-episcopal» (20).

Por otra parte, «el Bautismo en sí tiende al completo desarrollo de la vida en Cristo mediante la íntegra profesión de fe, la Eucaristía la plena comunión en la Iglesia» (*Dominus Iesus*, n. 16, UR 22). Estas comunidades eclesiales carecen de la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico. Lo cual no significa que la doctrina católica declare inane la Cena del Señor que se celebra en esas comunidades. Una eclesiología orientada hacia el concepto de sucesión, como ocurre en la Iglesia católica y en las Iglesias ortodoxas —escribe J. Ratzinger—, «no puede negar de ninguna manera la actualidad salvífica del

(20) Card. W. KASPER: «L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell' ecumenismo», en: *Il Regno Attualità* 46 (2001) 127-133. Su opinión viene de antiguo: «es wäre verkehrt, die heutigen Konfessionskirchen den verschiedenen Kirchentypen, denen wir innerhalb des NT begegnen, einfachhin gleichzusetzen. (...) die heutigen Konfessionen nicht nur verschiedene Kirchentypen darstellen, sondern trennende, einander ausschließende Verschiedenheiten aufweisen auf Grund derer sie einander den Charakter der wahren Kirche absprechen musen», W. Kasper: «Der ekklesiologische Charakter der Nichtkatholischen Kirchen», en: *Theologische Quartalschrift* 145 (1965) 49.

Señor en la eucaristía de la Iglesia evangélica» (21). Entre otras cosas porque el bautismo es de por sí un «votum Eucharistiae», es decir, tiende intrínsecamente a la plenitud de la fe y a la comunión eucarística (22). La opinión de P. Rodríguez y J. R. Villar es que, en ese sentido, se comprende la tendencia protestante a pensar la Iglesia desde el bautismo más que desde la Eucaristía y, por ello, podría decirse que estas comunidades son Iglesias *in voto*, Iglesias particulares *in fieri* (23).

4. CUESTIONES PARA EL DIÁLOGO

Aclaradas estas cuestiones de fondo, nos damos cuenta de que los temas eclesiológicos que aparecieron en la III Asamblea Euménica de Iglesias de Europa, en septiembre pasado en Sibiu, tienen más trasfondo de lo que parece. Lo que ahora interesa a la teología es seguir reflexionando para avanzar en la consideración que la Iglesia católica hace sobre el carácter eclesial de las comunidades protestantes, nudo eclesiológico principal que tiene en este momento ante sí el diálogo ecu-

(21) J. RATZINGER: *Convocados en el camino de la Fe. La Iglesia como comunión, Cristiandad*, Madrid 2004, 255.

(22) Sobre el tema, vid. J. M. R. TILLARD: «Le "votum eucharistiae": l'eucharistie dans la rencontre des chrétiens», en: *Miscellanea liturgica in onore del card. G. Lercaro*, t. II, Roma 1967, 143-194. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III q. 65 a. 3; q. 73. a. 3; q. 80 a. 9 ad 3. Sobre el tema, H. VOLK: «Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft», *Unio christianorum. Festschrift für Erzbism. L. Jäger*, Paderborn 1962, 345-357; J. RATZINGER, «Kirche», *LThK VI* (1961) 179.

(23) Cf. B. FORTE: *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1996, 242. W. KASPER: «Der ekklesiologische Charakter», 59-60: «Kirchen im Werden, von Kirchen im Aufbau sprechen müssen, (...). Man wird überdies von unvollendeten Lokalkirchen sprechen müssen».

ménico. El fin es llegar a una eclesiología suficiente y común, en la que por ambas partes se reconozca la presencia de la Iglesia de Cristo con todos los elementos con que el Salvador quiso dotar a su Iglesia.

Siguiendo algunas indicaciones útiles de H. Fries (24), lo primero que podemos considerar es que las Iglesias de la Reforma tienen el mismo origen que la Iglesia católica: la revelación, la Escritura, la misión, el testimonio, etc. Es más, nacieron por la voluntad de buscar y reivindicar este origen apostólico, de poseerlo con pureza y la pretensión de haberlo rescatado, salvado. Si la Iglesia católica reivindica tener este origen sin pérdidas, los reformados reivindican haberlo restaurado en medio de una Iglesia que había perdido la pureza evangélica. El trabajo debe comenzar por ver si se está de acuerdo en esta apreciación.

Las Iglesias protestantes tienen un largo camino histórico común con la Iglesia católica, pues se sienten herederas del cristianismo primitivo y colocan su origen antes del siglo XVI. Tienen con los católicos la mayoría de los elementos comunes en la historia desde el tiempo neotestamentario: la Escritura, la inteligencia de la fe, los credos, las definiciones dogmáticas de los concilios, la liturgia antigua, la teología de los Padres y grandes teólogos, mártires, y confesores de la fe, los sacramentos principales (bautismo y eucaristía). El protestantismo asume el *depositum* de la antigua fe apostólica. Teniendo esto en cuenta: ¿creemos que hoy se puede redefinir, desde la óptica católica, el *estatus eclesiológico* de los protestantes de

(24) FRIES, H.: «Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht», en: *Ibidem*, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, 123-152. Traducc. española: *Aspectos de la Iglesia, Cristiandad*, Madrid 1965, 133-164.

modo ecuménico? Por ejemplo: son «la comunidad de creyentes, junto con nosotros y como nosotros, en Dios, en Jesucristo, en el Espíritu Santo, la comunidad de los bautizados en Cristo, los cuales tienen por esta fe una casa paterna común en el origen y en la historia, siendo por ese origen común y esa relación común con el origen, hermanos nuestros, miembros del cuerpo de Cristo, de la Iglesia» (Fries). Entonces, el estatus de ellas ¿habría que situarlo como «participación en una realidad común»?

Ahora bien, la identidad de las Iglesias de la Reforma no sólo está en sus elementos comunes con la Iglesia católica, sino en una decisión histórica (que perdura hasta hoy) que implicó la repulsa, el enfrentamiento y la contradicción con esta Iglesia. Es verdad que la repulsa no fue lo originario; es de todos aceptado hoy que la intención profunda era la «reformatio» *en la cabeza y en los miembros* de una Iglesia medieval que no supo, por parte de su jerarquía, acoger los ímpetus de reforma que venían desde siglos atrás. H. Fries opinaba como irrefutable que la llamada a la reforma, a la vuelta al origen y al núcleo esencial del Evangelio fue «necesaria y saludable». Tenía grandes y trágicos precedentes (Francisco de Asís, Savonarola). El abuso había inundado la fe y la vida práctica, de modo que lo externo de la religión había tapado el núcleo evangélico, agravado por un papado egocéntrico, sin testimonio personal. «La llamada originaria de la Reforma protestante fue una llamada —profética— a la conversión, a la penitencia, a lo esencial, a lo auténtico, al centro» (Fries).

El problema no fue el deseo de reforma, sino que, también por razones políticas, ella se impuso contra la Iglesia existente y contra algunos de los elementos de la Tradición. La decisión tocó directamente a lo eclesiológico: la cuestión de la función

y la mediación de la Iglesia para la salvación, la continuidad con la Tradición y la sucesión apostólica como *norma* de la fe y *autoridad* para la existencia cristiana, la posesión de una estructura de la Iglesia que viene de Cristo y que es definitiva. El hecho es que la Reforma llevó a un *nuevo principio formal de la fe y de la teología*, que era el Evangelio de Lutero («mi evangelio») en contra de la Iglesia y su autoridad. El núcleo de la diferencia de nuestras Iglesias está en lo eclesiológico, «en la diversidad material y objetiva de lo que significa *credo ecclesiam*».

Teniendo claro que lo eclesiológico es lo que más nos divide hoy, máxime después de la firma del «Acuerdo sobre la justificación», podemos seguir haciéndonos preguntas. ¿No hay que creer que la vuelta al origen, necesaria hoy para todas las confesiones, podría mostrar el valor eclesial que la jerarquía apostólica tiene para la constitución de la fe y la salvación, de modo que las Iglesias de la Reforma vean el significado teológico de ella y le den una importancia mayor? ¿Sigue siendo hoy legítima la abolición del ministerio ordenado, aun teniendo su explicación en la voluntad de sanación que tuvieron los reformadores en su tiempo ante una concepción viciada de este ministerio, comenzando por el papado? Sin duda, la corrección que pretendía la Reforma sobre el ministerio se convirtió en la creación de otra Iglesia, que prescindía ya de un elemento eclesial insustituible precisamente para la Palabra y el sacramento. Es de esperar que la teología protestante no se cierre a seguir avanzando en este tema doctrinal.

Otra cuestión de mucha actualidad es que la decisión eclesial de la Reforma se concibió como «solución provisional», «estado de excepción». Aunque las decisiones provisionales tienden a institucionalizarse, ¿puede perpetuarse indefinidamente el estado de excepción? ¿No estuvo, por ejemplo, Lu-

tero abierto hasta el final a la conversión de un papado al servicio del Evangelio? ¿No es ya hora de terminar, visto desde la perspectiva de la fe y la teología, pero también de los cambios históricos acaecidos en la Iglesia católica, con este estado de excepción? ¿No ha sido el Vaticano II la mejor respuesta que la Iglesia católica ha dado a las justas reivindicaciones de la Reforma? ¿No se han quitado ya los motivos que provocaron la oposición? En todo caso, ¿no debería crecer la eclesiología protestante mediante un esfuerzo teológico, desarrollando su idea de Iglesia en positivo más que definiéndola por oposición a la católica?

El bautismo, desde el punto de vista católico, incorpora *realmente* a la Iglesia única de Cristo. Hay que decir, sin embargo, que este sacramento es el fundamento, el inicio, pero, por ser un comienzo, no es ya el todo. La comunidad de bautizados no es Iglesia en su totalidad, sino que participa de la totalidad, pero está en camino. Por eso, aun reconociendo la validez del bautismo protestante, la Iglesia católica no permite la comunión eucarística, puesto que considera que aún no se ha dado la incorporación plena y totalmente desarrollada. Deducción: «El concepto de pertenencia a la Iglesia debe ser aplicado en *distintos niveles, de manera diferenciada, análoga*» (Fries). Por eso no podemos decir que la «Santa cena» que celebran las Iglesias reformadas sea el vacío sacramental, teniendo en cuenta las diversas formas de presencia de Cristo. ¿Qué opinar entonces de la cuestión de la «sustancia» eucarística en estas Iglesias?, ¿no tiene relación con su «eclesialidad participada» a la vista de los elementos comunes con la Iglesia católica? ¿Cómo imaginarse la integración de las Iglesias protestantes en el «todo católico» sin que sea una absorción ni una anulación de sus elementos propios, sino una unión con figura y fuerza propias?

¿Puede ayudar el ejemplo de las Iglesias orientales para esta integración? Indudablemente, sí, y lo mismo sucede con la Comunión anglicana.

Si las Iglesias protestantes *participan* de la eclesialidad dada en plenitud en la católica, es de suponer que esto tiene una significación también positiva. Si los protestantes hablan del «descuido, el abandono, los olvidos, las trasmutaciones y encubrimientos que se han dado y se dan dentro de la vida y de la realización de la fe de la Iglesia católica», ¿no será entonces que hay una función positiva de estas Iglesias, que es ser «un constante *imperativo*, una permanente amonestación a la Iglesia católica»? (Fries). ¿No es este un elemento importante para integrar positivamente estas Iglesias?

Es verdad que la actitud de la Iglesia católica hoy hacia las comunidades protestantes es de acogida de sus elementos eclesiales comunes y de invitación a integrar su fe y sus estructuras en el todo católico. Aquí está el nudo del ecumenismo actual (que es fundamentalmente de carácter eclesiológico) entre protestantes y católicos. Pero ¿no hemos de pensar que el protestantismo realiza, a su vez, «un *servicio a la Iglesia católica*, haciéndola, de modo concreto y existencial, más católica de lo que es de hecho y en concreto, llevándola a no perder la pluralidad y el dinamismo de lo católico»? (Fries). La presencia del protestantismo lleva a la Iglesia católica a librarse de autosuficiencia, arrogancia, falsa seguridad. Que hoy la Iglesia católica no sea la misma que la del siglo XVI se debe también a la saludable inquietud que sembró la Reforma. Es verdad que la reacción primera ante el protestantismo supuso una fijación en los elementos negados que llevó al catolicismo a un empobrecimiento. Pero ¿no estamos hoy *en una nueva fase* en que podemos ver la diversidad eclesial como un enriqueci-

miento mutuo que puede llevar a integrar los elementos de la Iglesia de una forma nueva, de modo que los protestantes hagan brillar algunos de esos *elementa Ecclesiae* pertenecientes al todo, de forma más intensa para la propia Iglesia católica?

La encíclica *Ut unum sint* (nn. 11-14) reconoce que algunos de dichos elementos han sido desarrollados con más intensidad en otras Iglesias. ¿No ha contribuido y contribuye hoy el protestantismo a que algunos de los elementos del *esse* de la Iglesia pasen a conservarse en su mejor *bene esse* como dones de la fe? ¿Fue entonces Lutero sólo un accidente desgraciado de la historia o, como dijo P. Claudel, «tenía que venir»? ¿No significa la futura unión una llamada continua al desarrollo de una verdadera unidad en la diversidad en la Iglesia católica, que la hace *más católica*? Precisamente por esta razón la teología y la Iglesia católica no pueden hoy despreocuparse de las Iglesias protestantes y sus dificultades, ni sentarse a ver qué pasa. El «desasosiego tan saludable como creativo» (Fries) que crea la división de los cristianos nos debe llevar a considerar en la actualidad la cuestión ecuménica como una prioridad indiscutible de nuestro ser cristiano, como también lo es del pontificado de Benedicto XVI (25), y ello pasa por una nueva y más profunda consideración de la eclesialidad de las Iglesias de la Reforma.

(25) F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO: «El pensamiento ecuménico de Benedicto XVI», en: Vicente Domingo Canet Vayá (ed.), *XI Jornadas agustinianas, Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ecu-menismo y diálogo interreligioso*, Centro Teológico S. Agustín, Madrid 2008, 69-96.

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y EUROPA DESDE LOS POBRES

ROSA MARÍA HERRERA GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca

Es difícil intentar decir algo sobre el ecumenismo en la Europa de los pobres; hacer un análisis general que abarcara realidades tan distintas queda fuera del objetivo y el espacio asignados a este trabajo y, por otra parte, centrarse en una realidad particular; opción por la que me he inclinado, entraña el peligro de ser parcial, así como de no expresar de modo coherente, o satisfactorio para todos. Teniendo en cuenta esa limitación, me ceñiré a una pequeña parte de Europa, una zona geográfica, humana, concreta, pero que por sus características peculiares puede servir como una especie de ensayo para la exposición de una realidad compleja y cambiante. Se trata de Albania.

Cuando llegué por primera vez a Tirana, en el verano de 1993, tenía sólo una vaga idea de la situación del país. Todo el mundo había oído hablar algo sobre Albania, el país que había mantenido el comunismo más férreo durante más de cuarenta años.

Fue el último país comunista de Europa que inició el proceso de transformación hacia un sistema de economía de mercado. Las reformas económicas e institucionales se empezaron a introducir en la segunda mitad de 1991, pero a causa de la inestabilidad política, estas no han sido integradas en una

estrategia global, cuya meta debería ser la transformación radical del sistema. Muchas de estas reformas son parciales y están muy influidas por los problemas políticos del momento y las presiones populares. El país sigue atravesando un periodo de dramática incertidumbre.

En un breve resumen intentaré exponer algunas de las principales características que hicieron del comunismo albanés un caso especial comparado con otras economías típicamente socialistas. Creo que la comprensión de estas características es la clave para entender cómo el atraso y el aislamiento suponen una huella en las actitudes de la gente durante este tiempo, y cómo estas actitudes han influido y siguen influyendo en la situación actual y con relación al tema que nos interesa: la convivencia ecuménica, el diálogo interreligioso en la Europa de los pobres, en uno de los países más pobres del viejo continente.

Antes un poco de historia (1): Albania es el país comunista más pequeño y más atrasado de Europa. Está situado en los Balcanes. Los albaneses son descendientes de las antiguas tribus ilirias, asentadas en el cuarto milenio antes de Cristo. Después de cuatro siglos de Imperio romano, albania formó parte del Imperio bizantino hasta el siglo XV, y entonces fue invadido por el Imperio otomano, que lo dominó hasta 1912, año en que se proclamó la independencia. Estos cinco siglos de dominio otomano han influido poderosamente en las características de la sociedad albanesa, una huella cultural que todavía se aprecia actualmente. Una gran proporción de la población albanesa fue islamizada y se heredaron formas de vida de carácter otomano.

(1) Cf. ANGELO MACCHI: «Albania 1997», en *Razón y fe* 235 (1997) 391-401.

En 1928 se proclamó una monarquía, en 1939 fue invadida por el fascismo italiano y por el nazismo en 1943. Tras una guerra de guerrillas el país fue liberado y los comunistas tomaron el poder ayudados por la Yugoslavia de Tito. Tras la Segunda Guerra Mundial fue un satélite de Yugoslavia, con la que rompió en 1948; pasó a ser aliado de la Unión soviética, de la que también se separó en 1961 para acercarse a China, con la que también rompió en 1978. El país se aisló completamente del Este y del Oeste y ambos mundos fueron considerados como enemigos, no tanto del socialismo como de la misma Albania.

Enver Hoxha, el dictador que la gobernó durante décadas, construyó el país más aislado política y económicamente del mundo, con las desastrosas consecuencias que esto ha tenido: una nación aislada del mundo exterior. En parte fue posible porque esta ideología se fusionó con la mentalidad tradicionalmente paternalista de Albania. El ideal de las clases oprimidas intentando conquistar el mundo se integró con el ideal de la nación oprimida intentando sobrevivir. Desde tiempo inmemorial como país de paso, invadido sucesivamente por diferentes pueblos; serbios, otomanos, griegos e italianos lo han atacado y saqueado una y otra vez. Su falta de aliados ha provocado que durante el siglo XX importantes zonas de habla y etnia albanesa se hayan visto absorbidas por países como Serbia, y Macedonia, que han reducido considerablemente su tamaño. Los albaneses debían ser siempre defensores de sí mismos y ahora tocaba defenderse de los «imperialistas». La propiedad privada, el dinero, la burguesía no representaban sólo la explotación y la presión que ejercían sobre el proletariado, sino la opresión de los pobres. La propiedad privada fue absolutamente prohibida, así como la religión.

En 1967 se suprimieron todas las instituciones religiosas, cuyos bienes fueron incautados por el Estado. El 70% de la población pertenecía a la religión musulmana, el 20% a la cristiana ortodoxa y el 10% a la Iglesia católica romana (2). Desde este momento hasta el final del régimen totalitario, se prohibieron las prácticas religiosas y el país se proclamó oficialmente ateo, algo que sucedió por primera vez en la historia del mundo. Los albaneses nacidos durante el régimen nunca estuvieron en contacto con la religión, ni siquiera en el ámbito familiar más íntimo.

En ese momento el país entró en un periodo de libertades aún más restringido y completamente aislado del resto del mundo. El papel del Partido Comunista fue reforzado en todos los aspectos de la vida. Se eliminaron los derechos de ciudadanía más comunes. El país continuó atrasado, pero este retraso fue aceptado porque todos partían de las mismas condiciones económicas. La Constitución albanesa explicitaba que las diferencias de sueldo de los trabajadores y los altos cargos no podían ser superiores a una relación de 1:2,5. La propiedad privada fue absolutamente prohibida no porque produjese desigualdades, sino porque era incompatible con el sistema, ya que la propiedad privada potencia el individualismo y destruye el sentido de comunidad.

Al final de los ochenta Albania se vio afectada por las transformaciones que estaban produciéndose en el mundo comunista europeo. Fue el último país en romper con el comunismo, con huelgas de hambre, manifestaciones estudiantiles y asaltos a embajadas extranjeras que comenzaron

(2) Los porcentajes varían en los diversos estudios que hemos consultado.

en diciembre de 1990. Como el país no tenía una oposición organizada, el gran cambio ha estado lleno de traumas, el más importante: el éxodo masivo de personas, la destrucción permanente, la incierta situación política, las elecciones excesivamente frecuentes y los desiguales resultados. La situación actual está fuertemente influida por la historia y los acontecimientos pasados y por la manera concreta en que desarrolló su modelo de socialismo.

Además de los datos objetivos evidentes, desde mi experiencia personal puedo decir que el mayor deseo de todo joven albanés, ciertamente influido por modelos extranjeros que no reflejan fielmente la realidad, sigue siendo, después de diecisiete años, salir fuera de Albania; no porque no amen su país, sino porque no ven en él ninguna posibilidad de una vida y un trabajo dignos.

La crisis estructural generada por el anterior sistema socialista desembocó en recortes, pobreza y falta de libertad. La mayoría de la población está de acuerdo en que se necesita una reforma, un cambio. La alternativa es el modelo capitalista que perciben a través de los medios de comunicación en la Unión Europea y los Estados Unidos de América. Estos reflejan un mundo aparentemente sin escasez, con coches, vídeos, lujo, pero no muestran que se trata de un sistema en el que la gente debe trabajar duro y en el que se generan grandes desigualdades: hay gente que se aprovecha, inseguridad en el trabajo, los precios varían. Las desigualdades y disparidades sociales que se generan les produce incertidumbre de cara al futuro. La ayuda alimentaria de los países donantes se convirtió en una de las mayores fuentes de ingresos del Estado. El país ha sobrevivido gracias a la abundante ayuda recibida de los países de la Unión Europea y también por la entrada de

divisas que mandan los albaneses que están trabajando en Grecia e Italia.

Otro aspecto importante a considerar es la difícil relación entre las expectativas de la población y los posibles resultados. En un principio no es difícil persuadir a la gente de la necesidad de rebelarse contra el sistema anterior, pero, una vez conseguido esto, las responsabilidades se transfieren a los instigadores de la reforma y parece que ellos tienen que responder a los sacrificios ocasionados. En el caso de total ausencia de propiedad privada, el país se encara con problemas derivados de la situación vivida en el régimen anterior; la población pide que se conserven los empleos, los salarios, los servicios, sin coste personal. Un ejemplo claro es el problema de la electricidad. Albania es un país con mucha agua y con una infraestructura que en tiempos pasados le permitía disponer de electricidad gratuita para los usuarios. Ahora, debido a los problemas generados por la falta de mantenimiento, se producen cortes de agua y luz. Nadie paga, no están acostumbrados a pagar, y la situación se perpetúa. ¿Cuál es la solución? Los que tienen dinero se compran e instalan un generador en su negocio o en su casa y solucionan «su» problema. Y es curioso ver cómo esta situación es aceptada con toda naturalidad, incluso por niños discapacitados a los que se ha prometido un helado y al ir a comprarlo: no se puede porque «no hay luz».

Desde 1990 Albania ha estado orientada hacia el «Occidente», fue aceptada en el Consejo de Europa y ha pedido formar parte de la OTAN. La fuerza laboral de Albania siguió emigrando a la Unión Europea (UE) y América del Norte. La actitud de la población europea no es totalmente positiva. Según un informe de la Comisión Europea publicado en

2006, el 44% de los ciudadanos de los Estados miembros de la Unión Europea se opone al ingreso de Albania dentro de dicha organización, contra un 41% que se mostró a favor.

Detengámonos ahora a explicar brevemente la situación religiosa actual. Por su historia reciente es considerado un país de mayoría musulmana. En la actualidad aproximadamente el 38% de la población albanesa se declara de fe musulmana, más del 35% se declara cristiana: ortodoxos (24,1%), católicos (16,8%) y protestantes; los ortodoxos viven mayoritariamente en el sur, los católicos en las ciudades del norte, el resto de la población está constituida por ateos. Los musulmanes en Albania suelen pertenecer a una secta llamada bektashi, en la que converge la creencia en los profetas musulmanes y las vírgenes y los santos cristianos.

Los dos héroes nacionales albaneses son dos figuras eminentemente cristianas, como el príncipe albanés Skanderbeg o la Madre Teresa de Calcuta. Parte de la sociedad en las zonas rurales sigue practicando sus ritos ancestrales, que se consideran como la identificación con la cultura nacional, se dejaron intactos. Como resultado de la actual situación de Albania también ha traído festivales paganos a la vida, como el festival de primavera que se celebra cada año el 14 de marzo en la ciudad de Elbasan, y es una fiesta nacional.

La Constitución establece la libertad de religión, y el gobierno generalmente respeta este derecho en la práctica. Según la Constitución de 1998, no hay religión oficial y todas las religiones son iguales, pero las comunidades religiosas predominantes (Bektashi, musulmana sunnita, ortodoxa y católica de los cristianos) gozan de un mayor grado de reconocimiento oficial (por ejemplo, las fiestas nacionales) y social. Todos los grupos religiosos tie-

nen derecho a tener cuentas bancarias y a la propiedad y los edificios. No existe la restricción impuesta a las familias en cuanto a la forma de criar a sus hijos con respecto a las prácticas religiosas. La relación generalmente amistosa entre las religiones en la sociedad contribuyeron a la libertad religiosa. El Ministerio de Educación tiene el derecho de aprobar los planes de estudio de las escuelas religiosas para garantizar el cumplimiento de las normas nacionales de educación, y el Comité Estatal de Cultos supervisa la ejecución. También hay centros de formación profesional administrados por las comunidades religiosas.

El gobierno es laico y el Ministerio de Educación afirma que las escuelas públicas en el país son seculares, y la ley prohíbe el adoctrinamiento ideológico y religioso. La religión no se enseña en las escuelas públicas.

Desde 1991 han llegado a Albania misioneros religiosos: católicos, evangélicos y mormones que proceden principalmente de los EE.UU., los musulmanes de los países árabes y de Turquía, los bahá'ís, testigos de Jehová, hindúes, y muchos otros ejercen libremente actividades religiosas. Según el Comité Estatal de Cultos, a partir de 2002 eran 31 las sociedades cristianas que representan a más de 45 organizaciones diferentes, unas 17 diferentes sociedades y grupos islámicos y de 500 a 600 otros misioneros cristianos y Bahá'í.

I. EL ISLAM

Tras cinco décadas de ser oficialmente un Estado ateo que había demostrado la no existencia de Dios, Albania celebró en 1993 por primera vez como fiesta oficial el Bajram, el día que concluye el mes de Ramadán.

En diferentes épocas de su historia moderna, los musulmanes albaneses han sufrido persecuciones y limpiezas étnicas. La peor a partir de 1913, cuando el Imperio otomano se desmoronó en los Balcanes y los musulmanes que allí vivían fueron masacrados por serbios y griegos. Más tarde, la Segunda Guerra Mundial marcó un nuevo capítulo en la persecución. En 1945, los musulmanes del norte de Grecia fueron expulsados a Albania y Turquía, y sus hogares y mezquitas destruidos y confiscados, después de que el gobierno de Papandreu los acusara de colaborar con los nazis. Los albaneses de la antigua Yugoslavia también sufrieron el mismo destino.

El más terrible escenario de persecución que compartieron con ortodoxos y católicos llegó en 1967, cuando el régimen comunista establecido en Albania por los yugoslavos después de la Segunda Guerra Mundial decidió abolir la libertad religiosa en el país y declaró Albania como un Estado ateo. Durante las décadas de terror comunista, que duró hasta 1991, muchos *hoyas* (*imames*) y derviches albaneses fueron asesinados, encarcelados o exiliados por el régimen, sus templos derribados y la literatura religiosa prohibida y destruida. Por consiguiente, hacia 1991, la mayoría de los musulmanes de la Albania posterior a 1967 tenían una idea muy vaga acerca de su identidad islámica, habían crecido en una total ignorancia acerca de su pasado.

El régimen comunista retrató la historia de Albania bajo el Imperio otomano como una época de continuos conflictos entre los que llamaban «luchadores albaneses por la libertad» y sus «invasores otomanos imperialistas», mientras que el proceso de islamización masiva de los albaneses es descrito como un subproducto del terror turco contra los

«héroes cristianos de Albania». Personajes cristianos como Scanderbeg fueron mitificados. Al mismo tiempo, otras personalidades históricas, que constituyen importantes figuras entre los musulmanes albaneses, fueron ensombrecidas y despreciadas, ya que el régimen comunista y sus descendientes los consideraron como héroes «demasiado musulmanes».

Con la llegada de la democracia a Europa oriental después de 1990, se recuperaron las libertades religiosas. Se permitió a los albaneses retomar la práctica de sus religiones, y esto hizo sentir a los musulmanes que podrían recuperar su identidad perdida. En esa época, Albania se hizo miembro de la Organización de la Conferencia Islámica. Un banco islámico árabe-albanés se estableció en Tirana y alrededor de veinte organizaciones árabe-islámicas abrieron sucursales en el país. Con ellas llegaron incluso algunas ONG musulmanas turcas, iraníes, británicas, americanas y de otros lugares. Entre 1991 y 1996, estas organizaciones recién creadas se embarcaron en un proceso de educación islámica y de construcción de mezquitas. Al margen de sus defectos, consiguieron imprimir y distribuir útiles libros de literatura musulmana en albanés y construir docenas de mezquitas en el país.

La evidente proliferación de mezquitas despertó la inquietud de los cristianos con la consiguiente guerra de cifras. Algunas organizaciones católicas han llegado a afirmar que había 3.000 y los musulmanes, por su parte, contraponen 155 iglesias en Tirana a ocho mezquitas y señalan que los cristianos han construido iglesias en pueblos musulmanes en los que no hay ninguna mezquita. Lo que se percibe a simple vista es la proliferación tanto de minaretes como de campanarios a lo largo de las carreteras.

El Partido Socialista de Albania, que llegó al poder en 1997, estaba dominado por ortodoxos albaneses. Algunos analistas occidentales consideraron al Partido Socialista y a su régimen como de orientación «ligeramente ortodoxa». La mayoría de los ministros de los siguientes gobiernos socialistas fueron cristianos ortodoxos.

Durante esta época la principal organización que representó oficialmente a los musulmanes suníes de la República de Albania fue la Comunidad Musulmana de Albania, creada en 1923 para administrar las relaciones del Estado con el islam.

Aunque se reconoce públicamente que la Comunidad Musulmana de Albania tiene un escaso control sobre las mezquitas del país, es, sin embargo, la principal ONG reconocida por el Estado como representante de los musulmanes suníes de Albania. Se centra en mantener la infraestructura religiosa de los suníes albaneses, pero, puesto que es extremadamente pobre, sus actividades religiosas y culturales dependen a menudo de la ayuda extranjera. Posee en la actualidad siete madrazas que funcionan en unas condiciones muy pobres, y alrededor de quinientas mezquitas por todo el país. A menudo, los empleados reciben unos sueldos muy bajos y sus madrazas no tienen cubiertas las necesidades más básicas, requeridas por una escuela moderna. Algunas de las madrazas funcionan con la ayuda de organizaciones turcas y árabes.

Los musulmanes albaneses de Tirana no poseen colegios, no tienen ninguna radio ni periódico. El único periódico musulmán (*Drita Islame*), creado en Albania después de 1991, actualmente no se encuentra en muy buenas condiciones. A pesar de no carecer de intelectuales con capacidad, no tienen en el país ni un solo instituto de estudios islámicos donde poder

documentarse y preservar su pasado otomano-islámico; un lugar donde mostrar a la gente la historia y la religión de sus abuelos bajo los otomanos.

El principal problema al que se enfrentan los musulmanes albaneses de hoy es parte de un problema más amplio de la propia sociedad albanesa. El principal factor son las miserables condiciones económicas que Albania ha heredado de su pasado comunista, y las falsas promesas de la era democrática. Los musulmanes albaneses, al igual que el resto de sus compatriotas, están sufriendo la enorme miseria que el país experimenta en la actualidad. Es un país con una tasa de desempleo en torno al 50% de la población. Se plantean como su única esperanza que algún día el mundo musulmán se modernice y recuerde a sus hermanos que viven en el umbral de Europa.

2. EL CRISTIANISMO

El cristianismo fue la religión oficial hasta la llegada del Imperio otomano. La Iglesia ortodoxa autocéfala de Albania se escindió de la Iglesia ortodoxa de Constantinopla en 1922, aunque su autocefalia no fue reconocida por el patriarca de Constantinopla hasta 1937. Fue igualmente víctima de duras persecuciones durante la época comunista, en parte por el ateísmo impuesto por el régimen, en parte porque el uso del griego en la liturgia era visto como una amenaza para la identidad étnica del país por los nacionalistas albaneses.

La Iglesia católica hoy en Albania sigue su camino tras las persecuciones sufridas. He tenido el privilegio de escuchar algunos testimonios de primera mano del padre Lulli, s.j., que nos hablaba de las persecuciones sangrientas que había vivido

el cristianismo a lo largo de los siglos y en el último siglo, pero también de su falta de rencor; del perdón y el amor que eran el eje de su vida, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, que nos enseñó a amar y a perdonar a los enemigos. Esto puede parecer extraño e imposible, pero ahí reside la fuerza moral de estos hombres y mujeres que no desfallecieron. En todas las historias que he oído contar el perdón y el amor constituyen el testimonio de los verdaderos mártires del cristianismo albanés, algunos de ellos en proceso de beatificación. Y he tenido también ocasión de conocer de cerca la situación de algunos laicos comprometidos con los que he tenido el privilegio de trabajar en los últimos 15 años. A decir verdad, hoy, como en tiempos anteriores, los católicos no tienen en la sociedad el peso que les correspondería. Casi ningún católico desempeña cargos públicos; no se les confían puestos de responsabilidad en la organización estatal. Ciertamente, una de las causas es que durante cincuenta años de comunismo se les impidió acudir a la universidad, para excluirlos de los niveles más altos de la sociedad.

La Iglesia católica albanesa, con la ayuda de personal religioso y seglar y de medios financieros enviados por países europeos, ha emprendido la tarea, lenta y tenaz, de construir las estructuras fundamentales pastorales caritativas y educativas, con vistas a la evangelización y formación de una sólida conciencia moral de una población que durante casi medio siglo se ha alimentado de materialismo y ateísmo.

Un símbolo muy significativo tras el restablecimiento de la libertad religiosa en 1991 fue la recuperación de la catedral de Shkoder; la antigua capital cultural y espiritual de Albania. La famosa catedral, la más grande en el país, fue devuelta por el gobierno a la Iglesia católica en un lamentable estado de deterioro; había sido convertida por el régimen marxista en

un gimnasio y tras diez años de trabajo de reconstrucción es ahora un icono del renacimiento de la Iglesia en Albania.

Las buenas relaciones con la Santa Sede posibilitaron en abril de 1993 la histórica visita de Juan Pablo II, que constituyó una explosión de entusiasmo, e ilusión compartida también ese día por la población musulmana.

Desde la recuperación de la libertad religiosa los líderes de las tres religiones han mantenido un clima de colaboración. La armoniosa convivencia de las diversas religiones que han sobrevivido a la barbarie stalinista es uno de los datos más esperanzadores de la situación actual. Podemos situar la base de esta buena relación en el aislamiento, la lucha común por la supervivencia y la pobreza compartida. Enfrentarse a los mismos problemas contribuye a reforzar la unidad y a sacar lo mejor de todos. En la recuperación de la religión encuentran una referencia cultural común.

Ya en enero de 1993 el gran muftí fue a Asís para participar en el encuentro de oración por la paz en Bosnia. Y la posición de Su Santidad el Papa Juan Pablo II fue clara. Citamos algunos pasajes de sus intervenciones esos días que nos parece que ilustran perfectamente esta actitud: «La fe sincera —dijo el Pontífice— no divide a los hombres, los une por encima de sus diferencias. Nada como la fe recuerda que somos hermanos, la libertad religiosa es baluarte contra el totalitarismo y decisiva contribución a la fraternidad humana».

«La persecución religiosa que se ha producido en este pequeño país es algo que ni siquiera los emperadores romanos lograron igualar: al menos los emperadores persiguieron sólo la religión cristiana, aquí se prohibieron todas» (3). La relación

(3) Cf. ABC, 26 de abril de 1993.

de los católicos con los ortodoxos es excelente, al igual que con los musulmanes. Todos ellos han conseguido su libertad y sus iglesias o mezquitas porque ya lo habían conseguido los católicos. Es la Iglesia católica la que mejor ha mantenido ante el pueblo su reputación de valiente por no haber pactado nunca con el régimen comunista.

El arzobispo Anastas, representante de la Iglesia ortodoxa, se reunió con el Papa, en un clima de diálogo y cooperación: «Estoy muy agradecido a los fieles de aquella Iglesia martirizada que han querido mi presencia entre ellos. Doy las gracias, también, al presidente de la República, señor Sali Berisha, que me ha invitado y me ha recibido con gran cordialidad y afecto. Doy las gracias también a las autoridades civiles y militares y a todos los que han colaborado para el feliz desarrollo de la visita. Estoy agradecido, además, al arzobispo Anastas de la Iglesia ortodoxa y al Kryermufti Sabri Koeçi, de la comunidad musulmana, que me ha honrado con su presencia. El renacimiento espiritual de Albania sucede al amparo del diálogo ecuménico y de la colaboración interreligiosa ¿No es esta una gran señal de esperanza? (...) La recuperada libertad religiosa será seguramente fermento de una sociedad democrática, si son reconocidos el valor y la centralidad de la persona humana y si todas sus relaciones, en el plano social, político, económico están caracterizados por una auténtica solidaridad» (4).

«La libertad religiosa no es solamente un precioso don del Señor para todos los que tienen la gracia de la fe; es un don para todos porque es garantía básica de toda expresión de li-

(4) Audiencia general del Papa Juan Pablo II del miércoles 28 de abril de 1993, en *Ecclesia* 2631 (8 de mayo de 1993), p. 26.

bertad y afecta al hombre en su intimidad, en aquel sagrario inviolable que es la conciencia de la propia dignidad, de dicha libertad, cuando es correctamente utilizada, no hay por qué temer ningún desorden social. La fe sincera, en efecto, no divide a los hombres, sino que los une incluso en medio de sus diferencias. Ninguna otra cosa como la fe nos recuerda que si tenemos un único creador, somos todos también hermanos. La libertad religiosa es así un baluarte contra los totalitarismos y una contribución decisiva a la fraternidad humana. La verdadera libertad religiosa huye de las tentaciones, de la intolerancia y del sectarismo y promueve actitudes de diálogo respetuoso y constructivo. El pueblo albanés es ejemplar bajo dicho punto de vista. Las tres grandes comunidades religiosas mantienen relaciones de mutua estima y de cordial colaboración» (5).

Del 10 al 11 de marzo de 2003 tuvo lugar bajo este lema: «Ecumenismo, de la tolerancia al diálogo por la colaboración» la reunión de los presidentes de las Conferencias Episcopales de la región de los Balcanes y sudeste de Europa, para analizar los informes del ecumenismo y diálogo interreligioso de Albania, Bulgaria, Bosnia-Herzegovina, Grecia, Serbia y Montenegro, Rumanía y Turquía. El arzobispo Stanislao Hocevar, de Belgrado, planteó el hecho de que si los cristianos de los países del sudeste europeo viven el dolor por la división y la pasión por la unidad, en zonas donde es obligada la convivencia de distintas confesiones religiosas, esto puede ayudar a poner en práctica importantes experiencias de reconciliación para toda Europa.

(5) Mensaje a la nación durante la ceremonia de despedida en la plaza Scanderbeg (Tirana, Albania, 25 de abril de 1993), en *Ecclesia* 2631, p. 24.

Entre las actividades que se realizaron cabe destacar una mesa redonda entre los obispos y un grupo de jóvenes católicos, ortodoxos y musulmanes provenientes de Serbia, Montenegro, Kosovo, Macedonia y Albania. Los jóvenes propusieron como temas del diálogo las migraciones, la droga, la corrupción, los derechos humanos, la responsabilidad de la Iglesia y el diálogo interreligioso, la paz y la capacidad de formar personas capaces de asumir la responsabilidad política, problemas que afectan por igual a todas las confesiones.

Además, los líderes religiosos albaneses se reunieron en la beatificación de la Madre Teresa de Calcuta en Roma. Una delegación de jefes religiosos provenientes de Albania, responsables de la comunidad católica, ortodoxa y musulmana, participaron en la ceremonia. Formaron parte de la delegación monseñor Angelo Massafra, obispo de Scutari, y monseñor Dode Gjergji, secretario de la Conferencia Episcopal Albanesa y responsable de la Comisión para el Diálogo Interreligioso. Reshat Bardhi, jefe de la confraternidad musulmana Bektashi, presente en Turquía y Albania, manifestó: «La Madre Teresa es una hija de Albania, pero ahora pertenece a todo el mundo. Ha obtenido el título que merecía y es un gran honor para nosotros que le haya sido reconocido. Lo agradezco de corazón al Papa Wojtyla». Otro miembro de la delegación añadió: «La Madre Teresa nos enseña el respeto, el amor, el servicio y el sacrificio hacia el prójimo. Es para todos nosotros un gran ejemplo; nos muestra cómo dedicar la vida a Dios y al servicio de los hermanos. Agradecemos a la Iglesia católica que nos haya invitado».

El líder de la Iglesia ortodoxa albanesa, Joan Pelushi, constató que «la beatificación ha sido un gran evento para Albania. Esperamos que no se quede sólo en la ceremonia, sino que

haya una reflexión profunda que reúna a las comunidades religiosas y nos enseñe a amarnos más los unos a los otros». «De la pequeña religiosa albanesa, que es nuestro orgullo, queremos aprender a trabajar por el diálogo, la tolerancia, el respeto para servir a la humanidad»

Monseñor Robert Sarah, secretario de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, manifestó finalmente su deseo de que la beatificación «traiga grandes bendiciones para Albania y sirva para mejorar cada vez más las relaciones islámico-cristianas».

No obstante, no han faltado incidentes que empañan en cierto modo este clima de diálogo y colaboración: a partir de lo sucedido el 11 de septiembre muchos musulmanes se sienten perseguidos e incomprendidos, aunque en este momento el gobierno vuelve a estar presidido por un musulmán: Sali Berisha. Distintos líderes religiosos han expresado su preocupación porque creen que influencias religiosas extranjeras tratan de socavar los esfuerzos del país por mantener la tolerancia y la libertad religiosas. El secretario general de la Comunidad Islámica de Albania, Sali Tivari, fue asesinado a tiros en la sede de la Comunidad en enero de 2003. En octubre de ese mismo año, la policía detuvo a Kastriot Myftari, autor del libro *El islamismo nacional de Albania*, donde expresa su opinión sobre la creciente influencia del islam, acusado de incitar el odio religioso contra el islam.

Quiero terminar con un concreto y sencillo ejemplo de convivencia-colaboración en Albania. Conozco desde sus comienzos el Proyecto Esperanza, una iniciativa de Silvana Vignalli, una trabajadora social italiana que llegó a Albania en 1994 y nació en un contexto cultural que veía y ve a los discapacita-

dos como una vergüenza, como algo que esconder; un estigma social. Cuando llegó, comenzó a trabajar en el Instituto estatal, donde encontró chicos y chicas en completo estado de abandono de todas las edades, con todo tipo de discapacidades y a partir de ahí empezó a pensar en una nueva distribución. Encontró una buena disposición en la entonces directora del Instituto y también en el Ministerio albanés competente. A partir de ahí abrió las primeras casas-familia, en el 95, sacando del instituto a 26 chicos entre 15 y 20 años. Y antes de llevarlos a las casas-familia desde el instituto, organizó una experiencia de campo de verano, campamento, en Velipoja, para conocer bien cuáles eran sus posibilidades y cuáles podían ser sus perspectivas. En ese campamento de verano, que sigue siendo fundamental para el proyecto, colaboraban voluntarios extranjeros, sobre todo italianos y españoles, pero también malteses, suizos, austriacos.

Actualmente las casas-familia son seis; se encuentran situadas en el perímetro de la ciudad. Las casas acogen niños en edad escolar; dos de chicos y chicas muy poco autónomos, dos por el contrario, de chicos y chicas que han alcanzado una discreta autonomía y están en condiciones de autogestionarse. Cuando se pensó en el Proyecto Esperanza, se pensó también en desarrollar alguna actividad ocupacional que respondiese, por un lado, a las exigencias de autonomía, incluso económica de los chicos, y por otro, de alcanzar algún objetivo, como el de mantener y mejorar las capacidades de relación y escolares ya adquiridas o por adquirir. Para esto se pensó en abrir enseñanza talleres donde actualmente se trabajan en una sección objetos de madera y en otra iconos con el método de *découpage*; se ha abierto también un centro diurno de terapia ocupacional y de socialización. Tanto en el centro diurno como en

los talleres participan también chicos de la ciudad de Scutari. En el Proyecto Esperanza actualmente trabajan 38 educadores y cuatro colaboradores (6).

En el interior de las casas-familia se busca satisfacer las necesidades de identidad, de pertenencia que son necesarias para la estructuración de una personalidad social individual madura. Están garantizadas relaciones afectivas personalizadas, tiempo de escucha suficiente, un ritmo de vida normal, respeto de la privacidad. Los chicos que hoy están presentes en las casas-familia son 54, pero en estos años han pasado por ellas 72; y los otros han sido adoptados o han encontrado algún lugar fuera de la casa-familia.

En el Proyecto Esperanza se busca y se cuida en primer lugar la relación con las instituciones albanesas a todos los niveles: municipal y nacional, secular y religioso, respetando la cultura local y el propio ritmo de cambio y rechazando las intervenciones puramente asistenciales que no fomentan el desarrollo de las personas. Colaboran asimismo grupos de solidaridad, internacional, unidos a la parroquias, a Cáritas (7), a asociaciones y personas privadas, para formar juntos una cuerda invisible sostenida por la comunión fraterna, para comunicar esperanza no sólo a los chicos discapacitados abandonados en el instituto y en los orfanatos sino también a los jóvenes albaneses sin trabajo.

En este contexto, una vivencia personal. Cada año compartimos esta experiencia un grupo de voluntarios albaneses y

(6) Las cifras relativas tanto al número de trabajadores como de niños fluctúan.

(7) Cáritas Española ha financiado estos dos últimos años una parte importante del Proyecto.

extranjeros en el campamento de verano de Velipoja. Musulmanes y cristianos compartimos momentos de duro trabajo, y también y sobre todo de gozo. De la mayoría no sabemos cuál es su religión, ni tampoco nos importa; todas las noches nos reunimos para finalizar el día dando gracias a Dios y pidiendo unos por otros; no hay conflicto: los musulmanes que quieren asisten a la misa dominical sin presiones y sin prejuicios. Y dos anécdotas: hace dos años tuvimos durante la noche una fuerte tormenta, compartían tienda un jesuita, como educador; y cuatro chicos albaneses, uno de ellos, el único con inquietud y algo de formación religiosa, propuso que se pusieran a rezar: «tú a tu Dios y yo al mío».

El verano de 2007 visitó el campamento el actual presidente, Sali Berisha, musulmán, con su esposa: los chicos le ofrecieron, entre otros, objetos realizados en los talleres, un icono que recibió con agradecimiento; además de prometernos ayuda para la mejora de instalaciones para el próximo verano.

Son pequeños gestos que nos revelan que cuando compartimos las mismas preocupaciones e inquietudes, la relación entre creyentes de distintas religiones es posible e incluso fácil. El ecumenismo se vive. Otra cosa es el diálogo teológico, que en la mayoría de los casos es prácticamente imposible por la falta de formación, que constituye uno de los problemas concretos que todas las confesiones tienen que afrontar; procurando una mayor formación que no signifique confrontación pero tampoco pérdida de identidad. Es el reto que hay que afrontar:

A la luz del clima de unión, solidaridad, comunión que vivimos en Sibiu, creemos que es necesario un mayor esfuerzo de

diálogo interreligioso en los países pobres y que es posible. La falta de identidad, de formación religiosa, que se plantea como una carencia evidente, puede convertirse en un aliciente para animar a que en la búsqueda de identidad religiosa no se acen-túen los fundamentalismos y se pongan sobre la mesa valores como convivencia, solidaridad. Los países ricos pueden aportar posibilidades materiales, los países pobres aportan sus posibili-dades personales. En esta situación es vital la colaboración sin-cera y generosa de los distintos organismos estatales implica-dos, de las ONG y de todos los que se sientan interpelados. En sintonía con el Mensaje final de la Asamblea Ecu-ménica de las Iglesias de Europa, «La luz de Cristo ilumina a todos», que nos recomendaba «profundizar en nuestro conocimiento del otro, defender la dignidad y los derechos de cada ser humano y a asegurar la protección de aquellos que la necesitan».

SIBIU, UNA VISIÓN PERIODÍSTICA

VICENTE SASTRE GARCÍA

Delegado de Ecumenismo de la Archidiócesis de Valencia

Contar la Asamblea Ecu­mé­nica Euro­pea de Sibiu desde una visión periodística es un privilegio. Es el privilegio de acer­carte a detalles signifi­cativos, es liberarte del personaje que puede tener una delegación, colocarte en el punto de vista de quien escudriña con libertad lo que ocurre e indagar qué interés puede tener lo visto y oído para un lector interesado en la vida de los acontecimientos más que en el guión de los organizadores y participantes oficiales.

Debo agradecer que haya sido la primera vez que en un acontecimiento de estas magnitudes me haya movido sin restricciones con la libertad de un periodista. Debo agradecer al periódico *Paraula* que me acreditara como «redactor-reportero» a fin de dar cuenta de las valiosas aportaciones de los delegados, incluso españoles. Por lo demás no tenía problemas de barreras lingüísticas y estaba a mi alcance toda la información en la sala de Prensa.

I. ASAMBLEA ECUMÉNICA DE SIBIU, UN ACERCAMIENTO AL CRISTIANISMO ORIENTAL

La ciudad de Sibiu de unos cien mil habitantes es un monumento de estilos y tradiciones entre Oriente y Occidente.

Latinos y ortodoxos, con sus tradiciones de Oriente y Occidente, y el encuentro diario de población rumana, alemana y húngara, se mezclan con el colorido de los gitanos que no tienen problemas en lucir en sus calles una indumentaria policroma. La arquitectura y el diseño urbano ofrecen al visitante todos los sabores del gusto centroeuropeo y de las tradiciones del oriente cristiano. Y para decirlo todo, los barrios de la periferia ofrecen en Sibiu la imagen urbana del comunismo de bloques descoloridos de viviendas de 30 m².

Sibiu (de nombre alemán Hermannstadt) era la capital cultural de Europa de 2007. Por cuatro días fue la capital ecuménica europea. Unas 3.000 personas ocuparon el centro de la ciudad y en la plaza principal tuvo lugar la inauguración de la Asamblea. Mientras el crepúsculo de la tarde avanzaba en la penumbra, un gran coro acompañaba a los presentes que conjuraban las sombras con el canto *La luz de Cristo ilumina a todos*.

El acercamiento al Oriente europeo cristiano se hizo patente desde el primer día. En el rostro de los numerosos popes, archimandritas, obispos y metropolitans se podía leer la satisfacción de celebrar en Sibiu la III Asamblea Ecuménica Europea. La cosa era tanto más patente cuanto que no se percibía ningún gesto de protocolo. Por la calle la gente se saludaba y lo mismo se identificaba metropolitano Daniel de Cluj que se podía departir con el cardenal Kasper o un representante anglicano o del luteranismo alemán de la EKD. No sólo podía percibirse una proximidad a los ortodoxos orientales sino una cercanía entre los participantes como si todos se consideraran cristianos de a pie. Esta experiencia de proximidad es un valor pretendido por la Asamblea y de primer orden para el diálogo ecuménico. Es una experiencia que no debería olvidarse y

opino que cuantos estuvimos en SIBIU, deseamos mantener en beneficio del ecumenismo hispánico.

2. EUROPA EN EL HORIZONTE DE SIBIU

En el centro de la ciudad de Sibiu una enorme carpa era el lugar de encuentro y de celebraciones ecuménicas. Durante todo el periodo de capitalidad cultural europea, la carpa ha sido el lugar de los eventos culturales más representativos. El hecho de que allí mismo tuvieran lugar los actos de la Asamblea era muy significativo. Europa, deslumbrada por las luces de la Ilustración, pierde su alma cuando lo mercantil invade su propia conciencia. La Asamblea Ecuménica de Sibiu ha mostrado que los cristianos deben caminar unidos para ofrecer «La luz de Cristo ilumina a todos». Las intervenciones de los políticos Durao Barroso, como presidente de la Comisión de la Unión Europea, y la del presidente de Rumanía fueron muy significativas. Pero sobre todo el lema de la luz estuvo siempre acompañado por el subtítulo de la Asamblea: «Esperanza de renovación y unidad en Europa».

La apertura de Europa a los países del Este presagiaba el colapso de un cristianismo perseguido, amordazado y socialmente ninguneado e instrumentalizado durante más de 60 años de comunismo. Pero la cosa no ha sido así. Los cristianos del Este europeo lucharon por su fe, se replegaron al interior de las familias para enseñar a sus hijos el valor de ser cristiano y asistieron a las celebraciones litúrgicas oficiales esperando tiempos mejores. Hoy son un potencial cristiano para el futuro de Europa. Se trata de nuevos argumentos para tener en cuenta las raíces cristianas de Europa al incorporar nuevos países cristianos: Rumanía, Polonia, Lituania, Bulgaria... Estos nuevos so-

cios de la Unión aportan una sólida tradición cristiana y modifican en cuadro de valores que pueden desdibujarse con el laicismo militante de otros países de la Unión.

El comunismo del Este europeo actuó directamente contra la misión de la jerarquía cristiana. Su proyecto era convertir a sus líderes en colaboradores del régimen. Los que prestaban obediencia a Roma debían convertirse a la ortodoxia oficial y nacional o eran confinados al Gulag. Quienes en conciencia se negaban a colaborar se les privaba de su misión pastoral. Algunos trataron de sobrevivir en un inestable compromiso. Todavía hoy se perciben las heridas de este calvario de la ortodoxia cristiana, que aceptó una dudosa colaboración.

Al hablar de Europa como proyecto común cristiano, es obligado decir con claridad que este tema tan presente en Sibiu, casi ha desaparecido de la agenda de la Iglesia española. No importa que más de medio millón de rumanos residan en España, da lo mismo que cientos de miles de británicos y casi otros tantos alemanes vivan en España. Los cristianos españoles no han ido a centro, pero Europa del Este y del centro ha venido a España. Este hecho de enorme trascendencia ecuménica quien piensa que no va con la Iglesia española. El ojo del periodista tiene que decir que la lengua española SIBIU no era lengua oficial ni activa ni pasiva lo que convertía a algún delegado español en delegado-turista.

3. EL ECUMENISMO DE LA CARIDAD

La Asamblea de Sibiu tenía entre otros objetivos despertar la Carta Ecuménica. Este documento se firmó en Estrasburgo por todos los presidentes de las Conferencias Episcopales Euro-

peas y por todos los representantes de las Iglesias no católicas en Europa. Lo cierto es que este documento y sus directrices de actuación concertada de las Iglesias en campos tan concretos como el compromiso de la caridad nació y en muchos países se durmió al día siguiente sin despertar. En España incluso pasaron años para ver su publicación. En tal documento se invita a crear grupos y comisiones de trabajo para una acción común que tenga como motor la caridad. En tal sentido hubo importantes aportaciones, como la del Metropolitano Kiril, que explicó los nuevos desarrollos del ejercicio de la caridad con los más necesitados por parte del Patriarcado de Moscú. Bajo el comunismo oficialmente no había pobres en la URSS, por lo que la Iglesia no tenía ni debía hacer nada en este campo. Y lo que según el régimen comunista no debía hacerse no se hacía.

Pero lo más significativo en este campo de la colaboración ecuménica en la solidaridad con los más pobres fueron los testimonios y proyectos que presentó la Comunidad de San Egidio para las zonas más desamparadas de África. Es evidente que en la acción por la caridad y la solidaridad es urgente la unidad ecuménica que muestre el potencial cristiano de servicio a los pobres.

Pero la caridad no se limita a la solidaridad de los bienes. El amor fraterno y las cualidades de la caridad, tal y como se expresa San Pablo en CORINTIOS XIII, es el principio de la comunión que une a la Iglesia. Su relevancia ecuménica es fundamental y no es posible que prospere el ecumenismo entre cristianos si no establece como fundamento la caridad, base de cualquier relación hacia la unidad.

Aunque resulte anecdótico es significativo que los cristianos ortodoxos en Sibiu nos trataron con gran sentido de la caridad

y hospitalidad. Personalmente debo decir que una familia ortodoxa nos dejó su apartamento, llave en mano, y se fue a vivir al campo con otros familiares, para que nos pudiéramos alojar en su casa en uno de los bloques de Ceaucescu, nos dio monedas para subir con el ascensor y un plano para dirigirnos al centro de la ciudad. Pero este gesto no es todo. En el ambiente podía percibirse que todo el mundo sabía que éramos distintos pero a la vez éramos lo mismo. Ningún protocolo para participar en la oración en la catedral ortodoxa de Sibiu y ninguno para rezar juntos en la catedral latina de la plaza mayor. Esta experiencia de caridad y cercanía es la clave del camino ecuménico. Se pueden llegar a acuerdos doctrinales, pero mientras sigan la incomunicación y la distancia poco se puede avanzar.

La caridad es comunicativa y en la comunicación se muestra que estamos llamados a la unidad. Sibiu, ha sido un evento comunicativo que ha abierto muchos espacios de relación y sentido de comunión. Es posible que la Iglesia española no haya sido participativa desde la primera hora de los tres años de preparación de esta Asamblea. También nos puede afectar el hecho de que estemos en el apéndice de Europa, o nos atrevamos a reprochar a los demás que no saben español. O bien que la siesta es recomendable para no irse de los nervios. Lo que no sería de recibo es renunciar a que la caridad nos urja y por ella nos dejemos llevar a buscar cualquier oportunidad para avanzar hacia la unidad entre los cristianos.

4. LA ORACIÓN EN SIBIU

El esquema organizativo tuvo como prioridad la oración, tanto en los actos generales como en los grupos y en

las oraciones programadas en los diversos templos de la ciudad. Las vísperas en la catedral ortodoxa de Sibiu fue un espectáculo grandioso para los cristianos de Europa de Occidente. El clamor de la oración del padrenuestro en una asamblea general fue una emotiva plegaria que solicitaba la unidad de las Iglesias invocando perdón por la división consentida.

El ecumenismo ha cubierto en buena parte la etapa del diálogo teológico, pero el movimiento de las estructuras eclesiales no ha ido a la par, al menos no se ven signos de flexibilidad y aproximación cuando tantas cosas conjuntas son posibles, comenzando con compromisos concretos en actuaciones de interés conjunto o la celebración de encuentros de oración. Es posible que en algunas regiones de Europa exista una notable crisis de vitalidad con la consecuente disminución de las iniciativas locales. Algunos de los presentes no dejaban de mostrar un cierto cansancio. Lo interesante es que al mismo tiempo el Papa Benedicto se halla a la cabeza de las iniciativas y camina por delante de casi todos los obispos y cardenales católicos. Pocos se han dado cuenta de que el año de San Pablo tiene un fuerte componente ecuménico y que el hecho de que celebrara su cumpleaños con Bush estaba en plena línea con el movimiento ecuménico americano.

Precisamente por esta sensación de cansancio se vuelve a lo fundamental. Cada vez se comprende que el don de la unidad no es otra cosa que un don. Como don, lo solicitó al Padre la oración de Jesús y así muchos de los asistentes a Sibiu respiraban por este pulmón tal vez más visible en las Iglesias orientales.

5. DELEGADOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA EN SIBIU

De la presencia de la Iglesia española en Sibiu el anecdotario participativo se resume en una declaración del secretario de la Comisión que afirmaba más o menos lo siguiente: no hay que dar importancia a lo que se dijo o hizo en Sibiu. Por otro lado, un monseñor español, que para más curiosidad era invitado especial del Patriarca de Bucarest, y que naturalmente no era delegado español ni esperaba que le delegaran, me comentó que ningún catalán encargado de ecumenismo en su diócesis había sido delegado. También me comentó que desde hace años el interés del Secretariado de Ecumenismo de despertar de la siesta era nulo. Desde hace dos años reúne a los delegados de las diócesis para algunas conferencias sobre algo que no es ecumenismo: el diálogo con el islam. Vi a gente llorar por no participar; cuando el cupo de los delegados españoles no llegó a cubrir sus plazas. En Sibiu podían encontrarse estas perlas y muchas más.

No sé si he acertado en mirar la realidad con el ojo del periodista. Propiamente yo me dedico a la sociología, la teología, y el ecumenismo, pero ponerme el identificador de periodista, para poder asistir a SIBIU, fue una operación de la que salí ganando con mucho.

III ASAMBLEA ECUMÉNICA EUROPEA DE SIBIU (RUMANÍA)

4-9 DE SEPTIEMBRE DE 2007

Documento 159-07

MENSAJE DE LA ASAMBLEA (SÁBADO, 8 DE SEPTIEMBRE DE 2007): «¡LA LUZ DE CRISTO ILUMINA A TODOS!»

Nosotros, cristianos peregrinos provenientes de toda Europa y de más allá, testigos del poder transformador de su luz, que es más fuerte que la oscuridad, y proclamándola como esperanza que llena por completo nuestras Iglesias, las de toda Europa y las del mundo entero.

En el nombre de nuestro Dios Trino, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, nos hemos reunido en Sibiu, Rumanía (del 4 al 9 de septiembre de 2007). Esta III Asamblea Ecuménica Europea ha estado especialmente marcada por la riqueza de la espiritualidad y de la tradición ortodoxa. Recordamos y renovamos los serios compromisos hechos en Basilea y Graz, y sentimos que hasta ahora hemos fallado en la realización de algunos de ellos. Sin embargo, nuestra confianza en la energía transformadora de la luz de Cristo es más fuerte que la oscuridad de la resignación, el fatalismo, el miedo y la indiferencia.

Nuestra III Asamblea Ecuménica Europea empezó en Roma en 2006, y continuó en Wittenberg en 2007. Esta peregrinación ecuménica incluyó muchas reuniones de carácter regional, y las de las Iglesias ortodoxas en Rodas y de los jóve-

nes en St. Maurice. Acogemos con alegría el compromiso de los jóvenes y la contribución que han hecho a la Asamblea. Asistidos y motivados por la *Charta Oecumenica*, nuestra Asamblea continuó el trabajo iniciado en asambleas anteriores, y ha sido una ocasión para el intercambio de dones y el enriquecimiento mutuo.

No estamos solos en esta peregrinación. Cristo está con nosotros y, dentro de la nube de testigos (Heb 12, 1), los mártires contemporáneos nos acompañan: el testimonio de su vida y de su muerte nos inspira individual y comunitariamente. En comunión con ellos, nos comprometemos a permitir que la luz del Cristo transfigurado brille a través de nuestro propio testimonio, profundamente enraizado en la oración y el amor. Esta es nuestra respuesta humilde al sacrificio de sus vidas.

I. LA LUZ DE CRISTO EN LA IGLESIA

La luz de Cristo nos lleva a vivir para los demás y en comunión el uno con el otro. Nuestro testimonio de esperanza y de unidad para Europa y para el mundo sólo será creíble si continuamos nuestro trayecto hacia la unidad visible. Unidad no es uniformidad. Encontramos un enorme valor en experimentar de nuevo la *koinonía* e intercambiar los dones espirituales que han dinamizado el movimiento ecuménico desde su comienzo.

En Sibiu hemos sentido de nuevo la profunda herida de las divisiones entre nuestras Iglesias. Esto concierne también a nuestro entendimiento de la Iglesia y su unidad. Los distintos desarrollos históricos y culturales del cristianismo de Oriente

y Occidente han contribuido a estas diferencias, y su entendimiento requiere nuestra atención urgente y un diálogo permanente.

Estamos convencidos de que la amplia familia cristiana tiene que tratar cuestiones doctrinales y buscar también consensos mayores sobre los valores morales derivados del Evangelio y de un estilo creíble de vida cristiana que sea testimonio alegre de la luz de Cristo en nuestro mundo secular moderno que nos desafía, tanto en la vida privada como en la pública.

Nuestra espiritualidad cristiana es un precioso tesoro: una vez abierto, revela su variedad de riquezas y abre nuestros corazones a la belleza del rostro de Jesús y a la fuerza de la oración. Solamente estando cerca de nuestro Señor Jesucristo podemos estar cerca del otro y experimentar la verdadera *koinonía*. No podemos más que compartir estas riquezas con los hombres y las mujeres que buscan la luz en nuestro continente. Los hombres y mujeres espirituales comienzan con su propia conversión, que les lleva a la transformación del mundo. Nuestro testimonio de la luz de Cristo es un compromiso fiel de escuchar, vivir y compartir nuestras historias de vida y de esperanza que nos han modelado como seguidores de Cristo.

Primera recomendación: recomendamos renovar nuestra misión como creyentes individuales y como Iglesias para proclamar a Cristo como la Luz y el Salvador del mundo.

Segunda recomendación: recomendamos continuar la discusión sobre el mutuo reconocimiento del bautismo, teniendo en cuenta los importantes avances sobre este punto en varios países, y siendo conscientes de que esta cuestión está profundamente ligada a un entendimiento de la eucaristía, el ministerio y la eclesiología en general.

Tercera recomendación: recomendamos buscar formas de experimentar actividades que puedan unirnos: orar por cada uno y por la unidad, peregrinaciones ecuménicas, formación teológica y estudio en común, iniciativas sociales y diacónicas, proyectos culturales y apoyo a una vida social basada en los valores cristianos.

Cuarta recomendación: deseamos una participación plena del pueblo de Dios, y en esta Asamblea en particular destacamos el papel de los jóvenes, los mayores, las minorías étnicas y los discapacitados.

2. LA LUZ DE CRISTO PARA EUROPA

Consideramos que cada ser humano está creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 27) y merece el mismo grado de respeto y amor; a pesar de las diferencias de creencia, cultura, edad, género u origen étnico, desde el comienzo de la vida hasta la muerte natural. Siendo conscientes de que nuestras raíces comunes son mucho más profundas que nuestras divisiones, mientras buscamos la renovación, la unidad y el papel de las Iglesias en la sociedad europea actual, debemos enfocar nuestro encuentro con los miembros de otras religiones. Siendo conscientes en particular de nuestra relación única con los judíos como el pueblo de la Alianza, rechazamos todas las formas contemporáneas de antisemitismo y, con ellos, promoveremos Europa como un continente libre de toda forma de violencia. Ha habido periodos en nuestra historia europea de espinosos conflictos, pero ha habido también periodos de coexistencia pacífica entre personas de todas las religiones. En nuestros días no hay alternativa al diálogo: no un diálogo de

compromiso, sino un diálogo de vida donde se puede decir la verdad en el amor. Todos nosotros necesitamos aprender más acerca de todas las religiones, y las recomendaciones de la *Charta Oecumenica* deberían ser desarrolladas mucho más. Hacemos una llamada a nuestros hermanos cristianos y a todos aquellos que creen en Dios a respetar el derecho de las personas a la libertad religiosa, y expresamos nuestra solidaridad con las comunidades cristianas que viven en Oriente Medio, en Irak y en cualquier otro lugar del mundo como minorías religiosas y sienten que su misma existencia se encuentra amenazada.

Porque encontramos a Cristo en nuestros hermanos y hermanas necesitados (Mt 25, 44-45), juntos, iluminados por la Luz de Cristo, nosotros los cristianos, de acuerdo con el proyecto bíblico de una humanidad unida (Gn 1, 26-27), nos comprometemos a arrepentirnos del pecado de exclusión, a profundizar nuestro conocimiento del «otro», a defender la dignidad y los derechos de cada ser humano, y a asegurar la protección de aquellos que la necesitan, compartiendo la luz de Cristo que traen otros a Europa; a llamar la atención de los Estados europeos para frenar la detención administrativa injustificada de migrantes; a hacer todos los esfuerzos para asegurar la inmigración regular, la integración de los migrantes, de los refugiados y de los que buscan asilo; a mantener el valor de la unidad de la familia y a combatir el tráfico de seres humanos y la explotación de las personas traficadas. Hacemos una llamada a las Iglesias para que incrementen su cuidado pastoral de los inmigrantes vulnerables.

Quinta recomendación: recomendamos a nuestras Iglesias que reconozcan que los inmigrantes cristianos no son sólo receptores de atención religiosa, sino que pueden jugar un papel

pleno y activo en la vida de la Iglesia y de la sociedad; que ofrezcan un mejor cuidado pastoral para los migrantes, los que buscan asilo y los refugiados, y promuevan los derechos de las minorías étnicas en Europa, particularmente del pueblo gitano.

Muchos de nosotros sentimos gratitud por haber experimentado profundos cambios en Europa en las últimas décadas. Europa es mucho más que la Unión Europea. Como cristianos, compartimos la responsabilidad de modelar Europa como un continente de paz, solidaridad, participación y sostenibilidad. Apreciamos el compromiso de las instituciones europeas, incluyendo la UE, el Consejo de Europa y la OSCE a favor de un diálogo abierto, transparente y regular con las Iglesias de Europa. Altos representantes políticos europeos nos han honrado con su presencia y así han expresado su fuerte interés por nuestro trabajo. Tenemos que afrontar el desafío de aportar fuerza espiritual a este diálogo. Europa inicialmente fue un proyecto político para asegurar la paz y necesita ahora convertirse en una Europa de los pueblos, más que en un espacio económico.

Sexta recomendación: recomendamos desarrollar la *Carta Oecumenica* como una guía estimulante para nuestro trayecto ecuménico en Europa.

3. LA LUZ DE CRISTO PARA EL MUNDO ENTERO

La Palabra de Dios nos inquieta a nosotros y a nuestra cultura europea: ¡los que viven deberían no vivir más para sí mismos sino para aquel que murió por ellos y resucitó! Los cristianos deben liberarse del miedo y de la insaciable avaricia que

nos hace vivir para nosotros mismos, impotentes, estrechos de mente y cerrados. La Palabra de Dios nos invita a no dilapidar la preciosa herencia de aquellos que en los últimos sesenta años han trabajado por la paz y la unidad en Europa. La paz es un don extraordinario y precioso. Países enteros aspiran a la paz. Pueblos enteros están esperando ser liberados de la violencia y del terror. Nos comprometemos con urgencia a renovar esfuerzos para alcanzar estos fines. Rechazamos la guerra como instrumento para resolver conflictos, promovemos medios no violentos para la resolución de conflictos y estamos preocupados por el rearme militar. La violencia y el terrorismo en nombre de la religión son una negación de la religión.

La Luz de Cristo brilla en el término *justicia*, uniéndola a la misericordia divina. Iluminada así escapa a cualquier pretensión ambigua. A lo largo de todo el mundo e incluso en Europa el proceso actual de globalización radical del mercado está profundizando la división social entre ganadores y perdedores, niega el valor de innumerables personas, tiene implicaciones ecológicas catastróficas y, precisamente en vista del cambio climático, no es compatible con un futuro sostenible de nuestro planeta.

Séptima recomendación: urgimos a todos los cristianos europeos a apoyar con fuerza los «Objetivos de desarrollo del milenio» de las Naciones Unidas como un paso práctico urgente hacia el alivio de la pobreza.

Octava recomendación: recomendamos el inicio de un proceso consultivo que incluya la responsabilidad europea para la justicia ecológica, que afronte la amenaza del cambio climático, la responsabilidad europea para la configuración justa de la globalización, los derechos del pueblo gitano y otras

minorías étnicas. El proceso debe ser iniciado por el CCEE y la KEK, con las Iglesias en Europa y con las Iglesias de otros continentes.

Hoy más que nunca reconocemos que África, un continente ya entrelazado con nuestra propia historia y futuro, experimenta niveles de pobreza ante los cuales no podemos permanecer indiferentes e inactivos. Las heridas de África han tocado el corazón de nuestra Asamblea.

Novena recomendación: recomendamos iniciativas para la cancelación de la deuda y la promoción del comercio justo.

A través de un diálogo sincero y objetivo, contribuimos y promovemos la creación de una Europa renovada, donde los principios cristianos inalterables y los valores morales, derivados directamente del Evangelio, sirvan como testimonio y promuevan el compromiso activo en la sociedad europea. Nuestra tarea es promover estos principios y valores, no sólo en la vida privada, sino también en la vida pública. Cooperaremos con personas de otras religiones que compartan nuestra preocupación por crear una Europa de valores que también prospere política y económicamente.

Conscientes de la importancia de la creación de Dios, oramos por una mayor sensibilidad y respeto por su maravillosa diversidad. Trabajamos contra su descarada explotación, de la cual «la creación entera espera su redención» (Rom 8, 22) y nos comprometemos a trabajar por la reconciliación entre la humanidad y la naturaleza.

Décima recomendación: recomendamos que el periodo del 1 de septiembre al 4 de octubre esté dedicado a la

oración en favor de la protección de la Creación y la promoción de estilos de vida sostenibles que inviertan nuestra contribución al cambio climático.

* * *

Agradecidos a todos los que han aportado su contribución en este trayecto, particularmente a la *oikumene* joven, que urgió a esta Asamblea a ser valiente en la vivencia del Evangelio, nos unimos en oración:

Oh, Cristo, Luz Verdadera que ilumina y santifica a cada ser humano que viene a este mundo, enciende en nosotros la luz de tu presencia; que en ella podamos alcanzar la luz inaccesible, y gué nuestros senderos por el cumplimiento de tus mandamientos. Sálvanos y guíanos hacia tu Reino eterno. Porque tú eres nuestro Creador, Protector y Dador de todo lo que es bueno. Nuestra esperanza está en ti y a ti te damos gloria, ahora y siempre. Amén.

Traducción: **Gloria Uribe Cifuentes**, del Centro Ecu­mé­nico «Lux Mundi» (Málaga). Revisión técnica y teológica: Fernando Rodríguez Garrapucho.

Grandes Testigos de la Caridad

LOUIS-JOSEPH LEBRET (1897-1966).

UNA VIDA ENTREGADA AL AMOR

INTEGRAL Y ARMONIZADO

ARTURO GARCÍA LUCIO
Secretariado Social Diocesano, San Sebastián

El 20 de julio de 1966, agotado, que no vencido, por la enfermedad, Louis-Joseph Lebret dejaba este mundo para ir a encontrarse con la plenitud de quien tanto había amado y deseado servir. Muchos fueron los testimonios sobre su persona, basta consultar para ello los artículos aparecidos en diversas publicaciones francesas e internacionales, especialmente las que él había fundado, como *Economie et Humanisme* o *Developpement et Civilisation*. El Papa Pablo VI hará un gran elogio de su persona y considerará que su muerte ha sido una gran pérdida para la tarea evangelizadora de la Iglesia. ¿Quién es esta persona y por qué esta valoración tan significativa? ¿Qué enseñanzas podemos extraer de su existencia?

I. 1897-1929

Louis-Joseph Lebret nace el 21 de julio de 1897 en la aldea francesa de Minihic-sur-Rance, a pocos kilómetros de Saint-Malo. Tenía un hermano mayor, Pierre, y su madre muere al poco tiempo de nacer Louis. El padre, primer maestro

carpintero de la Marina, se vuelve a casar con una amiga de la infancia que fue para los dos una verdadera madre, atendiéndolos como si fueran sus propios hijos.

El joven Louis-Joseph crece en un medio a la vez marino y agrícola del litoral bretón, aprendiendo desde la infancia a realizar las actividades propias de los dos ámbitos, lo cual le servirá posteriormente para observar la realidad desde distintos puntos de vista. Enraizado profundamente en aquella tierra norteña, sin embargo se consideraba también «ciudadano del mundo».

Hace sus primeros estudios en la Institution Chatólique de Saint-Malo, donde, en el curso 1913-1914, obtiene su bachillerato en matemáticas. En febrero de 1915 se enrola en la Marina y completa su formación práctica en la Escuela de Marina de Rochefort, obteniendo la graduación de oficial en 1917. Servirá durante los dos últimos años de la Primera Guerra Mundial en el Mar del Norte. Ascende rápidamente y en 1920 le encontramos como instructor en Brest y después (1921-1922) dirigiendo los movimientos del puerto en Beirut (Líbano). Vuelve a Francia y su carrera naval parece muy bien encarrilada, asciende y es premiado con la Legión de Honor; pero sorprende a todos cuando en 1923 la abandona para entrar en el noviciado que la Orden de Predicadores tiene en Angers.

En un primer momento había pensado entrar trapense, cerca de Cherbourg, pero rápidamente se da cuenta de que su temperamento no se acomoda a una vida puramente contemplativa, pues quiere dedicarla a una acción a favor de los más pobres, empezando por los mismos pescadores de su tierra natal.

Hará sus estudios filosóficos y teológicos en el convento holandés de Rijckholt, donde encontrará profesores y compañeros que le van a marcar profundamente, pues además de los estudios eclesiásticos le abren a la realidad que está viviendo el mundo. En 1929 está al borde de sus fuerzas y los superiores le envían a reposar al convento de Saint-Malo, aunque aún le faltaba un año para terminar los estudios de teología. La actividad intelectual y pastoral era muy grande y, a pesar de su fatiga, Lebreton no querrá permanecer inactivo.

«Hay que vivir con cinco años de avance.» Este consejo que daba frecuentemente, él lo llevaba constantemente a la práctica.

2. EXPERIENCIA DE SAINT-MALO

A partir de 1929, y aun antes de terminar su preparación dominicana, le vemos ya comprometido en una acción social y apostólica con los pescadores que se encuentran en grave crisis por la introducción de métodos industriales de pesca que, buscando la rentabilidad a corto plazo, utilizaban unos procedimientos que esquilaban el fondo marino. La competencia internacional y el hundimiento de los precios de las capturas agravaban considerablemente su situación. Ante esta realidad, el P. Lebreton va a trabajar con los más sencillos para unirlos y, después de realizar análisis de campo sobre la realidad y sus causas, presentar juntos alternativas. Desde este ambiente, opondrá al sindicalismo de clase desarrollado por la CGTU una acción de tipo corporativo que se apoyaba en las estructuras comunitarias tradicionales. Surge así el denominado *Mouvement de Saint-Malo*.

La dureza del oficio y los peligros que debían arrostrar juntos jugaban un gran papel en esta «comunidad de gentes de la mar» donde tanto patrono como marineros compartían el esfuerzo de la pesca. Las personas embarcadas, a pesar de sus diferentes categorías profesionales, se unirán para mejorar las retribuciones tanto de los pescadores como del personal que trabaja en las fábricas de conserva, principalmente esposas de marinos.

Si el canónigo Bernard había lanzado la idea de la necesidad de crear la Juventud Cristiana Marítima (JCM), será otro canónigo, Harvard, junto al P. Lebret, quienes en 1930 la harán realidad, para dotar al Movimiento de Saint-Malo de una más clara acción espiritual, sin alejarlo de la realidad social concreta. JCM seguirá el modelo de los movimientos especializados de Acción Católica. Este contacto con la Acción Católica especializada y sus métodos de análisis, especialmente introducir en la encuesta la metodología del «ver, juzgar y actuar», le harán descubrir la necesidad de los cambios estructurales para asegurar una verdadera transformación de la realidad, aunque en un primer momento él le asignaba el objetivo de rehacer una sociedad de cristiandad.

En 1931, junto con Ernest Lamort, funda un sindicato mixto patronos-pescadores embarcados que, uniéndose a otros sindicatos del sector, formarán la Entente Interfederal de los Pescadores de Francia. Simultáneamente editará una publicación que, en un primer momento fue mensual pero enseguida saldrá bimensual, *La Voix du Marin*, dirigida por Lamort, y crea una Escuela Normal Social Marítima, en Saint-Malo. Desarrolla también una investigación sobre la situación de los pescadores en el conjunto de puertos de la zona del Canal de la Mancha y del resto del océano Atlántico francés. Con todo ello, logra crear un grupo de presión

capaz de intervenir ante la clase política. Este grupo se organiza en diversos comités, intentando agrupar a todas las categorías con el fin de regular la profesión del pescador.

Cuando estalla la Segunda Guerra Mundial, el P. Lebret piensa, con una finalidad claramente apostólica de reconquistar para la Iglesia a este medio tan alejado, que podría acabar la obra emprendida colaborando con el régimen de Vichy. Su encuentro con Gustave Thibon, filósofo oficial del régimen de Vichy y defensor de las «comunidades de destino», daba una base filosófica a su proyecto. François Perroux, que había desarrollado una teoría sobre la economía comunitaria, con la corporación como agente regulador del mercado, le proporcionaba firmeza científica.

3. ECONOMÍA Y HUMANISMO

En plena contienda, con el fin de disponer de un medio de profundizar y extender la acción comenzada en Saint-Malo, el año 1941, presenta en Marsella los estatutos de una nueva asociación de laicos y religiosos dominicos, *Économie et Humanisme*, un centro de investigación doctrinal orientado a la investigación de una economía que esté realmente al servicio de «todo el hombre y todos los hombres». Se trata de contrastar la mística cristiana original, que había quedado muy alejada de los problemas concretos de las personas, ante las «grandes místicas» (capitalismo, colectivismo, nacional-socialismo) que pretendían conquistar el mundo. Afirmando que tres fuerzas espoleaban el deseo humano: el espejismo del comunismo, el prestigio de la nación y el derecho del dinero a fructificar; se pregunta: ¿qué puede hacer la fe cristiana ante ello? Está convencido de que la fe en el proyecto que Jesús de Na-

zaret anuncia, el establecimiento del Reino de Dios, humaniza en plenitud, que es bueno para todos, que ha de ser presentado en toda su riqueza, pero con sencillez y mostrando todas sus exigencias. Después de varios lugares provisionales, la asociación *Économie et Humanisme* tendrá su sede en Lyon. Le asigna una triple finalidad: estudiar, con los métodos de investigación apropiados, la complejidad de la realidad humana en sus aspectos económicos y sociales; promocionar trabajos científicos para elaborar una doctrina que permita poner la economía al servicio del ser humano, y suscitar técnicos o profesionales capaces de determinar las condiciones concretas del Bien común, y de participar en los esfuerzos, públicos o privados, de reorganización económica dirigidos a su consecución. Por tanto, se le daba una función plural de investigación, animación, formación, difusión del pensamiento, acción, sin que ninguna de ellas estuviera desgajada de las demás, para evitar mutilaciones o desviaciones. Se añade también la misión de contribuir a renovar el pensamiento social católico, pues no es suficiente el recurso al Evangelio, los Padres de la Iglesia y los teólogos dogmáticos. El P. Lebreton está convencido de la importancia de asumir el aporte de los saberes técnicos y sociales, que obligan a redefinir todo el campo teológico a la luz de los valores positivos del mundo moderno.

La economía humana que quiere hacer efectiva es una disciplina de síntesis, lugar de encuentro de todos los saberes humanos y, al mismo tiempo, desea que participe activamente en la reformulación de la teología para que tenga en cuenta dichos saberes. Por eso, desde el primer momento, en esta institución reflexionarán y actuarán juntos clérigos y laicos. El P. Lebreton buscará especializar a cada uno de sus colaboradores en un «sector de miseria», para liberar dicho sector del dominio capitalista.

De ahí que a la teoría una siempre la acción a favor de los últimos, estén donde estén. En septiembre de 1955, apoya al Abbé Pierre en la fundación del Instituto de Investigación y Acción contra la Miseria Mundial (IRAMM), una prolongación de las comunidades Emaús, que se insertará posteriormente (1957) en la Asociación Mundial contra el Hambre (ASCOFAM), en la que participa también el sociólogo brasileño Josué de Castro.

Desde comienzos de los años cincuenta, el P. Lebet está convencido de que el desarrollo es el gran problema del siglo y, por tanto, desearía que la institución Economía y Humanismo se transformara en un centro de estudios de los problemas de una economía con vistas al desarrollo. Pero las reticencias que observa en los miembros directivos le llevan a pensar que no es el momento adecuado para ello. El fruto aún no está maduro.

4. BÚSQUEDA DEL DESARROLLO ARMONIZADO. EL IRFED

A partir de 1954, el P. Lebet es reconocido como experto en desarrollo y consultado por diversos organismos oficiales franceses e internacionales, así como por gobiernos de países del Tercer Mundo. Se multiplicarán los viajes a muchos países, los informes y participaciones en conferencias internacionales como representante de la Santa Sede. No abandona, por ello, su interés por que continúe la reflexión teórica y aplicada a las distintas realidades desde la óptica de una economía al servicio de las personas, que es el principio base de su misión. Así, este mismo año, se celebra en São Paulo (Brasil) la Primera Confe-

rencia Internacional de Economía Humana y también se pondrá en marcha, para realizarla en Brasil, la primera encuesta de desarrollo exterior. Toda esta actividad (viajes sobre el terreno, consultas, diálogos con diferentes personas y perspectivas...) mejoran su visión sobre los problemas del desarrollo, profundizando más en la perspectiva humana y cultural. Síntesis de todo lo que ha ido madurando en este contacto con la realidad es su formulación teórica del desarrollo armonizado, primero rebatiendo las teorías clásica y keynesiana reemplazándolas por una «dinámica del desarrollo armonizado», que sea a la vez una teoría práctica de cómo se pasa de una fase de desarrollo a otra y de cómo se regulan las tensiones que surgen. Esta visión la formula en los libros *Introduction à la dynamique du développement* (1955) y *Suicide ou survie de l'Occident* (1958).

La definición más completa de desarrollo se encuentra en el libro *Dynamique concrète du développement* (1961), una obra que quiere reflejar lo que es posible hacer, por medio de la planificación, partiendo de los estudios realizados sobre la realidad de cada país y con vistas a la acción. «El desarrollo es el objeto mismo de la economía humana, en el sentido que le ha dado el grupo *Économie et Humanism*, es decir, en tanto que ciencia y técnica, la disciplina del paso, para un pueblo determinado y para los grupos que lo constituyen, desde una fase menos humana a una fase más humana, al ritmo más rápido posible, con el coste menos elevado posible, teniendo en cuenta la solidaridad entre los grupos y los pueblos. Y el desarrollo es precisamente la serie de esos pasos». Una idea que recoge de F. Perroux y después plasmará Lebret en la encíclica *Populorum progressio*.

Lebret se une en este aspecto al pensamiento económico estructuralista, ya que no acepta una visión en la que el sub-

desarrollo aparezca como un retraso en un proceso único, siguiendo el camino de las potencias dominantes, sino que él quiere manifestar que está ligado a una realidad de dominación de los pobres por parte de los ricos.

En *Suicide ou survie de l'Occident*, que Lebret consideraba como una «geopolítica del desarrollo», enuncia la mayor parte de las tesis de una teoría del imperialismo (explotación de los recursos naturales y de la mano de obra de las colonias), poniendo en evidencia la desigualdad (ante la vida, el hambre, la enfermedad) y la distancia (que no retraso) en las posibilidades de desarrollo. De ahí que el subdesarrollo aparezca como un fenómeno específico, no reducible a la explicación de la teoría capitalista del desarrollo (que, incluso, lo confunde, equiparándolo, con crecimiento). Por ello, Lebret tratará los fenómenos de desarticulación y desintegración de las civilizaciones primitivas como efecto de la introducción del sistema capitalista en estas sociedades.

Como resultado práctico, el mismo año 1958, junto a Raymond Delprat, que será el principal animador, crea en París el Instituto Internacional de Investigación y Formación con vistas a un Desarrollo Armonizado (IRFED), que significa dos claras diferencias respecto a Economía y Humanismo: su implantación en la capital francesa y estar completamente ligado a las cuestiones sobre el desarrollo económico del Tercer Mundo. Su finalidad será plural, con actividades diversas.

En primer lugar, será centro de investigación con vistas a definir qué se entiende y cómo realizar un desarrollo armónico, es decir, que no se contente con el simple crecimiento económico, pues el objetivo siempre ha de ser la mejora de las condiciones sociales y ambientales que permitan al

ser humano crecer integralmente. Con esta perspectiva y después de unos viajes a países empobrecidos, el P. Lebrez crea dentro del IRFED una sección que denominará «Desarrollo y Civilizaciones», a la que pone como finalidad tener muy en cuenta la riqueza humana de los valores y formas de vida de estos países, para no caer en un economicismo.

En segundo lugar, la formación de personas provenientes de estos países y de países ricos que deseen trabajar en servicios de cooperación. El P. Lebrez le daba mucha importancia a la preparación de buenos técnicos en disciplinas diversas, pero siempre con el denominador común de poner a la persona como centro del desarrollo, lo cual exigía que los formandos desarrollaran un gran amor y auténtico espíritu de servicio. De ahí que, en diversos escritos e intervenciones orales, hablara de la necesidad de fundar una especie de orden religiosa cuyos miembros tuvieran como primera vocación su entrega desinteresada, que sería una réplica actualizada de lo que significó la creación de la orden de la Merced para el rescate de los cautivos.

Por último, cuando algún gobierno u otra organización se lo pide, el IRFED participa en trabajos sobre el terreno con el fin de preparar planes de desarrollo. Esto muchas veces lo tendrá que realizar en colaboración con otras instituciones, pues el IRFED no tiene la suficiente capacidad para crear todo el proceso, y se fijará sobre todo en las orientaciones básicas que lo deben guiar.

Si en un primer momento se podía pensar que el IRFED podía entrar en colisión o competencia con Economía y Humanismo, en la mentalidad del fundador de estas instituciones no era así, sino de especialización y complementación, con una colaboración permanente entre ambas.

Su obra *Dimensiones de la caridad* (1958) puede ser considerada como la vertiente espiritual de la elaboración de una teoría del desarrollo armonizado. Quiere unir la Palabra de Dios, donde se nos muestra su proyecto salvador, y la realidad muchas veces muy dura de la existencia humana. Afirma que «si el mundo ha de detenerse en su carrera hacia la barbarie, en gran parte se deberá al esfuerzo de los cristianos que lleguen a ser más conscientes de las exigencias de la caridad fraterna».

Dinámica concreta del desarrollo (1961) es la última gran obra escrita por el P. Lebret. Tiene como originalidad ser a la vez una guía para el uso del método de encuesta y una síntesis teórica de la problemática, presentando abundante bibliografía y notas técnicas.

5. AL SERVICIO DE LA SANTA SEDE

Juan XXIII, en la *Mater et Magistra* (1961), dijo que el problema del subdesarrollo era el más importante del siglo XX y, por ello, la Iglesia debe esforzarse más explícitamente en la lucha contra ese cáncer que minaba las mejores conquistas de la humanidad. Así lo entiende el P. Lebret y a ello estaba dedicando lo mejor de su vida.

En 1962, la Santa Sede nombra al P. Lebret jefe de la delegación vaticana en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre aplicación de la ciencia y la técnica en beneficio de los países menos desarrollados, y en ella realizará una intervención sobre las grandes líneas de lo que es un desarrollo armónico.

Va renunciando a trabajos personales de investigación para atender a las llamadas que le hacen desde diversas instituciones eclesiales: episcopados francés, africano de habla francesa, vietnamita, latinoamericano...

Pablo VI le recibe varias veces en audiencia privada y, nombrado experto del Concilio en 1964, se le encarga participar en la redacción de la «Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual». Lo hará sobre todo en los capítulos referentes a la comunidad internacional y a la vida económico-social. Posteriormente será uno de los redactores principales de la encíclica *Populorum progressio*, que verá la luz un año después de su muerte.

6. EL OCASO DE UNA VIDA FRUCTÍFERA

Se constata que la salud del P. Lebret nunca había sido demasiado buena, aunque de temperamento firme, se resiente con cierta frecuencia y debe pasar temporadas de convalecencia en lugares apartados para no verse involucrado por el ajetreo diario.

La actividad en su último año de vida es frenética. Alcanzado ya por el mal que le está llevando a la muerte, sin embargo despliega enorme actividad: viajes a Senegal y Rwanda, llamado por los respectivos gobiernos para asesorarles en sus planes de desarrollo; Venezuela y Chile para participar en conferencias internacionales de la FAO; en marzo de 1966 está en Roma para impartir un curso sobre desarrollo en la Academia Pontificia de Ciencias; en abril está en Chile para participar en la Semana Social; en mayo y junio está en Roma trabajando en la Comisión Pontificia sobre «Población, familia y regulación de

nacimientos» y en la preparación de lo que será la Pontificia Comisión Justicia y Paz. Volverá a París para morir el 20 de julio. Está enterrado en el cementerio de su pueblo natal.

7. ALGUNAS ENSEÑANZAS DE SU VIDA

Nos interesa ahora, aunque sea sintéticamente, presentar aquellos aspectos más significativos de su existencia que pueden servir como ejemplo de una vida realizada.

7.1. Unidad de proyecto vital

Cuando el P. Lebret hace una mirada retrospectiva sobre su vida activa, le gusta destacar su unidad: «Lo que me choca en mi vida es su unidad. La veo como un proceso de preparaciones y percepciones en la continuidad de la fe», en la que había sido educado y recibido el «gusto de estar con Dios». Pero ello no significa que haya sido uniforme, pues podemos distinguir claramente tres etapas a partir del momento en que decide entrar dominico: la primera con los pescadores, en Saint-Malo; la de Economía y Humanismo, en Lyon, y la del IRFED, en París. No son momentos independientes de una vida, sino más bien partes de un desarrollo homogéneo; de una acción que va avanzando a partir de unas intuiciones primeras, con un método de trabajo que se va perfeccionando con su ejercicio en el tiempo pero que continúa fundamentalmente el mismo; de unas ideas directrices que van precisándose con los años y a la vista de los fracasos y aciertos, asumiendo los avances en las ciencias sociales; de una voluntad de intervención cuya finalidad permanente es el servicio al ser humano.

En sus meditaciones personales, base de las reflexiones que impartía en retiros, late el ansia por lograr que cada persona responda al amor de Dios por medio de su desarrollo armónico. «Llegar a ser un buen profesional, buen jefe de familia, buen camarada, buen ciudadano, buen responsable. Toda persona que se realiza es una maravilla; cada una en su línea propia, en circunstancias siempre únicas, explayando su mirada, atenta a la realidad, meditando sus observaciones, aprovechando de los maestros, rectificándose por la experiencia ligada al bien, procurándose una voluntad firme, no dejándose quebrantar por las contradicciones y los fracasos, adquiriendo prudencia y saber; llega a ser lo que el pueblo llama con admiración “un hombre”. El que no se ejercita en llegar a ser hombre en este sentido insulta a Dios. Mientras Dios le da inmensas posibilidades de llegar a ser, él desprecia el don recibido. Los hombres que, humanamente, continúan siempre siendo más, son ya, dentro de la creación la gloria de Dios. (...) nos ayudan a comprender mejor el poder y la magnificencia divina» (*Dimensiones de la caridad*).

En el origen, y dando unidad a toda su acción, está la misericordia evangélica. Una misericordia entendida no como paternalismo o creación de un modo de vida separado del mundo para vivir el amor cristiano, sino en vivir el destino propio de los últimos, queriendo ser uno con ellos. De ahí el método que va a utilizar siempre: partir de la realidad concreta, analizándola críticamente, sin manipularla. Y nada puede reemplazar la observación directa, pero que no sea superficial sino sistemática. «No bastan los libros, es necesario ver; tocar; verificar aquello de lo que se habla.» Es un método que no abandonará a lo largo de su vida. Se trata de ir a lo esencial en cada situación, para ello observarla con atención, descubriendo las dinámicas internas que la explican para poder anticipar

su orientación, y determinar las medidas más adecuadas a favor de las personas. Sobre todo le interesa su promoción integral.

7.2. Conocer la realidad sin prejuicios

Porque no quiere caer en tópicos como: «La raíz de todos los males está en el egoísmo humano», que es verdad pero no da las claves para entender lo que pasa y por qué está pasando, el P. Lebet, en cada etapa de su vida, supo tener una mirada nueva sobre el mundo, poniendo los métodos de análisis que mejor se acoplara a la realidad a observar. Pero hay algunos que él va a perfeccionar (observación sin prejuicios, encuesta) que, por su capacidad de adaptación a las diversas circunstancias, se muestran como muy fructíferos para obtener información fiable. Y una vez que tenemos un buen análisis de la situación, conocidas las causas que han llevado a ella, será el momento de buscar el remedio más adecuado. Por tanto, une la reflexión crítica y la acción a favor de todas las personas, con una preocupación prevalente por el más débil.

Además, pedirá y se esforzará por inculcar que se piense sobre lo que se hace y por qué se hace, desde qué principios y valores. Tanto en el Secretariado Social Marítimo, en Saint-Malo, como en los grupos de trabajo de Economía y Humanismo, de Lyon, o en el IRFED de París, la investigación ocupará la parte central de la actividad. Le preocupa e interesa mucho que los miembros reflexionen juntos para determinar la orientación, fijar los objetivos, tener presentes cuáles serán las mayores dificultades a afrontar y dónde previsiblemente van a surgir.

7.3. Creador de militantes

Buscará que cada persona responda a su verdadera vocación, que nunca será algo particular, sino orientada al servicio de los demás. Su misma vida ya era una llamada, pero Lebret hablaba de tal manera sobre el mundo, las necesidades de justicia y amor que existían en él, la responsabilidad de cada uno, que a quienes se dirigía sentían con naturalidad la llamada a trabajar con él al servicio de los demás. Lebret descubría las capacidades, les confiaba responsabilidades, les ayudaba a que cada uno pudiera dar lo mejor de sí mismo. Cada acción innovadora es acompañada de un medio de difusión para que pudiera ser conocida la realidad a transformar; la finalidad de dicha transformación y los medios que se consideran más adecuados para hacerlo.

La colaboración clérigos-laicos la tenía presente desde los inicios, pues consideraba que este trabajo en común permitiría una más completa visión de la realidad, un mejor reparto de tareas y supondría un enriquecimiento mutuo. Su pedagogía de la militancia llevaba a que cada militante se ligase a una porción de la humanidad, insertándose en ella, siendo uno de ellos, para así conocer en profundidad aquella realidad. Cada uno deberá ir asumiendo responsabilidades como expresión de la autenticidad del compromiso personal y del propio don a los demás, para no caer en el institucionalismo desencarnado. Querrá, y se esforzará en vivir personalmente, el máximo de calidad humana de quienes trabajan en la acción social al servicio de los pobres, preocupándose que la misma reflexión y acción social sea en sí misma una auténtica experiencia espiritual, un espacio privilegiado de descubrir a Dios y su proyecto salvador.

7.4. Desarrollo integral

Está muy preocupado por la falta de condiciones dignas para el desarrollo de cada persona, sobre todo a causa de una organización económica que ha degradado al ser humano concreto convirtiéndolo en objeto al servicio de los intereses materiales. Acogiendo los estudios y reflexiones de F. Perroux, hablará de una economía al servicio del hombre como el modelo a impulsar en todos los lugares y según las circunstancias concretas en que se encuentre.

El P. Lebreton tiene especial sensibilidad por la realidad y futuro de los países que acaban de salir de una situación de dominio colonial y han obtenido la independencia política, pero son totalmente dependientes en lo económico. Querrá para ellos un desarrollo integral, sabiendo que el destino de todo el mundo se va a jugar no tanto en el Occidente rico, sino en estos nuevos países. Lo considera el problema esencial y hace de ello experiencia mística, uniendo el rostro del empobrecido, aunque no sea cristiano, al del Señor Jesús. La contemplación de la realidad de miseria a la que se ven abocados la mayoría de los habitantes del mundo le hace meditar sobre el proyecto de Dios tal como se recoge en el Evangelio le lleva a un compromiso activo en defensa de un mundo nuevo, en el que nadie quede excluido por principio y cada persona pueda ser protagonista de su propia experiencia de vida. Y ello lo entiende como evangelización, tal como después será expresado por el papa Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii nuntian-di* (1974) o en el documento resumen del Sínodo de Obispos de 1971, sobre la justicia en el mundo, donde se reconoce que la promoción humana es una dimensión integran-

te de la evangelización. Pone así en práctica la opción preferencial por los pobres como la característica más importante de la misión de la Iglesia.

Propone realizar, en la medida de lo posible, un modelo social que tenga al ser humano como su finalidad más importante y que ponga a los considerados socialmente últimos en el centro de las preocupaciones de los dirigentes. Modelo que debe abarcar a todos los pueblos del planeta.

7.5. Dimensión pública de la fe

Con todo ello, pone en práctica la dimensión pública de la fe, es decir, vivir y exponer el principio fundamental de saber que los seres humanos somos constitutivamente sociales, miembros de una comunidad, responsables directos de su marcha, y que el mensaje evangélico no es indiferente a cómo esta se realiza. Aportará la dimensión del amor fraterno que después deberá concretarse en acciones al servicio del bien común. Se trata de vivirlo no sólo en el ámbito de lo privado, las relaciones interpersonales, sino también en las organizaciones cívicas, más allá de la atención asistencial. La persona alienada, marginada o despreciada requiere asistencia que le guarde, compañía que le consuele y, sobre todo, ayuda que le libere, devolviéndole su dignidad aplastada. En la Iglesia, además de seguir con la tarea de ayuda y promoción de estas personas, se ha de volcar una energía similar en evitar que se reproduzcan situaciones inhumanas, denunciándolas y combatiendo las causas que las generan.

Históricamente, han sido algunos cristianos quienes daban los primeros pasos aisladamente en esta tarea, siendo muchas

veces incomprendidos por la Jerarquía y debiendo vencer múltiples obstáculos. Pero, en la medida que han perseverado fielmente en su vocación y se han visto sus frutos apostólicos, se convierte esta presencia novedosa y comprometida en un bien para la comunidad total. Se hace así realidad una Iglesia misionera que se encarna (como fermento, sal, luz) en la realidad, respetándola y potenciándola en su secularidad, superando las tentaciones anticristianas de o bien refugiar la fe en la vida privada, al interior del templo, en la insolidaridad y egoísmos prácticos, aunque a veces se esté dispuesto a salir por un poco de tiempo a la intemperie abandonando el cómodo refugio; o bien tratar de imponer a una sociedad plural, en nombre de Dios, la propia visión del orden social como la solución real y única que todos deben aceptar.

Aunque para la difusión en la vida civil el P. Lebrez adopte una expresión profesional, no se queda en ello, sino que encierra también el anuncio de la Palabra encarnada, a través de hacerla presente en los problemas de cada día y, a poder ser, dicha por las mismas personas que deben asumirla, para que se manifieste la unión entre fe y vida.

El P. Lebrez no cae en dualismos, en separaciones entre el amor a Dios y a los humanos. Afirmará: «El alma no está dividida entre dos amores, sino unificada por su amor a Dios que le lleva a amar a toda la humanidad» (*Dimensiones de la caridad*). Hará del apóstol Pablo su guía, porque le enseña prácticamente cómo amar a la humanidad en las entrañas de Jesucristo. Un amor encarnado, combativo por hacer la vida integral de la humanidad, de toda la persona y de todas las personas, un poco más bella y así ofrecérsela al Autor de toda la creación.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas	9,91
(Octubre-diciembre 2000)	
N.º 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Peniten- ciaria.....	13,22
(Enero-junio 2001)	
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho	10,16
(Julio-septiembre 2001)	
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO- RINTIOS XIII.....	10,16
(Octubre-diciembre 2001)	
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la proble- mática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia.....	10,46
(Enero-marzo 2002)	
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experien- cias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.º 103-104 Migraciones, pluralismo social e intercul- turalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia	10,46
(Julio-diciembre 2002)	
N.º 105 Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción carita- tiva y social en la diócesis	10,82
(Enero-marzo 2003)	
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad	10,82
(Abril-junio 2003)	
N.º 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad	14,40
(Julio-diciembre 2003)	
N.º 109 Modelo de vida: consumo, consumismo y cari- dad	10,82
(Enero-marzo 2004)	

	<u>EUROS</u>
N.º 110 Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004)	10,82
N.º 111 La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (Julio-septiembre 2004)	10,82
N.º 112-113 ¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus media- ciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-marzo 2005)	10,82
N.º 114-115 Mediación-reconciliación «por una pasto- ral de justicia penitenciaria» (Abril-septiembre 2005)	10,82
N.º 116 «La presencia de la Iglesia en una sociedad plu- ral». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2005)	10,82
N.º 117-118 De Camino hacia «Deus caritas est» (Enero-junio 2006)	11,50
N.º 119 El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006)	11,50
N.º 120 «El amor como propuesta cristiana a la socie- dad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i> . XV Curso de forma- ción de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2006)	11,50
N.º 121 Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-marzo 2007)	11,50
N.º 122 La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-junio 2007)	11,50
N.º 123 La caridad crece por el amor..... (Julio-septiembre 2007)	11,50
N.º 124 Ecumenismo unidad en la caridad (Octubre 2007)	11,50

CORINTIOS

revista de ecología y pastoral de la caridad

XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Im-
porte anual **29 euros**.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección

Población

Código Postal

Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.