

**ECUMENISMO:
A PROPOSITO DE RECIENTES PUBLICACIONES**

Por I. PEREZ DEL VISO, S.I. (San Miguel)

M. Villain nos presenta una obra titulada *Vaticano II y el diálogo ecuménico*¹. Sus conferencias en Buenos Aires, durante 1967, nos lo descubrieron como uno de los teólogos más avanzados y originales en ecumenismo. Ya nos era conocido por su *Introduction à l'œcuménisme*, donde estudia las etapas del movimiento ecuménico hasta los comienzos del Vaticano II. Habiendo participado del Concilio como teólogo, nos presenta aquí un análisis de las cuatro sesiones, desde la perspectiva ecuménica. Formula sus conclusiones finales en relación con la Conferencia del Comité Central del Consejo Ecuménico, celebrada en Ginebra en febrero de 1966.

Hace notar Villain, con cierto humor, que el Decreto sobre ecumenismo, diez años antes *habría sido condenado por el Santo Oficio*. Negó éste el permiso a teólogos católicos que, en 1948, deseaban asistir como observadores a la Asamblea de Amsterdam. Un año después, felizmente, una Instrucción autorizó ciertos contactos y la recitación común del Padre Nuestro. Pero eso fue todo hasta el actual Decreto conciliar.

La obra de Villain semeja un diario del Concilio. Pero su ojo perspicaz descubre *horizontes teológicos detrás de las anécdotas*. Así, por ej., la llegada sorpresiva de dos observadores del Patriarcado de Moscú, a la primera sesión, le permite captar un gesto calculado de independencia de Moscú frente a Constantinopla. Advierte también cómo el Papa Juan, en sus discursos conciliares, evita la palabra *retorno* (de los hermanos separados), deslizada alguna que otra vez en sus escritos anteriores.

No se limita Villain a los aspectos estrictamente ecuménicos. Abarca, en general, toda la marcha del Concilio, pero teniendo como horizonte la unidad de los cristianos. Recorre así la temática sobre la Iglesia de los pobres y la liturgia, que llenan la primera sesión, hasta culminar en la crisis sobre las fuentes de la Revelación.

Inicia el diario de la segunda sesión con un breve juicio sobre Juan XXII: poseyó carismas incomparables, pero cedió también a improvisaciones y actitudes que resultaron poco ecuménicas. Así la

¹ M. Villain, *Vaticain II et le dialogue œcuménique*, Casterman, Tournai, 1966, 236 págs.

Encíclica "Aeterna Dei Sapientia", con ocasión del 15 centenario de San León I, ofendió al Oriente Ortodoxo. La "Veterum Sapientia", por otro lado, no armonizaba con el deseo de los obispos de utilizar la lengua vernácula en la liturgia.

Después del emocionante *mea culpa* de Pablo VI, centra su atención en el episcopado y el ecumenismo, ejes de la segunda sesión. Máximos IV se perfila como profeta al proponer un Sínodo de Obispos como el que acaba de realizarse en Roma. En cuanto al Decreto sobre ecumenismo, su presentación original merece a Villain las siguientes apreciaciones críticas: 1) Esquema vacilante, que busca su propio género literario. 2) No es verdaderamente ecuménico. La Iglesia católica se considera el centro del ecumenismo, lo que resulta chocante para quienes iniciaron el movimiento ecuménico del presente siglo, debiendo afrontar la oposición, la reticencia y finalmente la tolerancia de Roma. El Decreto juzga a las otras Iglesias por comparación a su plenitud, es decir, cuantitativamente y no cualitativamente. La medida es el número de elementos romanos que han perdido o conservado. En realidad, las otras Iglesias no constituyen un catolicismo subdesarrollado. Las de Oriente no se reconocen en la imagen que el Decreto brinda de ellas. Lo que se dice de los protestantes en general, da la impresión de que Roma no toma en serio a las Iglesias y confesiones nacidas de la Reforma. 3) Nada se dice sobre el método y las normas del diálogo ecuménico. ¿Se considerará a los Observadores como verdaderos interlocutores? 4) Nada se dice sobre el contenido de la oración por la unidad. En la discusión posterior se impondrá la fórmula de Couturier: "Pedir la unidad que Cristo quiere, en el tiempo y por los medios que El lo desea". Finalmente, se resuelve desglosar del Decreto los capítulos referentes a los judíos y a la declaración sobre libertad religiosa, quedando esta última, con cierta decepción de la mayoría y de los observadores, para un más detenido análisis en la tercera sesión.

Al hacer el balance ecuménico de la segunda sesión, se refiere, en primer lugar, a los *Ortodoxos*. La colegialidad interesa vivamente al Oriente. Pero el esquema la considera casi exclusivamente a partir del Primado de Pedro, repetido hasta la saciedad, como una obsesión. La mayoría de los miembros del Concilio sólo conciben el Primado en el estilo jurídico, y querían imponerle tal cual al Oriente. Para Villain, el problema radica no tanto en el *principio* cuanto en el *ejercicio* del Primado. Este ejercicio debería ser concebido según dos modalidades, una para Occidente y otra para Oriente, donde debe conservarse toda la originalidad e independencia de su estructura sinodal y patriarcal. Sugiere también el autor la conveniencia de establecer la *intercomunió*n con nuestros hermanos de la Ortodoxia, para vivir con-

juntamente en la caridad eucarística y aguardar con confianza un tiempo de más serena madurez.

Los anglicanos, por su parte, consideraron que, en el esquema previo, no se había hecho alusión a ellos, puesto que no se identifican con las comunidades nacidas en el siglo XVI. La mejor prueba de que se los toma en serio, opina Villain, sería reexaminar sobre nuevas bases el problema de la validez de las ordenaciones anglicanas.

Las Iglesias nacidas de la Reforma se interesan mucho menos en la colegialidad episcopal. Incluso llega a irritarles cuando creen ver el peligro de una hipertrofia del principio jerárquico. Con todo; se muestran sensibles a cualquier esfuerzo de descentralización, como también al acento puesto en el sacerdocio de los bautizados.

Durante la *tercera sesión*, tuvo lugar la Conferencia Panortodoxa de Rodas. Tomaron conciencia los ortodoxos de la necesidad de un diálogo con Roma, pero resolvieron que cada Iglesia lo haría en forma independiente. La tercera sesión conciliar no impresionó muy bien a los observadores ortodoxos, por la obsesión del Primado pontificio en cada párrafo del Capítulo III de la *Lumen gentium*, la falta de desarrollo de la colegialidad, la ausencia de la estructura patriarcal, el predominio de la Curia, la falta de una verdadera pneumatología que no consista en una simple superposición del Espíritu Santo sobre un contexto jurídico. Por todo esto, espera Villain que los textos conciliares puedan, algún día, ser reescritos juntamente con los ortodoxos.

Los observadores destacan, en general, los siguientes *valores del Decreto*: deseo de renovación, firme voluntad de promover la unidad, fundamentación bíblica, renovación eclesiológica, arrepentimiento y perdón mutuo, reconocimiento de los valores eclesiales fuera del catolicismo, el rechazo de todo falso irenismo, jerarquización de los dogmas. *Las críticas* de los observadores apuntan a una tendencia aún excesivamente romana, concéntrica, cuando en realidad el diálogo ecuménico debería estar centrado, no en Roma, Constantinopla o Ginebra, sino en la persona y la obra de Cristo, bajo la guía del Espíritu Santo.

En el balance de la *cuarta sesión*, recuerda que la Declaración sobre libertad religiosa ha resultado, en general, muy satisfactoria, aunque permanezca aún en la penumbra el asunto de los *matrimonios mixtos*, sobre el cual el Papa se ha reservado la decisión. La Declaración sobre los *judíos* ha sido recibida, por uno de los observadores, como un acto que libera la conciencia de todas las Iglesias. En cuanto a la *Gaudium et Spes*, nuestros hermanos protestantes han mostrado su satisfacción, aunque no total, por el relieve dado al pecado, subyacente al drama humano, y a la gracia liberadora de Cristo. Aprueban que no se haya hecho una nueva condenación del comunismo, si bien algunos lamentan que se haya adoptado el punto de vista de la cul-

pabilidad del no creyente. El capítulo sobre la paz ha proporcionado gran satisfacción a los observadores.

Finalmente nos pone en guardia Villain contra un optimismo exagerado. Las reticencias pueden ser apreciadas tanto entre los observadores como entre algunos teólogos católicos. Quedan aún muchos problemas por resolver, sobre todo los que se refieren a *cambios de estructuras*: integración del laicado, conferencias episcopales, Sínodo, Curia, etc. La misma colegialidad episcopal puede aun ser interpretada en dos sentidos: *sub* o *cum* Petro. En el primer caso, los obispos ayudan al Papa. En el segundo, se puede hablar de una colegialidad *sinodal*, siendo el Papa el centro de la unidad. El capítulo III de la *Lumen gentium* se mantiene en una cierta ambigüedad, ante la cual manifiestan sus reservas los observadores.

En resumen, la obra de Villain constituye un auténtico diario ecuménico del Concilio, señalando caminos para superar los avances ya logrados en los textos conciliares.

De B. Mondin nos llega una obra sobre *El ecumenismo en la Iglesia católica, antes, durante y después del Concilio*². Mientras los tratados clásicos en la materia, los de Congar, Sartory, Thils, Villain y otros, se ocupan profusamente de la historia del movimiento ecuménico fuera de la Iglesia católica, el autor dedica especial atención al movimiento en la Iglesia católica y a la contribución que ésta ha aportado.

Ya desde los tiempos del cisma entre Oriente y Occidente comenzaron los esfuerzos de Roma por rehacer la unidad, culminando en los *Concilios de Lyon (1274) y Florencia (1439)*, de resultados en verdad, precarios. También son de destacar los esfuerzos de Bossuet y Leibniz, en las relaciones católico-protestantes, pero que no lograron dar origen a un movimiento ecuménico.

El medio para restablecer la unidad —señala el autor— no es la coacción ni la predicación, sino el *diálogo*. No puede, por tanto, ser considerado ecuménico el método adoptado por los latinos después de la cuarta cruzada, ni las iniciativas de Felipe II o de Luis XIV para con los protestantes. Pablo VI, según el autor, presenta en la Encíclica *Ecclesiam suam*, una doctrina del diálogo dominada por una visión del ecumenismo más bien conservadora, como un esfuerzo para hacer retornar a los hermanos separados al único redil. Puntos de vista más avanzados se encuentran en De Smedt, Villain y otros.

El diálogo, precisa Mondin, requiere dos interlocutores, pues no es un monólogo. No puede consistir en una llamada al orden hecha

² B. Mondin, *L'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica prima, durante e dopo il Concilio*, Herder, Roma, 2ª edizione riveduta e ampliata, 1966, 263 págs.

por una sola de las partes, ni en una predicación sobre la unidad. El diálogo coloca a ambos interlocutores uno frente a otro, en perfecta igualdad de derechos y deberes, en relación de completa reciprocidad. Deben estar dispuestos no sólo a hablar sino también a escuchar y a ser ayudados. No basta que la Iglesia católica defina la verdad y abra sus brazos. Debe salir al encuentro de las otras Iglesias.

Entre las primeras iniciativas ecuménicas de la Iglesia católica, en el siglo pasado, destaca el autor las de Moehler, Pío IX y León XIII. En el presente siglo, la aprobación, por San Pío X, del Octavario por la unión. Después, entre las dos guerras, las Conversaciones de Malinas y la Encíclica *Mortalium animos* de Pío XI. Esta última, en frase del autor, aunque fundada en una concepción del ecumenismo que se considera ya superada, cual es concebir la unidad como un *retorno* y no como una *recíproca integración*, ha ayudado, no obstante, a la causa ecuménica, al liberarla del falso irenismo, de los compromisos fáciles y de una concepción puramente escatológica de la unidad de la Iglesia.

Por la misma época comienza a desarrollarse el llamado *ecumenismo espiritual*, fundado por Couturier. Se supera así la concepción del "retorno", que aparecía ante los hermanos no católicos como una capitulación frente a Roma. Se ora por la unidad que Cristo quiso para su Iglesia. Se concibe al ecumenismo como una *convergencia en Cristo y una integración recíproca*. A partir de la Segunda Guerra Mundial, el movimiento ecuménico cobra especial impulso, culminando en las realizaciones del Concilio Vaticano II.

Particular interés ofrece el párrafo titulado: *Los pasos falsos*, refiriéndose a la última semana de la tercera sesión, llamada "la semana negra del Concilio". Para un Observador protestante, Roma se había quitado la máscara; para otro, no estaba aún resuelta a atravesar el Rubicón. ¿Qué había sucedido? "Contra la voluntad de la mayoría —explica Cullmann— el Papa había introducido, en el último minuto, modificaciones al esquema del Ecumenismo, había proclamado a María Madre de la Iglesia, y había impedido que se tuviera inmediatamente la votación sobre la libertad religiosa". "Desde el punto de vista ecuménico —dice Mondin— tales intervenciones pontificias han resultado muy infelices y, lo repito, incomprensibles".

Esta libertad y franqueza, poco común fuera del universo teológico nordeuropeo, hace de la obra que comentamos uno de los tratados más claros, concisos y "aggiornados" sobre el ecumenismo.

L. Volken, en *La acción ecuménica*³, intenta una interpretación

³ L. Volken, *L'action oecuménique*, Edit. Saint-Paul, Paris, 1967, 171 págs.

teológica del Decreto sobre ecumenismo, texto que no habría llegado a ser lo que es —piensa— sin la colaboración de los hermanos separados.

En la primera parte trata del *Fundamento y naturaleza de la acción ecuménica de la Iglesia*. Bien indica que no es tarea de unos pocos teólogos de avanzada, sino vocación de todo cristiano que se ha de realizar, al menos, mediante la oración y el sufrimiento. Toda la Iglesia es sujeto y también objeto de la acción ecuménica, por medio de la cual se aproxima a lo que debe ser, comienza a realizar la unidad, “nota” de la Iglesia.

Podríamos completar esa idea del autor diciendo que, en su realidad histórica, la “nota” consiste en *el camino hacia la unidad*. El ecumenismo no habrá terminado cuando se logre —si entra esto en el plan de Dios— la unidad de todos los cristianos. No basta adherirse nominalmente a una misma Iglesia para poder hablar de unidad. Los cristianos deberán realizar un esfuerzo permanente para continuar en el camino de la unidad, tanto en el orden de la fe como en el de la caridad. El problema de la unidad con las Iglesias de Oriente, por ej., se prolonga sutilmente hacia la estructura del episcopado universal. Aun después de lograda la unión de las dos mitades del Pueblo de Dios —como se expresó Pablo VI en su viaje a Estambul—, continuará la tarea ecuménica de investigación sobre la función del Primado Romano, presidiendo la caridad, y sobre el sentido eclesiológico de los antiguos Patriarcados de Oriente. ¿Bastará, acaso, afirmar que son instituciones de derecho eclesiástico? Y si tal esfuerzo no se continuara, volveríamos a deslizarnos imperceptiblemente hacia la ruptura. El beso de paz podría transformarse en una bomba de tiempo para las generaciones siguientes. Las notas de la Iglesia, por consiguiente, no son metas logradas, lineamientos estáticos, sino estructuras dinámicas que sólo pueden ser comprendidas desde un punto de vista escatológico y en la perspectiva de una Iglesia peregrina.

Cuando, más adelante, el autor analiza la noción y el término de “Ekklesia” (Kalein: llamar, ek: segregación), nos sugiere una nueva idea que complementaría lo anterior. *La Iglesia es un continuo llamado*, un continuo hacerse segregando a los hombres de su profanidad. Los límites de la Iglesia no son estáticos, como fronteras. Adquieren, más bien, el dinamismo de una invitación que se extiende a todos los hombres, en un ser congregados históricamente. Por tanto, si la acción ecuménica parecía, a primera vista, restringida al ámbito de los creyentes, al contemplar ahora una Iglesia que es humanidad siendo congregada por Dios, descubrimos el horizonte de una acción ecuménica universal. No tiene sentido aguardar a que los hombres se hagan cristianos y después se desunan para iniciar la labor ecu-

ménica. Todo lo que conduzca a la unidad de los hombres se ubica en la perspectiva del ecumenismo.

El mismo *diálogo con las religiones no cristianas* debería situarse en esa línea. Y no porque coloquemos a nuestros hermanos cristianos en un mismo nivel con los no cristianos. Todos los creyentes en el Señor Jesús debemos dialogar conjuntamente con los creyentes de otras religiones, e incluso con los no creyentes. De este modo, se practica no sólo el ecumenismo llamado indirecto, sino también el ecumenismo —movimiento hacia la unidad— en relación a todos los hombres. Ellos son la Iglesia en convocación, lo cual significa más que cristianos potenciales. Mediante ese diálogo, que no es propiamente hacia afuera, dado que la Iglesia no es un pueblo extranjero a otros, comienza a gestarse la unidad de la fraternidad humana bajo una misma paternidad divina.

Pero volvamos al autor. Cuando habla de una misión tripartita de la Iglesia, *pastoral, ecuménica y misional*, se deja llevar, a nuestro juicio, de un excesivo esquematismo, en contraposición a lo que sugerimos en el párrafo anterior. Tampoco termina de satisfacernos la fundamentación escriturística de tal esquema tripartito. Así, cuando Jesús dice: “No vayáis a los paganos ni entréis en ciudad de samaritanos”, habría excluido momentáneamente, según Volken, de la actividad de los apóstoles, la acción misional (paganos) y ecuménica (samaritanos), para limitarse a la pastoral (judíos). Pero ya se ve la inadecuación del trinomio “paganos-samaritanos-judíos”, con la triple acción misional, ecuménica y pastoral. El pueblo judío era el Pueblo elegido en contraposición a los paganos. La Iglesia, en cambio, es universal por naturaleza. Su acción misional no es “hacia afuera” como podrían haber sido en el caso de los apóstoles durante su primera misión e, incluso, en la actitud de la primitiva comunidad antes de que el Espíritu Santo les hiciera tomar conciencia, plenamente, de la universalidad del Evangelio. El trabajo con los samaritanos tampoco podría ser equiparado a la acción ecuménica. Nuestros hermanos cristianos no católicos no podrían sentirse identificados con los samaritanos, si no es en el hecho de que Jesús los presente a los judíos como ejemplos de sinceridad y caridad (el buen samaritano). El sincretismo religioso de los samaritanos, auténtico o supuesto con la intención de excluirlos del nuevo Israel post-exílico, los colocaba, a ojos de los judíos, fuera del Pueblo elegido.

La anterior comparación adolece, además, de la defectuosidad de una imagen tradicional: los católicos, en la verdad; los otros cristianos, con parte de la verdad. La forma cómo Pablo VI habló de la reunificación del Oriente y el Occidente cristianos, supera esos esquemas. Mejor que rezar para que nuestros “hermanos separados” (expresión que los coloca sólo a ellos en situación de separación) vuel-

van al seno de la Iglesia católica, sería orar para que se realice la plena unidad de la Iglesia, para que todos los cristianos se reencuentren en la fe y en el amor, para que se refleje en la única Iglesia histórica la unidad con que se aman el Padre y el Hijo, es decir, para que el Espíritu Santo sea dado con plenitud a su Iglesia. En resumen, nos parece poco ecuménico comparar la situación de los católicos en relación a los otros cristianos, con la misión restrictiva de los apóstoles, en relación a los samaritanos. Es preciso volver a la Escritura, pero con un espíritu de totalidad, no mediante semejanzas ocasionales.

Finaliza Volken el primer capítulo con un erudito estudio del término *ecuménico*. La utilización que hacen de él casi todas las Iglesias y confesiones cristianas (Patriarca ecuménico, etc.), no tendría un sentido particularista sino universal. Todas las Iglesias cristianas confiesan, con esta expresión, su apertura, su tendencia a la Iglesia integral de Cristo.

Inquiriendo, en el capítulo segundo, el fundamento bíblico de la actitud ecuménica, retoma el caso de los samaritanos que practicaban, dice, *una religión incompleta*. No podemos detenernos aquí en un tema tan vasto como el de la consideración teológica de las religiones en general. Sólo queremos manifestar la insatisfacción que nos produce dicha expresión de "religión incompleta". Podríamos sostener que la religión de los samaritanos era completa, distinta fenomenológicamente del judaísmo, aunque tuviera mucho de común con ella, como el Pentateuco y el mesianismo. Tan completa, diríamos, como la religión de Melquisedec y de otros santos paganos del Antiguo Testamento. Y más si se considera la restricción del culto judío a un determinado pueblo.

Los samaritanos, por su mestizaje local, constituían un pueblo en cierto modo diferente del judío, y, como cualquier otro pueblo tenían sus sacerdotes del Dios altísimo, lo adoraban según su idiosincrasia. Dios había derramado también en ellos la actitud de esperanza, característica de los oyentes vétero-testamentarios de la Palabra, hasta el momento de la efusión cristológica del Espíritu.

El modo cómo los judíos solían juzgar a los samaritanos, diciendo, por ej., que recibir de ellos un pedazo de pan era algo tan impuro como comer carne de cerdo, no debe engañarnos. Los judíos no estaban en condiciones de hacer una apreciación teológica o, digamos, mejor, religiosa, de las otras religiones, dada su perspectiva restringida a una etapa de la Revelación, durante la cual el misterio de Dios estaba como escondido en un pueblo. La frase de Jesús, "La salvación viene de los judíos", no creemos que pueda confirmar la apreciación de religión incompleta aplicada a los samaritanos. La salvación viene, está en proceso histórico de advenimiento, y durante

esa etapa el sentido de las religiones históricas radica en la actitud de expectación que Dios suscita en la humanidad. Podríamos decir que las así llamadas —desde un punto de vista fenomenológico, no dogmático— "religiones", constituyen el sacramento pre-judeocristiano de salvación concedida por Dios a la humanidad pecadora.

Por otro lado, como ya lo insinuamos, la comparación con los samaritanos fomenta una especie de prejuicio católico, si cabe la expresión. Significaría presuponer que los otros cristianos poseen un cristianismo a medias, lo cual, al menos respecto de los orientales, resulta inexacto. Cristianos de Oriente y de Occidente deseamos volver a la unidad del primer milenio. *Durante diez siglos, la Iglesia poseyó indivisamente todo, incluida la vivencia del episcopado universal*. Lo que nos separa actualmente no es ni una excomunión, considerada nula por ambas partes, ni la negación de ningún valor de la antigua Iglesia. El obstáculo reside, más bien, en la dificultad de comprendernos después de haber vivido y pensado independientemente durante nueve siglos. Los orientales no comprenden la relación entre la función del Obispo de Roma, como se percibe en la antigua Iglesia, y una formulación más bien jurídica de ese Primado de la caridad, como evolucionó en la Iglesia de Occidente.

Una obra como la de J. Jomier, *Biblia y Corán*⁴, no deja de ser interesante al tratar de ecumenismo, en primer lugar, por el llamado ecumenismo indirecto que surge del diálogo conjunto de cristianos de diferentes confesiones con no cristianos e incluso con no creyentes. En segundo lugar, porque el Corán no es enteramente ajeno a la Biblia y al cristianismo. Y, por último, porque, aun prescindiendo de esas relaciones, considera el autor en el Corán problemas eminentemente ecuménicos, como el de la justificación.

El autor nació en París en 1914. Realizó estudios de árabe. Desde 1945 reside habitualmente en El Cairo, desde donde se desplaza para dar sus cursos de islamología. En la actualidad trabaja en la *École Biblique* de Jerusalén. Su producción científica sobre temas islámicos ofrece una garantía sobre la obra que comentamos.

¿*Qué es el Corán?* A esta pregunta responde el autor en el primer capítulo. Es el libro sagrado de los musulmanes, en un estilo espléndido que permite considerarlo una obra maestra del árabe. A diferencia de la Biblia su predicación no abarcó más de veinte años y fue reunida en un solo volumen. Todo comenzó en la Meca, alrededor del 612. Mahoma tuvo el sentimiento de ser favorecido por revelaciones. Se forma un núcleo de discípulos. La oposición de los paganos motiva el éxodo a Medina, donde se constituye un estado teocrático, en el que el profeta actúa como legislador y guerrero a

⁴ J. Jomier, *Biblia y Corán*, Fax, Madrid, 1966, 174 págs.

la manera de Moisés. A su muerte, en 632, la mayor parte de Arabia central se había sometido al Islam. Mahoma fue considerado por sus discípulos como “el sello de los profetas”, es decir, el último.

Veinticinco años después de la muerte de Mahoma se fija la versión oficial del Corán. Los pasajes fueron agrupados sin poder indicar con exactitud el orden cronológico de su aparición. En general, los capítulos más largos son los más recientes. Se pueden distinguir dos grandes períodos, los de la predicación en la Meca y en Medina. Es notable la semejanza con el Nuevo Testamento en la relación tradición oral-escritura. En ambos casos, unos treinta o cuarenta años separan a la predicación misma de su fijación escrita.

Para los musulmanes, Dios confió a Mahoma una *misión universal*. Es el último de los profetas y su misión durará hasta el fin del mundo. Para la tradición musulmana, el Islam es una actitud religiosa inscrita por Dios en la naturaleza humana. Ha sido la religión de todos los hombres justos desde la creación. Persiste en la fe de Adán, Noe y Abraham. Ha sido predicada por Moisés, Jesús y Mahoma. Según un comentarista musulmán, en la historia no hay más que *una religión verdadera*, pero ha habido *legislaciones diferentes*. Dios habría enviado a Moisés y a Jesús sólo para los hijos de Israel. Mahoma, por el contrario, recibió una misión universal. El Islam, sin embargo, tolera que judíos y cristianos se rijan por sus respectivas legislaciones al interior de sus comunidades. En estas observaciones de Jomier descubrimos un principio de *tolerancia religiosa* que podría ser muy útil en el actual diálogo entre Cristianismo e Islam. La libertad religiosa debe ser fundada, no sólo en la dignidad de la persona humana sino también en los propios principios religiosos. Por otro lado, el concepto de *una religión verdadera*, como es concebida por los musulmanes, abre nuevas perspectivas, para el cristianismo, en su relación con las *otras* religiones, o simplemente con *las* religiones. No creemos que esta concepción islámica se reduzca a un simple sincretismo. La misma sobriedad del Islam constituye una cierta garantía contra las tendencias integradoras sincretistas. Tampoco debe ser confundida con el llamado *relativismo religioso*, según el cual todas las religiones serían iguales, o igualmente válidas. El acentuado sentido monoteísta de los musulmanes y su apreciación de la providencia única en la historia, no les permiten hablar más que de una religión verdadera. Quizás el término *religiones*, en plural, corresponda sólo a una descripción fenomenológica de las estructuras y formas en las cuales se dan las vivencias religiosas de la humanidad, pero carezca de aplicación en la esfera más profunda del sentido último de lo religioso. Aquí entraría también el problema de las *fronteras* entre las llamadas religiones.

En la discusión sobre si la misión de Mahoma estuvo restringida al mundo árabe o si aparece, según el Corán, con un carácter universal, se inclina el autor por la segunda alternativa, ofreciendo diversos argumentos. En esta primera perspectiva se podría indicar, en nuestro diálogo con los musulmanes, que la misión de Jesús aparece igualmente, en el Nuevo Testamento, a dos niveles: uno, particular, en que se manifiesta restringida a las ovejas de la casa de Israel, y otro, universal, a toda la humanidad. Pensamos, por otro lado, que la idea islámica de que *Mahoma ha sido enviado también para los judíos y cristianos*, no tiene que ser descartada necesariamente. La imagen de cristianismo y judaísmo que se formó la primitiva comunidad islámica, no existía fuera de su imaginación, si no era en ciertas sectas aberrantes diseminadas por el próximo Oriente. Es comprensible, de este modo, que hayan sido arrebatados por la conciencia de ser los caballeros de la unidad divina y los reformadores del judaísmo y del cristianismo.

Un punto de encuentro entre cristianos y musulmanes lo constituye el respeto de estos últimos por la *Palabra de Dios*, manifestada en la Torá, el Evangelio (en singular) y el Corán. En el capítulo quinto observa el autor cómo el Corán habla elogiosamente de la Biblia. Los musulmanes tienen el deber de creer en dichas Escrituras, pero, paradójicamente, no las leen, no las conocen más que a través del Corán. Pensamos que un modo de fomentar el diálogo consistiría en que los cristianos tengan un acceso directo a las riquezas del Corán, a la vez que los musulmanes se acercan a las páginas de la Biblia.

El Corán acusa a los judíos de haber hecho mal uso de sus libros sagrados, pero es difícil ver el alcance exacto de esta acusación. En algunos casos, parece que es por no seguir la Torá que tienen consigo. En otros, lanza reproches de falsificación y deslealtad, por haber callado una parte de lo que sabían, o por supuestas falsificaciones textuales o por tergiversar su sentido. En todo esto vemos que el Corán parte del supuesto de que lo que no concuerda con la predicación de Mahoma, debe estar falsificado. Sólo un diálogo franco y sereno podría aclarar el problema de la autenticidad de las Escrituras a través del tiempo, con prescindencia de cualquier conclusión que se siga para la concepción coránica de la Biblia.

El Corán predica, ante todo, la *grandeza de Dios, Único, creador, Señor del universo, Todopoderoso y Bueno*. En esto sigue la línea espiritual del Antiguo Testamento. Como en el Génesis, la creación tiene lugar en seis días, pero se habla de ella en bloque, sin distribuirla detalladamente. Ante los beneficios de Dios, la actitud del creyente debe ser, según el Corán, de acción de gracias y de sometimiento. *Musulmán* significa, precisamente, el que se somete, e *islam*, sumi-

sión, entendida en sentido voluntario e implicando la idea de docilidad.

A esos elementos pertenecientes a lo que se suele denominar religión natural —en la medida en que tenga sentido tal expresión— se añaden otros característicos de la *Revelación*: los profetas, la resurrección de los cuerpos, la observancia de una ley revelada. Aquí hace notar el autor que el Islam sólo admite el *sobrenatural quoad modum*, rechazando categóricamente toda clase de *sobrenatural esencial*. Pero cabría preguntarse si el caso de los místicos musulmanes, que buscaron la intimidad de una vida perdida en Dios, no supera, acaso, la letra del Corán para remontarse, según su espíritu, más allá de las barreras levantadas por los legistas. Y para el diálogo entre las religiones es de suma importancia considerarlas en su total evolución y no en un estadio determinado, aunque corresponda éste al de la redacción de sus libros sagrados.

El cuadro en que se describe el fin de los tiempos es el de la *literatura apocalíptica* que floreció en Palestina a partir del Libro de Daniel. Un valioso aporte ecuménico del autor es su breve comentario sobre las *huríes*, esas mujeres del Paraíso con grandes ojos negros que harán felices a los elegidos. Como dice Jomier, determinada apologética ha usado y abusado del tema. Pero los textos correspondientes son muy poco numerosos, y datan, sobre todo, del primer período de la predicación. Los textos más tardíos hablan, tan sólo, de las “esposas purificadas”. Las comparaciones habría que buscarlas por el lado de la felicidad terrestre prometida por los *milenaristas*. Otra observación interesante del autor es que nada mesiánico hay en los panoramas apocalípticos del Corán. Todo es referido únicamente a Dios, que será el Juez y el Rey en el día terrible.

Particular resonancia ecuménica adquiere el capítulo referente a la salvación por la *fe y las obras*. El Corán insiste en estas últimas, mostrando un notable parecido con la Epístola de Santiago. Sin embargo, no parece que deba ser interpretada esta actitud en un sentido “pelagiano”, si cabe tal comparación, pues el acento se carga sobre una buena obra considerada como la principal: confesar que Dios es único. Sin esta confesión, las buenas obras no merecen ninguna recompensa en el más allá: *Estéril será la obra del incrédulo*. En esta concepción, la salvación depende en primer lugar de la fe. Los teólogos musulmanes, en su comprensión de la fe, han experimentado una problemática similar, en cierto sentido, a la que conoció el cristianismo en tiempo de la Reforma. Nos parece que sería sumamente fructuoso, para el mismo cristianismo, realizar un análisis comparativo más profundo del problema de la fe en ambas esferas religiosas.

“Como quiera que sea —dice el autor—, los musulmanes ven la fe con perspectivas que no son las de los cristianos”. Pero, lamenta-

blemente, no precisa dichas perspectivas. El hacerlo nos trasladaría al campo de la soteriología. Digamos que la fe en Alá presenta mayores similitudes con la fe de Abraham, en la línea véterotestamentaria, que con la fe en el Señor Jesús.

W. H. van de Pol nos ofrece una obra sobre la *Comunión anglicana y el Ecumenismo*⁵ que, no obstante haber sido escrita poco antes del Concilio, presenta perspectivas e ideas realmente post-conciliares. El autor, nacido en los Países Bajos en 1897, es doctor en teología y profesor de fenomenología del protestantismo en la Universidad católica de Nimega. Ha publicado numerosas obras sobre problemas ecuménicos, poco conocidas fuera de su país. Este libro aparece, además, en la víspera de un acontecimiento singular: la próxima Conferencia de Lambeth, que congrega a las Iglesias de la Comunión anglicana, tendrá lugar a mediados de 1968, si se conserva la periodicidad decenal de dichas conferencias.

En el capítulo primero nos indica el autor tres formas diferentes que reviste el progreso actual del movimiento ecuménico: 1) *Modestia*. Las iglesias ya no se glorían de poseer la verdad, porque se han dado cuenta que es la Verdad la que las posee a ellas. Son contrarios a este espíritu la discusión polémica, la intención de sorprender a otros en falta o error, y la pretensión de decretar lo que deben creer y hacer. 2) *Concepto dinámico de Iglesia*, que implica una apertura al conjunto de la *Oikoumene*, prestando mayor atención al crecimiento de la Iglesia del futuro que a los particularismos del pasado. 3) Reconocimiento de la *unilateralidad* de cada Iglesia. La unión consiste en un proceso de crecimiento mediante el cual todo lo que hay de verdadero, bueno y bello en las Iglesias separadas, es integrado en la plenitud de la Iglesia futura.

Piensa el autor que las Iglesias de la Comunidad anglicana, con 40 millones de bautizados, parecen destinadas por naturaleza a desempeñar un papel especial en la reunificación de todos los cristianos. El origen del movimiento ecuménico debe ser retrotraído desde 1920, en Edimburgo, a la *tercera Conferencia de Lambeth, en 1888*. Desde entonces se han entregado las Iglesias anglicanas a un examen sistemático de los problemas ecuménicos y han entrado en diálogo en todas direcciones. Esto les permitió, en la sexta Conferencia, de 1920, dirigir el *Llamado de Lambeth*, exhortando a todas las Iglesias a tomar en serio la restauración de la unidad, llamado para el que no estaban preparadas aún la mayoría. Del lado “protestante” se veía una amenaza católica. Del lado católico, una concepción intrín-

⁵ W. H. van de Pol, *La communion anglicaine et l'Ecumenisme*, Edit. Du Cerf, 1967, 291 págs.

secamente protestante. Hoy, en cambio, se reconoce la moderación de la concepción teológica anglicana. La *via media* no es, propiamente, un término medio entre catolicismo y protestantismo, sino, más bien, entre el extremismo de fines de la edad media y el extremismo puritano de la Reforma. El anglicanismo, aunque adherido a la Reforma, ha rehusado separarse de la Iglesia católica. Piensa que Trento sólo ha cumplido la mitad de su tarea y que no ha logrado purificar a la Iglesia católico-romana de ideas, doctrinas y prácticas medievales que se opondrían al puro catolicismo, el de la Escritura y la antigüedad cristiana.

El método que utiliza el autor no es dogmático sino fenomenológico. No se pregunta si el anglicanismo es o no la única forma de cristianismo puro, fiel a la Escritura. Pretende, más bien, analizarlo y recoger sus proposiciones en la medida en que presenten un interés para el ecumenismo. Se ocupa del *anglicanismo oficial*, el de la mayoría, sin despreciar otras modalidades, como las evangélicas, modernistas y anglo-católicas. No se limita a la Iglesia de Inglaterra. La Comunión anglicana comprende diecisiete Iglesias autónomas, repartidas por todo el mundo. Las Conferencias decenales de Lambeth, nueve desde 1867 a 1958, expresan sus sentimientos comunes. Sus declaraciones constituyen la fuente principal de este estudio, bajo la guía de los tres documentos confesionales: el *Book of Common Prayer* (Libro de la oración común o pública), los *39 Articles of Religion* y el *Ordinal* (libro de ordenaciones).

El ser una *Iglesia de Estado* u oficial —nos advierte el autor— no es un rasgo exclusivo de la Iglesia de Inglaterra. Lo encontramos igualmente en países católicos y en las Iglesias de la Reforma. La separación de Iglesia y Estado es un fenómeno posterior a la Reforma, debida en gran parte a la influencia del pietismo y del liberalismo. El título de “Jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra”, que se había arrogado Enrique VIII, significaría simplemente que ningún aspecto de la existencia nacional puede ser sustraído a la soberanía del príncipe. Con todo, la separación ha sido llevada a cabo ya en la Iglesia episcopal de Esocia (1689), en la Iglesia de Irlanda (1871) y en la Iglesia del País de Gales (1920).

Las Iglesias de la Comunión anglicana poseen un *ministerio episcopal*, basado en la sucesión desde los tiempos apostólicos, pero admiten que en las Iglesias no episcopales las funciones del ministerio son igualmente bendecidas por Dios, y que la predicación, los actos sacramentales y el culto público no están desprovistos de fruto o vacíos de todo efecto de gracia. Por lo demás, cada Iglesia anglicana incorpora el episcopado a su manera, en una u otra forma de sistema sinodal, con representación del elemento laico, tanto masculino

como femenino. Cada una ha seguido su propia evolución, algunas en sentido evangélico-protestante y otras en sentido anglo-católico.

Ofrece particular interés el estudio de las *relaciones entre el anglicanismo y la Iglesia católico-romana*, que aborda el autor en el capítulo segundo. Según la eclesiología anglicana, ninguna Iglesia particular posee el derecho de considerarse como la única auténtica, verdadera, infalible, perfecta. La expresión “Iglesia católica o universal” comprende, de este modo, al conjunto de los creyentes y bautizados. Verdadera Iglesia sería aquella comunidad de bautizados donde se anuncia la Palabra de Dios y se administran los sacramentos del bautismo y de la cena.

La *primera Conferencia de Lambeth*, en 1867, implora el don de la Unidad en la Verdad, pero su alusión a la Iglesia de Roma es puramente negativa: “Guardaos de las supersticiones, como la pretensión a la soberanía universal que reclama para sí la Iglesia de Roma, y la elevación, de hecho, de la Bienaventurada Virgen María al rango de mediadora”. Téngase en cuenta que, en 1854, Pío IX había definido el dogma de la Inmaculada Concepción. Y de modo análogo se expresa la Conferencia siguiente, en 1878, posterior ya al Concilio Vaticano I.

La *tercera Conferencia*, en 1888, revela un esfuerzo ecuménico, pero advierte que el diálogo con Roma parece inútil, dado que ésta exige previamente una sumisión total. Semejante pretensión de autoridad absoluta no puede ser aceptada por el anglicanismo, apoyado en el principio de la Reforma *Sola Scriptura*, pero entendido en forma amplia, en el contexto de los antiguos Padres, de los Concilios de la Iglesia indivisa, de los libros litúrgicos, etc. Admite una cierta infalibilidad de la Iglesia en el anuncio de la Palabra de Dios, pero referida siempre a ésta y no subsistiendo *per se*. La Tradición no es interpretada como una fuente distinta, igual o superior a la Escritura, sino como el contexto histórico que nos permite comprender el papel que ha desempeñado la Palabra de Dios, desde los orígenes, en la vida de la Iglesia.

Rechaza igualmente la tercera Conferencia “otros errores” que no enumera. Tendría seguramente en vista los condenados en los 39 Artículos: purgatorio, indulgencias, culto de los santos, transustanciación, adoración eucarística, carácter sacrificial de la misa, etc. Últimamente, sin embargo, algunos teólogos anglicanos han interpretado los 39 Artículos como condenaciones de los abusos, sin pretender negar un cierto carácter sacrificial de la eucaristía. No olvidemos que la declaración papal sobre la invalidez de las órdenes anglicanas se fundaba, básicamente, en el rechazo del carácter sacrificial de la misa.

A la declaración de León XIII sobre la nulidad de las órdenes

anglicanas (1896), se sigue la *cuarta Conferencia de Lambeth* (1897). Los arzobispos de Canterbury y de York responden que la declaración papal pretende destruir todo el *status* eclesiástico. Pero ambos documentos, papal y anglicano, examinan la cuestión desde diferentes puntos de vista. El Papa parte de la práctica de la Iglesia y de la teología moral, sobre la forma y la intención exigidas para la validez. Los arzobispos anglicanos adoptan un punto de vista típicamente reformado: se basan en la Escritura y en la tradición de la Iglesia antigua. Consideran que el Papa no ha tenido en cuenta la *intención general*, expresada en la Introducción al "Ordinal", de 1549, intención de perpetuar el ministerio de obispos, presbíteros y diáconos que ha existido en la Iglesia desde los tiempos apostólicos. El Papa, en cambio, insiste sobre la intención personal de los compiladores del "Ordinal" y de los primeros obispos ordenantes. Apoya su afirmación en la omisión de ciertos pasajes del rito romano y en la ausencia del carácter sacrificial de la misa según el "Book of Common Prayer". De este modo, la fórmula "Recibe al Espíritu Santo" habría adquirido un sentido nuevo y diferente.

La respuesta anglicana es más histórica que dogmática: "El Papa anula así sus propias órdenes, reclamando el empleo de una *forma* desconocida por sus predecesores, los obispos de Roma, y una *intención* según la cual sería defectuosa la del catecismo de la Iglesia oriental".

La siguiente *Conferencia*, de 1908, percibe síntomas de esperanza en el movimiento católico romano. Adopta una actitud pragmática: descubrir nuevas posibilidades, entablar nuevas relaciones en búsqueda de resultados prácticos, sin enredarse en consideraciones teóricas sin fin. Comprende que la unión final no tendría sentido al margen de la *Comunión latina* (Roma). Una actitud de cortesía cristiana no impide que se le dirijan quejas a propósito de los matrimonios mixtos y de las minorías protestantes en países católicos.

En 1920 tiene lugar el *Llamado de Lambeth*, que el autor analiza en un capítulo aparte. Según esta declaración, los rasgos comunes y fundamentales a todas las Iglesias cristianas se resumirían en cuatro puntos (*cuadrilátero de Lambeth*): la Escritura como criterio último de la fe, el Símbolo de los Apóstoles, los Sacramentos del bautismo y de la santa comunión, y un Ministerio con el llamado interior del Espíritu Santo y la misión de Cristo. Estas habrían sido las notas necesarias, características y suficientes de la Iglesia de los primeros siglos. Las divisiones ulteriores, de acuerdo con la concepción anglicana, serían esencialmente diferentes de las herejías de los primeros siglos. Habrían nacido del deseo de purificar a la Iglesia de acuerdo con la fe primitiva.

La *Conferencia de 1930* insiste en que la unión de todos los cristianos debe hacerse teniendo muy en cuenta a la Iglesia romana. Había estado precedida por las *Conversaciones de Malinas* (1921-1925), entre el Card. Mercier y Lord Halifax. A la muerte del Cardenal (1926), Roma prohibió la continuación de las conversaciones. La Conferencia de Lambeth de 1930, no se descorazonó, sin embargo, por este revés.

La siguiente *Conferencia de 1948* coincide con la fundación del Consejo ecuménico de las Iglesias. Se percibe un tono amargo al hablar de la Iglesia católica romana. La colaboración nacida durante la segunda guerra se ve interrumpida por un *Monitum* (1948) prohibiendo a los católicos participar en reuniones ecuménicas. Se permite, con todo, la recitación conjunta del Padre nuestro.

La situación comienza a mejorar en diciembre de 1949. Roma publica una Instrucción exhortando a los obispos a promover con prudencia el movimiento hacia la unidad. Se participa cada vez más de la semana universal de oración por la unidad cristiana (18 al 25 de enero). Una comisión anglicana acepta la fórmula propuesta por Couturier: que la unión se realice tal como Cristo la quiere y por por los medios que El quiere.

Igualmente importante es el capítulo que el autor dedica a las *relaciones de la Comunión anglicana con la Reforma*. Piensa que la primera, no obstante considerarse continuadora de la "Ecclesia anglicana" de la edad media, ha nacido de la segunda. También las Iglesias luteranas y calvinistas mantienen la continuidad con la fe de los símbolos universales. La Reforma rechaza todas las herejías condenadas por la Iglesia indivisa de los primeros siglos. Continúan la Iglesia "una, santa, católica y apostólica". Las Iglesias luteranas escandinavas han conservado, incluso, numerosos elementos exteriores del medioevo católico. Calvino, por su parte, piensa que se debe conservar el triple ministerio (episcopos, presbíteros y diáconos) de la Iglesia primitiva. Concluye, por tanto, van de Pol, que la diferencia entre el anglicanismo y las otras Iglesias nacidas de la Reforma ha sido exagerada. Los anglo-católicos, tendencia a la que pertenece el actual arzobispo de Canterbury, Dr. Ramsey, serían los responsables de esta exageración, pretendiendo diferenciar al anglicanismo del resto del protestantismo. Esto ha provocado la reacción de la línea anglo-evangélica, a la que pertenece el actual arzobispo de York. No debemos olvidar que la Iglesia anglicana en los Estados Unidos se da a sí misma el nombre de "Iglesia protestante episcopal". El "Book of Common Prayer" resulta de una aplicación lógica de los principios de la Reforma: Escritura sola, fe sola, gracia sola.

Una interpretación catolizante de los 39 artículos sería, para

van de Pol, un error histórico fomentado por espíritus irénicos desde el siglo XVII. *John Henry Newman* lo intentó nuevamente en 1841, lo cual lo llevó a un conflicto con el obispo anglicano de Oxford. Ya católico, continuó defendiendo esa interpretación, salvo en lo que concierne al Artículo 31. Newman, según van de Pol, consideraba al Protestantismo como la religión del libre examen y de la opinión privada, con exclusión de la autoridad y de la tradición. Esta ignorancia sobre las fuentes de la Reforma lo habría llevado a ver en el anglicanismo una Iglesia de tipo "católico".

Nos permitimos acotar que la interpretación de Van de Pol nos parece, en este punto, poco ecuánime. El futuro Cardenal Newman podía estar equivocado en cuanto a la apreciación histórica de la Reforma, como surgió en el siglo XVI, pero parece muy realista en la imagen que nos ofrece del Protestantismo del siglo XIX, al menos en sus tendencias liberales e individualistas. Frente a esa imagen tenía derecho a interpretar el anglicanismo en sentido catolizante. En segundo lugar, aunque el movimiento anglicano, en sus orígenes, hubiera estado inspirado por hombres demasiado imbuidos del espíritu de la Reforma, no puede negarse la posibilidad de una evolución en sentido católico. Así lo ha apuntado el mismo van de Pol respecto del carácter sacrificial de la celebración eucarística. Y debemos preguntarnos si la Iglesia anglicana actual debe ser interpretada a partir de la Iglesia anglicana del siglo XVI o viceversa. Lo importante es que la Iglesia anglicana del tiempo de la Reforma haya podido evolucionar a lo largo de cuatro siglos sin perder su continuidad y su equilibrio interno. Una interpretación retrospectiva de la Iglesia, en el sentido indicado, parece legítima, considerando que fórmulas ambiguas de tiempos pasados pueden ser comprendidas actualmente en la forma más apropiados a los objetivos del movimiento ecuménico. Por último, el hecho de que la Iglesia anglicana haya surgido de los principios de la Reforma, no impide completamente una interpretación catolizante de la misma. Nuevos estudios teológicos nos permiten descubrir igualmente un sentido católico a las fórmulas luteranas sobre la Escritura, la Fe y la Gracia.

Muy acertadamente considera el autor a la Iglesia anglicana como un *microcosmos de toda la cristiandad*. Las crisis internas que terminaron en deserciones, al menos parciales, como las de Presbiterianos y Congregacionalistas (siglo XVII), Metodistas (s. XVIII) y anglo-católicos (s. XIX), dejaron rasgos bien visibles en el anglicanismo, dificultando su exacta apreciación. Los anglicanos no gustan, en general, ser llamados "protestantes". Este término les suena a dogmatismo fijo, vandalismo litúrgico, gusto por la querrela teológica, individualismo y subjetismo sectarios, aversión por el carácter institucional de la

Iglesia, falta de "fair play". Las Iglesias anglicanas se consideran católicas, pero reformadas; reformadas, pero católicas. Deberían poner término, según van de Pol, a tales declaraciones vagas y susceptibles de interpretaciones divergentes. Pero nos permitimos nuevamente observar que tales declaraciones no responden, a nuestro parecer, a una ambigüedad en la fe o el pensamiento teológico, sino que corresponden a la *naturaleza dialéctica del anglicanismo*, en su esfuerzo de síntesis entre catolicismo y protestantismo. Tal síntesis no ha sido, quizás, aun lograda ni siquiera en el seno mismo del anglicanismo, pero hacia ello lo lleva su modalidad de discreción teológica y de integración práctica.

El último capítulo de la obra es el más interesante por el *balance ecuménico* que el autor nos ofrece, buscando posibilidades prácticas para salir de la actual impase. Refiriéndose a este capítulo escribe en el prólogo del libro Mons. Willebrands, Secretario para el Secretariado para la unidad de los cristianos: "Es evidente que el profesor van de Pol tiene sus puntos de vista personales cuando emprende el balance ecuménico".

El fin del ecumenismo, señala el autor, es la restauración completa de la unidad visible, sacramental y eclesial. Puestos de acuerdo sobre el objetivo, podrían preguntarse las Iglesias cristianas si no sería posible aceptar el método propuesto en la práctica por la Comunión anglicana a través de las Conferencias de Lambeth. Este método parte del hecho de que todos los creyentes y bautizados forman parte del cuerpo de Cristo, con las consecuencias que de ello se siguen, e implica que se tenga presente la unión de *todas* las Iglesias como objetivo del ecumenismo, unión que no debe confundirse con uniformidad. Las uniones parciales no deberían dificultar la unión total.

Dentro de ese conjunto, según la perspectiva anglicana, tendría una posición particular la *Sede de Roma*, órgano de unidad y de autoridad, como un "primus inter pares", según expresiones del doctor Ramsey.

Cuatro serían las dificultades principales:

1) *Pretensión romana de la infalibilidad*. Lamentablemente, van de Pol despacha este asunto tan importante en una página, con una respuesta de tono más bien apologético o polémico que no corresponde al método fenomenológico de toda su obra. No se percibe en esta página ninguna posibilidad de solución. Creemos, igualmente, que el problema del Primado romano y de la infalibilidad deben ser tratados con posterioridad al del ministerio de la Iglesia.

2) *Sentido positivo del testimonio de la Reforma*. Los católicos se imaginan, en general, que basta corregir los abusos para satisfacer las reclamaciones de los protestantes. La Reforma, por el contrario,

no es algo negativo, como una simple queja o lamentación, sino un testimonio positivo. Sus principios, sobre la Escritura, la Fe y la Gracia, no serán sacrificados jamás por ningún cristiano de la Reforma para obtener la unidad. Las Iglesias de tipo católico deben tomar en serio ese testimonio y no interpretarlo en forma unilateral; deben integrarlo en la fe y en la vida de la Iglesia unida del futuro. La Comunión anglicana ha señalado un camino a este respecto. Esta apreciación del carácter positivo de la Reforma y del papel mediador del anglicanismo, constituye un aporte fundamental de van de Pol.

3) *El ministerio y los sacramentos*. Las Iglesias de tipo católico ven aquí un elemento fundamental e inalienable de la esencia de la Iglesia. Otras, en cambio, lo consideran un problema de organización práctica, algo interno de cada Iglesia. Pero estas últimas no deben esperar que las primeras minimicen la cuestión. La solución, según el autor, podría ser buscada en una aproximación a la tradición de la Iglesia indivisa.

Estima van de Pol que el *problema de la intercomuni6n* en la Cena no ha sido abordado correctamente en el Consejo ecuménico. La pregunta actual es: la intercomuni6n, ¿debe darse durante o al final del proceso de uni6n?; ¿es un medio o un fruto? La falla, según el autor, estaría en perder de vista la oposici6n fundamental, en la concepci6n del ministerio y de los sacramentos, entre las Iglesias de tipo cat6lico y las nacidas de la Reforma. Ortodoxos, cat6lico-romanos y vétero-cat6licos coinciden en este punto, pero no practican la intercomuni6n por razones de orden más bien disciplinar (esto antes del Concilio). Sugiere van de Pol que se supriman tales medidas disciplinares para lograr una primera etapa en la restauraci6n de la unidad.

Por otro lado, entre las Iglesias nacidas de la Reforma, se daría la suficiente coincidencia como para permitir la intercomuni6n entre ellas. Las divergencias serían más de vocabulario que de doctrina.

Piensa el autor que sólo una celebraci6n de la Iglesia anglicana podría permitir la intercomuni6n, tanto de parte de las Iglesias de tipo cat6lico como de las nacidas de la Reforma, en la medida en que las primeras reconozcan la validez de sus ordenaciones. Es lo que se hizo en la Asamblea de Nueva Delhi, aunque se abstuvieron los observadores cat6lico-romanos y algunos ortodoxos. Sólo las Iglesias anglicanas responden a la vez a los principios cat6licos y a los de la Reforma en materia de sacramentos y ministerios.

4) *La falta de comunicaci6n* o de "relaciones humanas". Una filosofía escolástica, para poner un ejemplo, con un vocabulario incomprensible para los no cat6lico-romanos (transubstanciación), dificulta enormemente las relaciones. Después del Vaticano II, el autor posiblemente habría matizado esta dificultad.

Para la *intercomuni6n con las Iglesias de tipo cat6lico*, Roma debería tener en cuenta que la Iglesia ha podido vivir más de diez siglos sin explicitar una serie de dogmas, principalmente mariológicos y eclesiológicos, que siguieron un desarrollo más acelerado al interior de la Iglesia cat6lico-romana después de la separaci6n. ¿Por qué no se podría practicar ahora la caridad y la paciencia, dándoles tiempo para que sus concepciones eclesiológicas y mariológicas continúen su proceso de evoluci6n natural? De este modo, la intercomuni6n se daría con el fin de lograr una uni6n más perfecta.

Un punto central en las relaciones romano-anglicanas, y capital en la obra que comentamos, es el de las *ordenaciones anglicanas*. Pien- sa van de Pol que la declaraci6n de León XIII no constituye una afirmaci6n dogmática infalible, sino más bien una norma disciplinar para los cat6licos. Considera posible una revisi6n, que debería hacerse en forma de diálogo, en base a los trabajos de una comisi6n mixta anglo-romana. Indica varios elementos que deberían ser tenidos en cuenta.

a) Debería prestarse mayor atenci6n al Prefacio del "Ordinal" anglicano de 1549, que manifiesta la *intenci6n de continuar el triple ministerio* de obispos, presbíteros y diáconos que ha existido en la Iglesia desde los tiempos apostólicos.

b) También debería tenerse en cuenta la *posici6n de las Iglesias griega y vétero-cat6licas*. Las ordenaciones de estas últimas son consideradas válidas por Roma. Ahora bien, ellas tienen por válidas las ordenaciones anglicanas, lo cual no harían si se diera una diferencia notable en cuanto a la naturaleza, la forma, la intenci6n y el ejercicio del ministerio.

c) Podríamos preguntarnos también si la *participaci6n de obispos vétero-cat6licos* en ordenaciones anglicanas no ha transformado en duda la certeza romana sobre la invalidez, al menos para algunos casos.

d) Queda aún abierta la posibilidad de una *sucesi6n presbíteral*, suponiendo que un presbítero pueda ordenar a otro, y el problema de hasta qué punto se diferenciaban, en el Nuevo Testamento, los obispos de los presbíteros.

e) Por último, debemos recordar que Dios no está ligado a los actos sacramentales. El autor podría haber explotado mucho más esta idea. Por la línea del poder extra-sacramental de la Iglesia, del que se tuvo más conciencia durante la edad media, avanzan otros ecumenistas, como Villain, que nos visitó hace unos meses. Algunas Iglesias ortodoxas, precisamente, han reconocido la validez de las órdenes anglicanas en base a principios semejantes, sosteniendo, en cierto modo, una como "suplencia" de la Iglesia en la trasmisi6n del poder episcopal.

Una primera conclusión es que deberíamos ser más cautos al utilizar expresiones como “omnino nullas” aplicadas a las ordenaciones anglicanas. Según el autor, Roma podría concluir, después de una revisión, que las ordenaciones son, al menos, *dudosas*, desde el punto de vista católico. De modo semejante, las Iglesias de la Comunión anglicana consideran dudosas a las ordenaciones de algunas Iglesias nacidas de la Reforma. En 1920 se permitió administrar la comunión a los miembros de la Iglesia sueca e, incluso, que los pastores pudieran predicar en las Iglesias anglicanas. Este paso se dio sobre la base de la sucesión apostólica de la Iglesia sueca y su concepción del sacerdocio. Pero no todos los obispos anglicanos estaban muy seguros de la validez de las ordenaciones suecas, por lo cual no se permitió a los pastores suecos administrar los sacramentos en las Iglesias anglicanas. Las negociaciones con los Hermanos moravos fracasaron debido a que estos últimos permitían a los diáconos la celebración de la comunión.

Los anglicanos admiten una *sucesión apostólica, pero en un sentido más histórico que dogmático*. Sin embargo, nunca han rechazado la eficacia del ministerio de las Iglesias no episcopales. En cuanto a la concepción católica, la mayoría de los anglicanos piensa que la doctrina de la transubstanciación da al misterio de la Cena una representación demasiado materialista y realista. La fe que exigen los anglicanos se refiere más bien a la finalidad y a los efectos de la comunión, y no tanto a la presencia eucarística. Salvo los de tendencia anglo-católica, consideran como no bíblicas las nociones de validez o invalidez de las ordenaciones.

Concluye el autor indicando que el reconocimiento por Roma de la validez de las ordenaciones anglicanas, abriría la puerta a la intercomunión entre Roma, Constantinopla y Canterbury. Esto permitiría que los principios positivos de la Reforma se integraran más activamente en las Iglesias de tipo católico, a la vez que haría refluir sobre las Iglesias de la Reforma los valores católicos.

La obra de van de Pol, siendo fenomenológica, se atiene, en general a la descripción de los hechos, situados en su contexto histórico. Esperamos que sea continuada por él o por otros en un sentido más dogmático, buscando el fundamento teológico a posibles acuerdos insinuados con audacia por el autor.

*Vaticano II, Puntos de vista de teólogos protestantes*⁶, es el título de una obra conjunta sobre el Concilio, analizando sucesivamente las *Constituciones* sobre la Iglesia, la Revelación, la Liturgia, los

⁶ *Vaticain II, Points de vue de théologiens protestants*, Edit. Du Cerf, 1967, 269 págs.

Decretos sobre el Ecumenismo y la Actividad misionera. Las *Declaraciones* sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones con las religiones no cristianas, y finalmente cuatro estudios consagrados a la *Gaudium et Spes*.

Los autores han expresado libremente sus opiniones sobre los documentos conciliares. Es que en realidad el Vaticano II representa una especie de bien común a todos los cristianos. Sus documentos han sido tomados como base de estudio en muchos institutos ecuménicos. El ecumenismo debe desarrollarse sobre la claridad. Por ello es muy importante que los católicos conozcan en qué puntos sus hermanos protestantes están de acuerdo, en qué puntos tienen reservas, y cuáles rechazan. En este trabajo podrán apreciar la valoración de los protestantes de lengua francesa, a través de teólogos, pastores y laicos.

Jean Bosc, pastor y teólogo, director de la revista “Foi et Vie”, nos ofrece el comentario sobre la *Lumen gentium*, recalcando tres grandes características: 1) *Orientación eclesiológica* nueva, esfuerzo por superar una concepción esencialmente institucional y jurídica, búsqueda de una elaboración en contacto directo con la Escritura, revaloración de la Iglesia como comunión y preocupación pastoral dominante. 2) *Resistencia de la concepción anterior*. Las diversas tendencias del Concilio son bien conocidas. Era humanamente imposible llegar a una renovación completa. Los mismos Padres conciliares eran conscientes del carácter provisorio de sus trabajos y no quisieron darle al texto un carácter inapelable (infallible). La Constitución es como un camino abierto, aunque subsisten numerosos y sólidos obstáculos ecuménicos. 3) *Convergencia ecuménica* en muchos puntos capitales, como la referencia a la Escritura y el cristocentrismo. Por todo esto constituye la base para un verdadero diálogo, que debería encontrar su correspondencia en un replanteamiento de la eclesiología de la Reforma.

Maurice Ferrier-Welti, informador en la segunda sesión del Concilio, hace el comentario de la Constitución *Dei Verbum*, de acuerdo con la evolución de la controversia sobre Escritura, Tradición y Magisterio, a partir de Trento y la Reforma. La Constitución conciliar ofrece un cambio de perspectiva. En lugar de partir de la consideración de cuestiones controvertidas, se ubica en una perspectiva de conjunto sobre la revelación. Las convergencias ecuménicas serían: integración de la Tradición en la historia salvífica, reconocimiento del papel central de la Escritura, de su “suficiencia relativa” y de su carácter “cuasi-sacramental” siendo Palabra de Dios y pan de vida, y consideración del Magisterio como ministerio de la Palabra, sin confundirse con ella. No obstante esto, continúan ciertas divergencias entorno al Magisterio y la Tradición.

Paul Romane-Musculus comenta la Constitución sobre la *Liturgia*, que denomina "grandioso y con frecuencia hermoso texto", al que los hijos de la Reforma deben mirar con humildad, considerando la pobreza y el individualismo de muchas de sus celebraciones. Los puntos que más le impresionan, y que considera de mayor alcance ecuménico, son: el lugar eminente de la Escritura leída y comentada, el sacerdocio de la comunidad de los fieles, el empleo de la lengua de cada país, la vocación de toda la comunidad para el anuncio del evangelio, la perspectiva escatológica, la prioridad del año litúrgico sobre las fiestas de los santos, la comunión bajo las dos especies, la concelebración, y las directivas sobre el arte sagrado.

Hébert Roux, observador en el Concilio, analiza el Decreto sobre *ecumenismo*. Piensa que para juzgar de manera equitativa el Decreto, con toda la importancia que tiene para la Iglesia católica y para el futuro del diálogo ecuménico, conviene examinarlo desde un triple punto de vista, correspondiente a sus tres caracteres esenciales: 1) Pretende realizar uno de los fines principales del Concilio, es decir, promover la restauración de la unidad. Constituye así una especie de manifiesto, fijando la posición oficial de la Iglesia católica frente al hecho ecuménico actual, y es un verdadero acontecimiento en las relaciones interconfesionales. 2) Doctrinalmente debe ser interpretado a partir de toda la obra del Concilio, que es fundamentalmente pastoral y eclesiológico, y según las repercusiones que la práctica del ecumenismo pueda tener sobre la eclesiología misma. 3) Su calificación como "Decreto" le confiere una autoridad propia como acto del magisterio, adquiriendo valor de ley eclesiástica, cuya aplicación tendrá por efecto promover en el seno de la Iglesia católica un cierto modo de pensar y de obrar. Desde este punto de vista, las vías abiertas por el Decreto permanecen en el orden de la prospectiva, y su apreciación queda, en gran parte, subordinada a toda la problemática del catolicismo posconciliar.

André Roux comenta el Decreto sobre la *actividad misionera*. Considera que la línea tradicional, que veía muy fácilmente la expansión de la Iglesia como una simple dilatación, está, al menos, contrabalanceada por la irrupción del acontecimiento, de la Palabra predicada, siempre nueva, viviente y recreadora. Reconoce el esfuerzo por otorgarle un mayor fundamento bíblico a la actividad misional, como también el centrarla en la misión de Cristo y en la obra del Espíritu Santo, aunque le parece que se limita la acción del Pneuma al presentarlo como una *psiche* (alma de la Iglesia). El optimismo con que se presenta la expansión misional no le parece que se compagine bien con el pasaje de Lc. 18.8: "¿Cuando venga el Hijo del Hombre, encontrará aún fe sobre la tierra?". Cree que sería más

justo distinguir las promesas que la Iglesia ha recibido para el tiempo de su peregrinación terrestre en que su vida está frecuentemente "condida con Cristo en Dios", de las que se realizarán en su plenitud cuando se manifieste la gloria escatológica de Dios.

Para los católicos, según el punto de vista protestante, la predicación tendría sólo un papel propedeúico, para conducir al bautismal, el confesonario y el altar, dado que sólo los sacramentos lograrían la unión con Dios. Para los reformadores, en cambio, la predicación no es una simple preparación sino el encuentro con el Dios Santo. Tienen razón los protestantes al observar que, en la Iglesia católica, la predicación ha sido frecuentemente minimizada, propedeutizada y que, por otro lado, se ha insistido excesivamente sobre el carácter "ex opere operato" de los sacramentos. Pero una revalorización de la Palabra no puede hacerse a costa del Sacramento. El hecho mismo de aceptar una disyuntiva manifiesta un incorrecto planteamiento de la cuestión. Carece de sentido una Iglesia de la Palabra contrapuesta a otra Iglesia del Sacramento. El sacramento se inicia en la Palabra ("Anunciad el Evangelio") y culmina en la Palabra ("Yo te bautizo", "Este es el cáliz de mi sangre"). El valor "ex opere operato" del sacramento no proviene de un poder mágico del rito sacramental obrando al margen de la persona que lo recibe, sino propiamente de la eficacia de la Palabra de Dios que acontece en la relación de un ministro de la comunidad cristiana a un oyente de la Palabra. Decimos que la predicación posee un valor cuasi-sacramental, no al margen de los sacramentos, como un nuevo poder o elemento salvífico, sino en cuanto la predicación es ya el sacramento por el que la Palabra de Dios acontece y tiende a su manifestación en la plenitud de significado de determinadas acciones eclesiales.

Louis Joubert comenta la Declaración sobre *Libertad religiosa*. Ha sido un gran paso adelante, pero el comentador desea que sea seguido de otros en la misma dirección. Por ejemplo, en lugar de contentarse con afirmar la necesidad de ver reconocido el derecho a la libertad en Estados que protegen a una determinada religión, debería rechazarse el hecho mismo de que existan Estados confesionales, como en España. Adherimos gustosamente a este deseo de Joubert, pero notando que esta separación que tiende, no a una laicización de la sociedad, sino a proteger la total autonomía de la Iglesia e, incluso, de toda comunidad religiosa, se da en un proceso histórico que no puede ser interrumpido bruscamente. La conciencia de que todos los hombres, ciudadanos de todo el mundo, vivimos en una sociedad pluralista, se irá imponiendo irreversiblemente hasta hacer desaparecer, por anacrónicas, las estructuras de un estado confesional. Piensa

también Joubert que la libertad religiosa debe ser salvaguardada en la sociedad familiar, pues sucede en la práctica como si los estados confesionalmente católicos no tuvieran otra función que facilitar el ejercicio del derecho de enseñanza que reclama la Iglesia católica. Este deseo merece una atenta consideración de parte de la Iglesia católica.

Otras cuestiones de fondo, sobre la misma Declaración, plantea Albert Finet. Se fundamenta la Declaración en la dignidad de la persona humana, sin ninguna referencia explícita a la Escritura. Más aún, la libertad cristiana tiene como trasfondo la realidad de la indignidad del hombre frente a Dios, el hecho de ser un pecador perdonado. Como dice Lutero. "El cristiano es el más libre de los hombres; es el esclavo de Jesucristo". Pensamos que nuestros hermanos protestantes nos prestan una gran ayuda al mantenernos en guardia contra el peligro de "naturalizar" la ética cristiana que, en el fondo, no es una ética sino una fe viva y activa. Pero tampoco podemos olvidar que, para hablar al mundo de hoy, debemos utilizar un lenguaje que pueda ser comprendido. La libertad es lo que llega más existencialmente al corazón humano. Jesús, el Salvador, abre al hombre el horizonte de la libertad, puesta en crisis por el egoísmo humano, y le descubre el sentido de esa misma libertad, que es un don de Dios para que podamos realizar nuestras vidas en comunión con nuestros hermanos. Sin esta referencia al origen y al sentido de la libertad, corremos el peligro de fomentar una libertad basada en la autosuficiencia humana y orientada a un individualismo autónomo y egoísta.

F. Lovsky comenta la Declaración sobre las *relaciones con las religiones no cristianas*. Tradicionalmente agrupaban los católicos a los otros cristianos, junto con los judíos y musulmanes, bajo el título de "monoteístas". Esta Declaración conciliar omite la alusión al monoteísmo que constituye, con sus implicaciones trinitarias, un punto de conflicto entre cristianos, por un lado, y judíos y musulmanes, por otro. Observa Lovsky que la Declaración importa un progreso sobre la Encíclica "Ecclesiam suam". Esta hablaba de los judíos, el Islam y las religiones "afro-asiáticas". El texto conciliar abandona la terminología geográfica o geopolítica. Ubica a las religiones en un orden que no es ni histórico, ni filosófico, sino realmente cristiano. Separa al Islam, cuyas raíces judías y cristianas son evidentes, de las otras religiones. El judaísmo recibe un lugar aparte por su proximidad a la Iglesia de Cristo. Sin embargo, ¿se puede enumerar al judaísmo entre las religiones? ¿No llevaría esto a poner en pie de igualdad el Antiguo Testamento con el Corán y el Avesta?

Otra cuestión que plantea el autor es: las religiones no cristianas, ¿son caminos hacia el Evangelio o más bien obstáculos? Aquí nos encontramos con el concepto de religión natural, que constituye un

punto de divergencia entre el Catolicismo y la Reforma. Pensamos que esta divergencia continuará mientras se entienda por religión natural una religión elaborada y construida por el hombre con sus solas fuerzas naturales, al margen de la gracia. Equivaldría anular el dogma del pecado original, pero, sobre todo, el de la absoluta gratuidad de la gracia. Un detenido estudio de la Escritura nos mostraría que, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se nos habla de sacerdotes y pueblos religiosos en los cuales se complace Yahvé. La Biblia, con su carácter de exclusividad, reconoce que la Palabra de Dios resuena en todo el universo, que su Espíritu se manifiesta donde quiere. En toda la humanidad Dios elige oyentes de su Palabra que le honran con un corazón sincero. Las así llamadas "religiones no cristianas" podrían ser consideradas como las estructuras medianas las cuales Dios conduce a los oyentes de su Palabra, los que El se ha elegido sin ningún mérito humano, hacia la salvación que desea para todos los hombres. El concepto de religión natural, propiamente, carecería de sentido para el cristianismo. La voz misma de la conciencia debería ser considerada como la Palabra de Dios que resuena en el interior de cada corazón. Jesús es el Salvador de la humanidad en cuanto que El es el Logos, la Palabra de Dios, que interpela salvíficamente el corazón de cada hombre, llegando a su epifanía en el anuncio cristiano.

La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* merece en esta obra cuatro estudios. *Henry Bruston* se ocupa de *la Iglesia y la vocación humana*. Aquí aparece nuevamente el problema, en el diálogo ecuménico, de una antropología "natural". El texto: "Dios ha querido *dejar al hombre en manos de su propia decisión*, para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección" (nº 17), le parece a Bruston que constituye una deformación de la verdad al dejar en silencio la gracia liberadora de Cristo. Pero debería tener en cuenta que, en primer lugar, se trata de una cita del Eclesiástico (la parte subrayada). En segundo lugar, añade el Concilio en el mismo número: "La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios". Reconocemos, con todo, a Bruston que, aun en este último texto, queda la impresión de que la gracia constituye una ayuda para lograr la máxima eficacia, como si una parte la pusiera el hombre y otra complementaria la gracia. No olvidemos que esta primera parte de la Constitución no ha sido enteramente del gusto de algunos teólogos católicos, de tendencia "escatológica", que la encontraban demasiado humanista. La voz de Lutero, en verdad, nos puede preservar del peligro de embanderarnos en la visión erasmiana.

Richard-Molard se ocupa de lo concerniente al matrimonio y la familia. Piensa que en este campo se ha superado la teología escolástica basada en Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, pero que no se ha optado claramente por una teología cristológica y personalista. De este modo, dos escuelas opuestas habrían llegado a elaborar un texto basado en una "teología artificial". Esto se nota al no tomar posición en cuanto al orden de la jerarquía de fines del matrimonio. Ni los trabajos de la Comisión ni los debates en el Aula pudieron conciliar dos escuelas teológicas. Pensamos que la antigua concepción era más naturalista, filosófica, por no decir biológica. En cambio, una fundamentación más eclesiológica y cristológica del matrimonio, símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia, tendrá más perspectivas ecuménicas. La sacramentalidad del matrimonio, poco compartida por las Iglesias de la Reforma, no debería ser comprendida a partir de una institución natural ordenada a la propagación de la especie y posteriormente elevada al "rango" de sacramento, sino, quizás, a partir de la caridad de Cristo que es anunciada en el amor matrimonial por los creyentes. Que el matrimonio sea sacramento significa que la Palabra de Dios resuena eficazmente en la entrega que dos creyentes hacen de sí mismos, memorando la entrega del Señor Jesús por su Iglesia, y que en ese amor de la comunidad conyugal cristiana se simboliza y realiza el ágape del Padre congregando a sus hijos en una comunión de fraternidad. Una visión personalista, no en el sentido de una concepción natural de la persona, sino en cuanto dimensión de una fe personal, trasciende radicalmente la concepción filosófica basada puramente en finalidades biológicas.

Pierre Burgelin comenta el capítulo correspondiente a la *cultura*. Opina que los cristianos deben estar en guardia contra la idolatría de la Historia. El trabajo del Concilio le parece liberador y positivo, no siendo, sin embargo, más que un punto de partida. En una perspectiva ecuménica, es incuestionable, para Burgelin, que las separaciones son incomprensibles al margen de la situación de la cultura. No carece de significado la coincidencia de la Reforma con el nacimiento del mundo moderno. Los caminos de la unidad, dice, no pueden correr al margen de la cultura, el diálogo debe comprometerse con ella dado que todos estamos llamados a un mismo servicio de la humanidad.

Por último, Georges Casalis analiza los tres capítulos finales de la *Gaudium et Spes*. En materia *económica*, piensa que los cristianos padecen de una curiosa ingenuidad que los torna cómplices de los sistemas y políticas más escandalosamente opuestos al Evangelio (capitalismo). Si el Concilio pretendió hacer un análisis de las realidades socio-económicas del mundo contemporáneo, habría carecido de

un elemental rigor y competencia. Si su intención apuntaba a un tratado de ética social, el lenguaje resultó demasiado vago. Ha resultado, a su juicio, un estilo a medio camino entre el diagnóstico histórico y la exhortación episcopal. Los principios son incontestables. Pero, concreta e históricamente, ¿cómo va a encarnarse ese programa en la realidad del mundo actual, frente a los gigantescos problemas de la urbanización acelerada, la explosión demográfica y el hambre de las dos terceras partes de la humanidad? La ética social, según Casalis, debería preocuparse no sólo del comportamiento de los individuos sino también, y en primer lugar, del cambio de las estructuras que encierran al hombre en un círculo inhumano. Pensamos, al respecto, que las críticas del autor podrían encontrar respuesta, al menos parcial, en la Encíclica "Populorum progressio" y en los últimos documentos de diversas conferencias episcopales nacionales.

En el capítulo referente a la *comunidad política*, destaca el autor la solemne rehabilitación hecha por el Concilio, de lo político, que suele ser considerado por los cristianos como un trabajo inferior, del que se encargan, en general, individuos poco recomendables. Pero, no obstante los valores de toda esta última parte de la Constitución, opina Casalis que para ella le han faltado al Concilio tiempo y competencia. El elemento laico habría sido indispensable para la manifestación completa de la Iglesia en todos los niveles, incluso el conciliar. Digamos, de paso, que el nombramiento de algunos laicos hecho por el Papa constituía, más bien, el símbolo de una presencia que pudo manifestarse más positiva y activamente en el Congreso de los laicos celebrado recientemente en Roma, paralelamente al Sínodo de Obispos.

En resumen, esta obra profunda y honesta de nuestros hermanos protestantes de lengua francesa, de la cual hemos mencionado y comentado una mínima parte de las críticas y sugerencias, nos recuerda que la obra del Concilio es un punto de partida, no de llegada. La tarea emprendida resultó gigantesca y superior al tiempo y la preparación de que se disponía. Resultaba imposible prever todas las consecuencias e implicaciones de cada afirmación. Muchas de ellas resultaron un compromiso entre diversas tendencias sin terminar de satisfacer a ninguna. Esto nos permite afirmar que la Iglesia católica no se siente dueña de la Palabra sino su servidora. El Magisterio es una búsqueda de la verdad. La presencia del Espíritu Santo nos asegura que dicha búsqueda conduce a Cristo, pero no le ahorra a la Iglesia el tanteo penoso y la sucesiva superación de esquemas. La infalibilidad es el horizonte que circunda la peregrinación de la Iglesia, incluso en cuanto Maestra. El único Maestro es Cristo, y en esta búsqueda de la verdad la Iglesia manifiesta el ardiente deseo de unir-

se con su Esposo, unión que por ahora se realiza en la cruz de las dificultades y en la oscuridad de la fe.

R. Stauffer, en su obra *El catolicismo y el descubrimiento de Lutero*⁷ nos presenta la evolución de las investigaciones católicas sobre Lutero desde 1904 hasta el segundo Concilio Vaticano. El título mismo: "El catolicismo descubre a Lutero", nos señala ya el sentido positivo de los estudios católicos sobre el iniciador de la Reforma.

Richard Stauffer nació en Suiza en 1921. Es profesor en la Facultad de teología protestante de París y en la Escuela de Altos Estudios, donde enseña Historia de la Reforma. La necesidad del presente estudio la percibió el autor al comprender que en el catolicismo se da una gran importancia a la *persona de Lutero* en la interpretación de la Reforma. Aunque la imagen de la persona misma de Lutero, vista por los católicos, sea lo que retenga la atención en este estudio, no puede dejar de interesarse por su pensamiento. Prescinde de los estudios consagrados a tal o cual aspecto particular de la teología de Lutero, limitándose a los trabajos que, de manera más general, traducen la impresión producida en la conciencia "romana" por la figura del reformador.

En lo que va del siglo se ha producido una evolución considerable en la actitud de los teólogos católicos respecto de Lutero. *De una crítica destructiva se ha pasado a una aproximación respetuosa*. Este avance, laborioso e incluso doloroso, ha recibido un nuevo impulso después del pontificado de Juan XXIII y de la convocación del Vaticano II. Como dice Congar, "nada más serio podemos hacer en relación al protestantismo que comprender verdaderamente a Lutero y hacerle justicia históricamente, en lugar de condenarlo simplemente".

Divide Stauffer su estudio en dos partes: *Una crítica destructiva* y *Una aproximación respetuosa*. La primera se concentra en los trabajos de Denifle y de Grisar, más preocupados de acusar al reformador alemán que de comprenderlo, y en los de sus discípulos franceses y anglosajones. En Alemania, en cambio, país de un mayor rigor crítico y tierra del reformador, los discípulos de esta corriente no tardaron en desaparecer.

Enrique Denifle O. P., célebre por sus trabajos sobre historia medieval, publicó en 1904 una obra de casi 900 páginas titulada: *Lutero y el luteranismo*. Cinco años después siguió un segundo tomo completado por otro dominico. Según Stauffer, fue el golpe más rudo contra Lutero desde fines del siglo XVI. La primera tesis de Denifle consiste en afirmar que Lutero, por su abyección y degeneración mo-

⁷ R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1966, 130 págs.

ral, no pudo haber sido instrumento de Dios. La segunda, que el "seu-do-reformador" no ha descubierto nada en el terreno de la fe, que la "Justicia de Dios", entendida en sentido salvífico, era bien conocida de los teólogos medievales. Al final de su obra, Denifle pronuncia el veredicto: "Lutero, en ti nada hay de divino". Y a los lectores protestantes que han tenido la paciencia de escucharlo hasta el fin de sus invectivas, les dirige un último llamado: "Desembarazaos de Lutero, retornad a la Iglesia".

En otra obra, aparecida en 1905, pasa revista a 66 comentarios de la Epístola a los Romanos, escritos en la Iglesia latina desde el siglo IV al XVI, concluyendo que ningún exégeta había entendido la Justicia de Dios en sentido punitivo. Todo esto causó gran impresión en el luteranismo. A partir de entonces los historiadores luteranos renunciarán definitivamente a ciertas *tendencias hagiográficas*, para descubrir un Lutero que, consciente de su miseria, ha podido ser, con sus grandes cualidades, el heraldo de la gracia de Dios.

La obra de Denifle, por su apasionamiento, y sus exageraciones, no podía recibir la adhesión total de los teólogos católicos. Se imponía otro enfoque, que intentará Grisar, jesuita, profesor en la Universidad de Innsbruck. En 1912 publica su *Lutero*, en tres volúmenes, comprendiendo 2.600 páginas. No es propiamente una biografía para el gran público, sino un conjunto de estudios relativos a la persona y la actividad del reformador. En 1926 aparece un resumen, continuado y ordenado, de la vida y obra de Lutero.

Para Stauffer, el *progreso aparente* de Grisar respecto de Denifle, estaría más que todo en el tono. "Estimamos —dice— que la brutalidad del dominico es preferible a la sinuosa delicadeza del jesuita". Cita como un ejemplo "entre cien", la insinuación de Grisar de que la fiebre y el insomnio que padecía Lutero en 1523, se deberían al mal de Francia, es decir, a la sífilis. Grisar no lo afirma, se limita a sugerirlo. Esta técnica malintencionada, según el autor, le habría sido reprochada treinta años más tarde por el historiador católico Adolfo Herter. Pero pensamos que Stauffer no hace suficiente justicia al progreso realizado con Grisar. Para el historiador jesuita, Lutero, de un endemoniado pasa a ser un enfermo, un siquismo mal equilibrado, con fuertes crisis nerviosas. Los desequilibrios psíquicos, en realidad, no han estado ausentes en grandes genios y en no pocos santos. El avergonzarse porque Lutero pudiera haber tenido la sífilis, constituye un resabio de las tendencias hagiográficas. Es cierto, por otro lado, que Grisar ha sido ya superado, pero no descartamos la posibilidad de que su esfuerzo por buscar un nuevo punto de comprensión de la persona de Lutero, haya abierto horizontes a posteriores investigadores católicos.

Entre los *discípulos franceses* de Denifle y de Grisar, cita el autor, en primer lugar, a Cristiani, para quien Lutero ha sido uno de los hombres que más mal han hecho a la religión y a la civilización, causante de la inmoralidad más perniciosa. Su pensamiento, inspirado por Satán, sería más deudor del Corán que del Evangelio. Junto a Cristiani sitúa el autor a Paquier, considerado en los medios católicos franceses como el especialista en la Reforma, y a Maritain, con su obra *Los tres reformadores* (Lutero, Descartes y Rousseau). Karl Holl ha pretendido demostrar que Maritain no leyó una línea de Lutero mismo. Entre los *discípulos anglosajones* de Denifle enumera el autor a Ganss, O'Hare, Evennett, Clayton y Hugues.

En la segunda parte de la obra, "Una aproximación respetuosa", divide su estudio entre alemanes, franceses y anglosajones. Kiefl, en 1917, afirma que la actitud de Lutero debe ser explicada por móviles de orden teológico. Rechaza la interpretación de Denifle. Considera a Lutero más impregnado de cristianismo que Erasmo. Habla de su profunda religiosidad, de su extraordinario genio literario. Ve en Lutero al instrumento poderoso elegido por la Providencia para purificar a la Iglesia.

Merkle, en 1929, piensa que el movimiento luterano no tuvo otro motor que el elemento espiritual. Anton Fischer distingue en Lutero al combatiente y al hombre de oración. El primero pertenece a una parte de la cristiandad; el segundo puede ser reivindicado por todos los cristianos. En cuanto hombre de oración poseyó un carácter verdaderamente ecuménico, por la inspiración bíblica de su oración. San Agustín, San Francisco de Asís y Martín Lutero —dice Fischer— nos enseñan que la oración dominical o Padre Nuestro constituye el corazón mismo de la vida cristiana, capaz de echar un puente sobre el foso que separa a los cristianos. Jedin, en la misma época, señala la influencia nefasta de la obra de Denifle en las relaciones entre católicos y protestantes. Piensa que un católico, para poder penetrar el pensamiento y las intenciones profundas de Lutero, debe despojarse de la imagen que su Iglesia le ha transmitido.

Los anteriores fueron ensayos. Recién con Lortz se logra una vasta síntesis en su famosa obra *La Reforma en Alemania* (1939). Siguiendo a Newman, estima que también los católicos son culpables del cisma del siglo XVI. Ofrece un interesante análisis del estado deplorable de la Iglesia en la Baja edad media. Lamenta que la protesta reformadora no haya obtenido carta de ciudadanía en la Iglesia católica. Considera a Lutero un genio, fundamentalmente original, en el que se da una "complexio oppositorum", difícil de esquematizar. Lutero, para Lortz, fue un *hombre religioso*, apasionado por la *teología de la cruz*. Esto no le impide hacerle algunas críticas, con fir-

meza pero sin acrimonia. Lutero no habría sido un oyente atento y pleno de la Palabra de Dios, no habría captado en su totalidad la revelación bíblica. Prisionero de su interpretación personal, habría terminado desgarrando a la Iglesia en lugar de reformarla.

Esas críticas, según Stauffer, provendrían del hecho de que un católico ha juzgado al reformador según el criterio exclusivo de la sumisión a la Iglesia. Bajo este ángulo, no puede ser apreciado más que negativamente, no obstante los numerosos dones y cualidades eminentes que le son reconocidos por otro lado. Con estas reservas, estima el autor que Lortz ha abierto un verdadero diálogo con los protestantes.

Una contribución más importante aún para la paz confesional lo constituye la obra de Herte (1943), de más de mil páginas. Después de analizar cerca de quinientas obras descubre que, salvo raras excepciones, todos los biógrafos católicos de Lutero fueron tributarios, hasta el siglo XX, de los *Comentarios* de Cochlaeus, publicados en 1549, tres años después de la muerte del reformador. Cochlaeus habría recurrido abundantemente a la calumnia, arma favorita de la polémica confesional de su tiempo. Espera Herte que su esfuerzo sea correspondido entre los protestantes, analizando la influencia de las *Centurias de Magdeburgo* en la polémica anti-romana, deseo que no parece aún haberse realizado.

Los católicos citados hasta aquí eran historiañores. Con Juan Hessen, filósofo de la religión, se emprende un trabajo más sistemático y teológico. *Lutero en la perspectiva católica* (1947), será el esfuerzo más notable hasta nuestros días, emprendido por un teólogo romano para comprender al reformador. Rechaza categóricamente la tesis de Lortz, según la cual el subjetivismo habría sido la causa principal de los errores de Lutero. Este, según Hessen, no fue un subjetivista ni un individualista. Fue un reformador en el pleno sentido de la palabra, que quiso restaurar la pureza del Evangelio. Ve en él a un hombre perteneciente a la línea de los profetas del Antiguo Testamento. Para Hessen, Lutero, preocupado por revalorizar la unión íntima de los creyentes con Cristo, habría prescindido de la realidad visible de la Iglesia. Esta afirmación es justamente refutada por Stauffer, dado que en Lutero podemos descubrir claramente su concepción de la Iglesia como comunidad visible e histórica. En fin, la reacción de Lutero, según Hessen, habría sido contra cuatro tendencias desviadas de la Iglesia del siglo XVI: intelectualismo, moralismo, sacramentalismo e institucionalismo. Su error estaría en llevar al extremo sus legítimas críticas.

Un año después se publica un trabajo de Karl Adam, que no alcanza la profundidad ni el nivel ecuménico de Hessen. Se nota la

influencia de Grisar, al dar relieve a los factores de orden psicológico, y la de Lortz, al insistir en el subjetivismo e individualismo de Lutero. Desde el punto de vista teológico, el occamismo lo habría apartado, según Adam, de la concepción católica.

Una obra interesante es la de Richter, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola* (1954). A sus ojos, habría sido Lutero un creyente animado de una piedad auténtica, un hombre de oración, un heraldo de la penitencia y, no obstante, un hereje y un cismático, en el fondo, contra su propia voluntad. Los motivos serían su temperamento apasionado y su ignorancia de la doctrina tomista de la justificación. Reprocha a Lutero por haber acusado a la Iglesia de su tiempo de pelagianismo o semi-pelagianismo, pero olvida Richter que muchos teólogos medievales, ignorando los decretos de los Concilios de Cartago y de Orange (siglos V y VI), estaban imbuidos de una mentalidad semi-pelagiana. Respondiendo indirectamente a Hessen, piensa Richter que no se puede considerar al monje de Wittenberg como investido de una misión profética.

Thomas Sartory, O.S.B., publica en 1961 cuatro conferencias que marcan un nuevo progreso. El hecho de que Trento no hubiera nombrado a los reformadores, significaría que no se quería cerrar la puerta a las conversaciones. Lutero, para Sartory, no sería un teólogo sistemático sino kerigmático, una auténtica personalidad religiosa. No habla de Dios en términos de abstracción filosófica, sino en función de la historia de salvación. Estas conferencias de Sartory merecieron la aprobación de Karl Rahner, quien advierte a los protestantes que no deben subestimar los juicios de Sartory porque no sean oficiales de Roma.

Los historiadores y teólogos católicos alemanes son, en nuestros días, los pioneros del movimiento de comprensión de Lutero. Completa Stauffer su obra con una reseña de franceses y anglosajones que, no obstante añadir algunos elementos más, no igualan la apertura escuménica de los primeros.

Ha aparecido una traducción al alemán del pequeño libro de R. Schutz, *Dinámica de lo provisorio*⁸. Reflexiones serenas y sencillas que reflejan en sus páginas la paz de la contemplación humilde, la lucidez de un profundo sentido evangélico y eclesial, el calor del amor sincero a los hombres y a nuestro mundo.

El ecumenismo ha estallado. Y ha estallado lleno de esperanzas. ¿Cómo hacer para que su estallido no se reduzca al hermoso pero fugaz chispazo de un fuego de artificio? "El diálogo es indispensable en la búsqueda de la unidad, pero con la condición de que no se com-

plazca en el estatismo de una paz confesional" aparente (p. 17). Schutz, tratando de penetrar el mensaje de Dios en la situación concreta del hombre de hoy, encuentra tres actitudes fundamentales que salvarán el esfuerzo ecumenista de la unidad: evitar la ruptura entre generaciones, salir al encuentro de los que no pueden creer, incorporarse al mundo de los pobres. Todo deseo de unidad sería vano si estableciera una cuña separatista entre las generaciones. Sin lugar a dudas es difícil mantener el equilibrio exacto entre el compromiso con estructuras confesionales determinadas y el pasar por encima de ellas cuando no cumplen su función de signo. Hay que buscar dicho equilibrio en la vivencia comunitaria de la fresca primigenia del Evangelio, dialogando con el que no cree, para descubrir en él lo que no conoce de sí mismo: el misterio de una presencia oculta. Una comunidad que viva impregnada del espíritu de la primera Bienaventuranza, que no se limita a una sencillez en el uso de los bienes temporales. "Tener alma de pobre es saberse pobre de todo, es ser débil con quien es débil y ponerse a disposición para ser ayudado en los días de nuestras propias caídas" (p. 58).

Como estas actitudes fundamentales toman su sentido y su verdad desde Dios, como manifestación histórica, como destinación actual de su Palabra, nacen de esta dimensión sobrenatural fundamentante dos nuevas actitudes: vivir el misterio de la Iglesia y permanecer en espera contemplativa, a la escucha de la Palabra. La superación de las aporías de una Iglesia necesariamente tensionada entre lo carismático y lo institucional sólo puede lograrse en la interioridad de una oración donde el cristiano se expone a la interpelación de Dios.

No solamente el trabajo teológico relacionado con el Ecumenismo, sino también el práctico cuentan gracias a la publicación de la *Bibliografía Ecuménica Internacional*⁹, con un precioso e indispensable instrumento científico. Se trata de un anuario bibliográfico que comienza a aparecer: la primera entrega es de dos tomos en uno, correspondientes a los años 1962 y 1963: se comenzó con esa fecha ya que fue la de la asamblea del Consejo Ecuménico en Nueva Delhi, de la conferencia de Rodas y de la apertura del Concilio Vaticano II. La bibliografía reúne títulos de libros y revistas, tratando de ser completa teniendo en cuenta toda la vida de las Iglesias y especialmente la investigación teológica, no sólo en aquello que toca directamente al ecumenismo, sino también en aquello que incide en él aunque no tenga una temática explícitamente ecuménica. Se tiende a dar además una breve reseña de los trabajos indicados, por ahora sobre todo

⁸ R. Schutz, *Dynamik des Vorläufigen*, Herder, Freiburg, 1967, 125 págs.

⁹ *Internationale Ökumenische Bibliographie*, 1/2, 1962-1963, Mathias-Grünwald, Mainz; Kaiser Verlag, München, 1967, 400 págs.

de los artículos de revistas, que otras publicaciones generalmente no tienen en cuenta. En este tomo se reseñaron solamente los artículos de los más importantes órganos ecuménicos y los aparecidos en alemán, holandés, finlandés o alguno de los idiomas escandinavos: las reseñas, hechas por un colaborador de la misma confesión que la publicación, están escritas en alemán, inglés o francés. Para poder abarcar lo más posible la vida y teología de las confesiones, se han dividido los títulos en una primera parte dedicada a las Iglesias en general, cada una en particular, a su historia por siglos o a sus relaciones con otras religiones y cosmovisiones; y una segunda parte dedicada a Cuestiones teológicas, según los principales capítulos de la teología. Un registro de autores y otro de reseñas, así como el índice de las publicaciones tenidas en cuenta en el anuario, completan este instrumento de trabajo que seguramente ayudará al mutuo estudio, conocimiento e influjo teológico y pastoral entre las Iglesias, fomentando así su acercamiento en el camino de la unidad.

Bajo la dirección de J. C. Hampe, observador evangelista en el Concilio, se ha publicado una obra monumental en tres grandes volúmenes, que se titula, *La autoridad de la libertad. Presente del Concilio y futuro de la Iglesia en el diálogo ecuménico*¹⁰. La obra se propone ofrecer una *Summa Theologica e Historica* del Concilio. Los capítulos dedicados a los diversos temas conciliares siguen el esquema siguiente: una introducción al tema de J. C. Hampe; el debate conciliar con gran acopio de documentos hasta ahora inéditos; el texto alemán, corregido y aprobado por los obispos, del documento conciliar correspondiente; una serie de comentarios, en forma de largas disertaciones y artículos sistemáticos, de conocidos teólogos que se ocupan de la significación teológica y práctica del tema para las diversas comunidades cristianas. Cada volumen tiene su propio índice de contenidos y de autores. Y el tercer volumen contiene una serie de índices de toda la obra: de las siglas usadas; de los textos conciliares; analítico de materias; de autores; *Herkunftsangaben*; general de contenidos. La obra resulta así muy útil como instrumento de trabajo y de consulta. La importancia de esta obra nos obliga a mencionarla en nuestro boletín, remitiendo su comentario para una próxima entrega.

¹⁰ *Die Autorität der Freiheit*, I-II-III, Kösel, München, 1967, 630, 704 y 733 págs.

FILOSOFIA

B. Welte nos ofrece, en lenguaje fluido y no técnico, sus reflexiones sobre el sentido de la existencia humana, en una obra titulada *En el campo de la finitud y de la infinitud*¹. En la primera parte, la situación del hombre, ser-en-el-mundo, está presentada como campo de juego y también de batalla: campo de posibilidades abiertas, pero limitadas en el espacio y en el tiempo y por la insuperable restricción de toda conciencia a sí misma, por el inextricable enredo de la culpabilidad y el dolor, y por la definitiva limitación de la muerte. Como empero esta finitud o facticidad del ser humano se presenta en continuo choque con la orientación dinámica ilimitada del mismo "Dasein" humano —en el ámbito del saber, del poder, etc.—, la infinitud del ideal debe ser aceptada como un factor complementario, igualmente constitutivo del hombre en su existencia. Tal infinitud, especialmente cuando se trata de la idea del bien, se muestra con un carácter de absoluto y de intensividad tan positivo, que no es comprensible sino a imagen de la Infinitud divina. La segunda parte desarrolla el itinerario del esfuerzo humano en la realización del ideal y en la idealización de la realidad. En la infancia hay una suspensión de la confrontación entre finitud e infinitud; este equilibrio flotante tiene importancia para toda la vida, representando —como promesa confusa— la posible reconciliación de las dos fuerzas antagónicas que no tardan en poner en crisis el estado paradisiaco de la infancia. El esfuerzo finito de ser infinito procede del desafío inicial al engaño y a los tabús, destinados a evitar el repetido estrellarse. Se llega al fracaso definitivo de las tentaciones de auto-afirmación ilimitada, cuando los engaños no funcionan, y queda la alternativa final entre la desesperación, por una parte (cuando el componente infinito de la existencia humana se concentra en el solo dolor infinito de haber sido reducido al ser meramente finito), y una fe filosófica, por otra parte; fe que implica el consentimiento de la finitud, junto con la creencia en un sentido infinito para el finito; creencia, porque este sentido no se puede hallar en el mundo y con los propios esfuerzos del hombre. La consecuencia de tal fe es una nueva libertad, la de la angustia y la de las ilusiones, sin necesidad de recurso a los engaños en el uso del mundo. A pesar de que las obras humanas siguen siendo limitadas y sometidas a fracasos continuos, se llega a recuperar una hilaridad similar a la de la infancia. Y además esta fe hace al hombre abierto y libre respecto a una eventual revela-

¹ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, Knecht, Frankfurt am M., 1967, 118 págs.