

JOSE J. ALEMANY

## TEOLOGIA Y ECUMENISMO

Antes de pasar a exponer algunas consideraciones sobre la relación existente entre elaboración teológica y perspectiva ecuménica, parece conveniente delimitar el alcance e intención de las mismas. No tienen ellas ante los ojos una «teología ecuménica» en el sentido sectorial del término, como ocupación preferente con aquel aspecto en el estudio de los contenidos de la fe que fundamenta o promueve los avances hacia la recuperación de la unidad entre quienes confiesan a Cristo. No se trata, por tanto, tampoco de establecer la situación del diálogo en torno a los puntos dogmáticos o disciplinares todavía controvertidos, los eventuales progresos efectuados o las cuestiones pendientes todavía de acuerdo. Todo ello se hace y se puede hacer como explicitación del binomio que encabeza estas líneas, pero en estos momentos tal enfoque queda fuera de mi propósito.

El intento es más bien señalar desde qué puntos de vista y con qué consecuencias se puede afirmar el carácter ecuménico inherente a *toda* teología. Si efectivamente ella lo ostenta, entonces tal rasgo no consistiría ya primordialmente, como queda dicho, en dar lugar a una materia claramente delimitada en el marco del programa teológico, ni mucho menos en un apéndice periférico o amputable a voluntad del núcleo «serio» y «riguroso» de la reflexión sobre los misterios de la revelación cristiana; sino «en una dimensión verdaderamente constitutiva de la misma»<sup>1</sup>. Poder introducir y fundamentar esta apreciación en el quehacer teológico no es indiferente. Una de las consecuencias que tendría

---

<sup>1</sup> Cf. H. FRIES, *Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie*, en J. B. BAUER (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 142-143.

una teología enfocada de tal manera sería intensificar el esfuerzo por buscar, en cada una de las disciplinas o tratados individuales, el subrayado de lo que tiene en común con la materia correspondiente de la teología no católica, con el fin de superar las diferencias<sup>2</sup>.

La convicción de que, en cualquier caso, y más allá de este resultante concreto, tal componente es necesario y deseable se ha ido abriendo paso con creciente insistencia en la teología contemporánea, hasta el punto de que es posible ver en ella una de las expresiones más genuinas del incremento en sensibilidad ecuménica. Lejos quedan ya las hostilidades y recelos interconfesionales, la acentuación, precisamente, de lo que aparecería como irreconciliable, el encastillamiento de una apologética que sólo pensaba hacer brillar la verdad dogmática sobre la base de la aniquilación, al menos especulativa, de quienes eran tenidos por adversarios.

## I. RASGOS DEFINITORIOS

Es preciso preguntarse, pues, por los aspectos concretos que está llamada a revestir la teología en la medida en que haga eficazmente suya esta exigencia de integrar una dimensión ecuménica<sup>3</sup>.

### 1. Teología en situación de diálogo

La primera caracterización de la teología desde una perspectiva ecuménica es tan obvia que casi podría darse por supuesta sin particular insistencia. Pero son demasiado recientes (y ojalá pudiéramos considerarlas ya desaparecidas por completo) las posturas de una teología cerrada en un dogmatismo intransigente, capaz sólo de ventear peligros para la recta fe en las opiniones divergentes que se hacen oír desde allende las fronteras de la propia Iglesia.

<sup>2</sup> Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Theologie: Diakonia* 1 (1966) 356-357. Véase también a este propósito G. THILS, *La «théologie oecuménique». Notion. Formes. Démarches*, Louvain 1960, 66-80; K. RAHNER, «El futuro de la teología», en *La teología del siglo XX*, Madrid 1974, III, 468-469; S. WIEDENHOFER, *Ökumenische Theologie (1930-1965). Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion: Catholica* 34 (1980) 226.

<sup>3</sup> G. Thils estableció ya en su pionero estudio la posibilidad de una doble comprensión del término «ecuménico», que se mantiene todavía en un nivel preambular, sin llegar a aquella última plenitud de significado que aquí se desea explorar. En este sentido, dimensión ecuménica aludiría al valor ecuménico o misionero de toda teología, o bien subrayaría el vínculo que une las diferentes realidades de la vida cristiana (misión, liturgia, fe...) al misterio de la unidad de la Iglesia. Cf. G. THILS, o.c., 47.

En la apertura dialogal de la teología se puede advertir no sólo sin reparo, sino con la gratitud de quien reconoce un positivo enriquecimiento, la consecuencia del eco adquirido en la escena filosófica de los últimos decenios por las antropologías de inspiración personalista. Las obras de M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig, E. Levinas o E. Mounier, por citar sólo a los autores más representativos, han reaccionado frente a idealismos y ego-ismos de épocas anteriores, recuperando la importancia fecunda del Tú, del Otro, el impacto perturbador y creativo procedente del rostro que se enfrenta al Yo, la insistencia más en categorías del ser que en las del tener, más en términos de relación que de autoedificación. Con ello se ha facilitado, y no sólo en el nivel teórico y conceptual, la posibilidad de franquear el umbral hacia lo social-comunitario, de vivir acentuadamente la conciencia de gratitud.

Pero hay en estos aspectos algo más que una concesión a la moda del momento. Es caer en la cuenta de que la «Selbstzusage», la autocomunicación de Dios, los toma en consideración a la hora de dirigirse al hombre, tal como lo ha redescubierto la reciente teología de la revelación<sup>4</sup>. Hay aquí planteamientos cuya probada fecundidad merecería un desarrollo más circunstanciado, que, sin embargo, no es posible perseguir en este trabajo.

Un primer nivel del diálogo, más amplio en su alcance que el que conlleva la dimensión ecuménico-interconfesional de la teología, se da ya en la apertura dialogante del cristianismo hacia otras religiones. Me contento con recordarlo aquí en el supuesto de que constituye el marco más general, en el que, en un segundo momento, se encuadra la orientación dialogal de la teología hacia el interior del cristianismo, y dado que no pocos de los criterios que operan en él son válidos, con las debidas transposiciones, en el ámbito más restringido de ésta<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> He desarrollado algo más detenidamente este punto en mi comunicación «Notas sobre las aportaciones del personalismo a la Teología Fundamental», en *Confrontación de la teología y la cultura*, Actas del III Simposio de Teología Histórica, Valencia 1984, 301-306. Cf. B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963. Más explícitamente referido a la relevancia ecuménica de la orientación personalista, cf. J. SCHÜTT, *Betrachtungen über die Einheit — was sie ist und was sie nicht sein kann*: *Catholica* 41 (1987) 249-269.

<sup>5</sup> Cf. entre la abundante bibliografía C. GEFFRÉ, *Le dialogue des religions; défi pour un monde divisé*: *BSecrNoChrist* 21 (1986) 80-97; A. PUSHARAJAN, *Prospects of Christian dialogue with other religions*: *JDharma* 8 (1983) 248-270; A. SHARMA, *Meaning and goals of interreligious dialogue*: *ib.* 225-247; H. KÜNG, *Hacia una teología ecuménica de las religiones*: *Concilium* (1986), n. 203, 145-153; L. SWIDLER, *Der Dialog Dekalog. Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog*: *Diakonia* 17 (1986) 253-256; M. AMALADOSS, *Inculturación y diálogo*: *CIS* 17

En el terreno específico de la epistemología teológica, el diálogo se alimenta, como lo ha recordado W. Seibel, de la necesidad de intercambiar con otros, para de esta forma poderlas integrar en el propio mundo espiritual, las peculiares experiencias y captación de lo cristiano de los «dialogantes». Pero el mismo autor subraya cómo el objetivo de tal esfuerzo no es propiamente la comprensión de la fe de los otros, sino un conocimiento más profundo y compartido de la revelación a la que todos prestan oídos:

«El diálogo no es ya confrontación directa con los cristianos separados. Los toma en serio en cuanto detentadores de sus propias experiencias y conocimientos cristianos y dirige la mirada juntamente con ellos al misterio de la revelación divina. No los considera ni como adversarios a los que hay que dominar, ni como errados, a los que hubiera que convencer de la verdad. Los cristianos separados se han convertido aquí en "interlocutores" en el sentido propio de la palabra, a los que la Iglesia debe escuchar porque tienen algo propio y originario que aportar, que la Iglesia no puede recibir de nadie más sino precisamente de ellos.»

Al señalar las características de esta tarea, Seibel es con todo consciente de que no implica ignorar ni nivelar los puntos dogmáticos de discrepancia todavía subsistentes:

«Una tal teología ecuménica no pasa por alto las diferencias confesionales. Pero no las considera una frontera que limite el espacio, sino una invitación a buscar el camino hacia el otro lado. Cada *no* que debe pronunciar es portado por el *sí* más amplio a la verdad de Dios, buscada por todos los cristianos y afirmada por todos en la medida del conocimiento que les es donado y está a su alcance. La teología ecuménica no busca ante todo los errores, sino la verdad que asoma por todas partes, para integrarla en la totalidad del conocimiento cristiano de la fe.

De aquí que deba esforzarse por rastrear las intenciones más profundas de los cristianos separados. Debe poseer la capacidad de contemplar, tras las contradicciones, la fe en la revelación de Cristo, viva aquí como allá. Debe intentar comprender la forma cómo los otros ven la realidad de Cristo. Debe atreverse a introducirse en su mundo y situarse en el lugar espiritual desde el que la revelación se les manifiesta tal como ellos la ven. Al hacerlo así, descubrirá, tras muchas cosas que le parecerán extrañas, una asombrosa semejanza en las intenciones. Caerá en la cuenta de que

---

(1986), n. 52-53, 147-174. Con una perspectiva más amplia, pero también de importancia para nuestro tema, K. RAHNER, «Sobre el diálogo en la sociedad pluralista» y «Pequeño fragmento sobre el encuentro colectivo de la verdad», en *Escritos de Teología*, Madrid 1969, VI, 45-57 y 101-107.

mucho de lo que parecía estar en contradicción no es sino el otro lado del mismo y único objeto»<sup>6</sup>.

A esta bella y profunda criteriología dialogal diseñada por W. Seibel, como en general a todo recuerdo de la importancia de tal dimensión en el ejercicio ecuménico de la teología, se le puede hacer con todo el reproche de que está concebida desde una óptica excesivamente centro-europea, pasando por alto con ello algunas diferenciaciones que es oportuno tener en cuenta. El teólogo centroeuropeo está acostumbrado, en efecto, a que sus interlocutores en los contactos interconfesionales sean miembros de Iglesias en las que la legitimidad de la tradición cristiana corre parejas con la densidad doctrinal, con el peso institucional y con la ausencia de estrategias competitivas.

Pero tal situación no es idéntica en todas partes, ni respecto de todos los potenciales participantes en el diálogo ecuménico. La proliferación de las sectas ha hecho que muchas de ellas, aun presentándose bajo una etiquetación más o menos vagamente cristiana, tengan muy poco de tales, en directa proporción a su alejamiento de los troncos originarios de la Reforma; o en todo caso, no posean un *corpus* doctrinal suficientemente serio o una genuina raigambre eclesial. Por otra parte, en ciertas áreas, como Latinoamérica, la activa presencia protestante se vive no pocas veces como una amenazante concurrencia que disputa terreno al catolicismo, precisamente allí donde éste se gloria de ser predominante<sup>7</sup>.

Tales constataciones invitan a poner sordina a un entusiasmo ecuménico indiferenciado y a discernir, entre las experiencias cristianas ajenas, las que realmente ofrecen consistencia como para poder ser fecundamente integradas en un proceso de aproximación. Y en cualquier caso, aconsejan evitar una comprensión y aplicación uniforme del concepto de diálogo y de su puesta en práctica.

Sin embargo, y con esta salvedad, la importancia de la actitud dialogal en la teología sigue en principio en pie. U. Kühn la lleva a sus últimas consecuencias cuando hace depender (al menos como una pregunta a

---

<sup>6</sup> W. SEIBEL, *Ökumenische Theologie*, en H. VORGRIMLER (Hg.), *Gott in Welt* (Festgabe K. Rahner), Freiburg 1964, II, 493. Cf. J. DE BACIOCCHI, *Ce que le dialogue interconfessionnel apporte à un catholique: Pages documentaires de Unité Chrétienne XI*, 1965, 17-29; J. OCHAGAVIA, *Diálogo ecuménico con otros cristianos: CIS 17* (1986), n. 52-53, 122-146; P. NEUNER, *Dialog als Methode der Ökumene*, en J. ROHLS, G. WENZ (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (Festschrift W. Pannenberg), Göttingen 1988, 670-688.

<sup>7</sup> Véase la ponderada exposición, no exenta de una toma de conciencia crítica respecto de la imagen y actuación católicas en aquel continente, de F. DAMEN, *Sectas*, en J. SOBRINO, I. ELLACURÍA (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990, II, 423-445.

plantearse) incluso la «verdad» de un enunciado dogmático y de una configuración concreta del cristianismo de la medida en que estas manifestaciones sean recibidas respectivamente en la otra confesión; sugere para la cual no le faltan apoyos en ciertas áreas de la formación del pensamiento cristiano en sus orígenes<sup>8</sup>.

## 2. *Teología con carácter misionero*

Es sobre todo K. Rahner quien ha llamado la atención acerca de este rasgo de la teología actual, que él augura especialmente para la futura, y que comporta consecuencias ecuménicas<sup>9</sup>. El carácter «misionero» no significa en este caso plantear tácticas de proselitismo, para las que la más reciente teología de la misión ofrece bien poca base. Se trata más bien de tomar conciencia de las exigencias que plantea el pluralismo, incluso en el interior de la propia confesión; de la dificultad en establecer con nitidez, en los individuos como en las comunidades, las fronteras entre fe y ateísmo, catolicismo y protestantismo, u otras que necesariamente responden con un considerable margen de imprecisión a los intentos de someterlas a enjuiciamiento.

Al trabajo teológico se le presenta como consecuencia una demanda mistagógica: la de ser guía y acompañante de quienes tantean en la confusión por la explicitación de su fe, o no hallan fácilmente el camino en medio del laberinto de las instituciones, las doctrinas y sus matices, las aserciones dogmáticas, los distintos niveles de las manifestaciones magisteriales, las visiones del mundo en relación con la realidad sobrenatural.

Si esto es así en el seno de la propia tradición teológica, con tanta mayor razón habrá que recordar la dimensión misionera que confiere a la teología su tarea de tomar en consideración el hecho de las religiones no cristianas, así como la llamada a presentar con fuerza irradiante el mensaje de la salvación en el mundo en que éste debe resonar, en el espesor y opacidad de lo profano. En ninguna de las dos direcciones contribuirá a la plausibilidad de la comunicación de la buena noticia en contextos de tan peculiar problemática el que aquélla venga vehiculada por una reivindicación exclusiva de la verdad, o al menos de una parcela de la misma. Por lo demás, por no citar sino uno de los abundantes documentos conciliares elocuentes a este respecto, la Iglesia ha expresado

---

<sup>8</sup> U. KÜHN, *El compromiso ecuménico de la dogmática*, en K.-H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, 212-229.

<sup>9</sup> K. RAHNER, «El futuro...», o.c., 469.

su conciencia de que ella misma «camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad divina»<sup>10</sup>.

Desde esta perspectiva, pues, recibe también toda teología una connotación ecuménica en cuanto comprometida en la búsqueda y consolidación de una unidad de fe que, como indica Rahner, «ya no podrá ser enunciada ni fijada tan fácilmente», y que sea compatible con las exigencias de la verdad en un mundo tan peculiarmente configurado como el actual.

### 3. *Teología en intención de unidad*

Fácil es comprender que la última puntualización respecto del alcance de lo ecuménico como componente de toda teología se alcanza cuando se hace de la reflexión metodológica sobre los misterios de la fe estrictamente un instrumento al servicio del acercamiento y de la unión entre las confesiones. La orientación controversista cede entonces el puesto a un reconocimiento de lo mucho compartido; el interés por superar las discrepancias todavía existentes domina sobre el apego a las «verdades» (o a cierta manera de entenderlas) como base de la identidad propia y argumento para la negación de la ajena. El estudio de la herencia común estimula para una nueva articulación de las formas concretas que ella adquiere en otros sectores cristianos bajo el influjo de las circunstancias históricas, contando con la acción del Espíritu también en ellas<sup>11</sup>.

La unidad enfocada como meta promueve el interés por conocer modalidades de la fe y de la vida litúrgica en aquellas comunidades; favorece el indagar, como lo ha solicitado Mons. de Smedt, si se han agotado al máximo las posibilidades de explicación de la doctrina católica, y qué lagunas, que todavía exigen ser franqueadas, subsisten eventualmente en el conocimiento y comprensión de ésta por parte de los interlocutores de otras confesiones.

---

<sup>10</sup> Constitución «Dei Verbum», n. 8.

<sup>11</sup> Sobre la realización de este estudio en las disciplinas teológicas, como parcial contribución, acomodada a la índole y contenidos de cada materia, a la intención total, cf. UR 10; G. THILS, o.c., 52-57. El «claro conocimiento de la doctrina profesada» en la propia tradición es la primera condición frente a las dificultades en la realización del diálogo para H. Roux, *Le dialogue oecuménique et la Théologie: Pages documentaires de Unité Chrétienne*, XI, 1965, 7-16. Acerca de los elementos de santificación presentes y actuantes fuera de la Iglesia católica, cf. LG 15, UR 4, y las explícitas manifestaciones, glosando el primero de estos textos conciliares, del cardenal J. WILLEBRANDS, *La signification de «subsistit in» dans l'ecclésiologie de communion: DocCath 85 (1988) 35-41.*

Esto se llevará a cabo con tanto mayor empeño y con más productivas consecuencias si ante las previsibles dificultades se tiene en cuenta, con el cardenal Ratzinger, que

«la unidad es por su parte una verdad cristiana, un elemento esencial del cristianismo, que ocupa una posición tan alta en la jerarquía de valores que sólo puede ser sacrificada ante cosas total y absolutamente fundamentales, pero no cuando lo que se discute son formulaciones o prácticas que, aunque muy importantes, no destruyen la comunión en la fe de los padres y en su forma eclesial básica»<sup>12</sup>.

## II. IMPULSOS INSPIRADORES DE UNA DIMENSIÓN ECUMÉNICA DE LA TEOLOGÍA

La delimitación del sentido que adquiere el adjetivo «ecuménico» en su imprescindible aplicación a todo ejercicio de la teología, y el vislumbre, aunque sólo sea en términos muy generales, de las consecuencias que de él derivan para la praxis teológica, ponen de manifiesto que se trata de una tarea delicada, expuesta a múltiples riesgos y no siempre fácil de ser llevada a cabo. No es superfluo, entonces, acudir a quienes pueden ofrecer elementos de guía, sea en el terreno de las actitudes, sea en el de la metodología o en el de los principios dogmáticos. Algo de ese potencial inspirador se puede rastrear, por una parte, en algunos momentos especialmente significativos de la historia de la teología; por otra, en las perspectivas abiertas por el Decreto de Ecumenismo del Concilio Vaticano II, el «Unitatis redintegratio».

### 1. Desde la historia de la Teología

Sin pretender con ello asignarles inequívocamente una voluntad ecuménica en el sentido moderno del término, lo cierto es que la forma como en otras épocas se practicó la teología por algunos de sus representantes más caracterizados constituye un modelo de innegable capacidad fecundante para quien lo observa. Se trata de una teología que, lejos de extremar las cautelas en una celosa vigilancia de la propia pureza doctrinal, favorece tomar en consideración a quienes no compartan el mismo encuadramiento intelectual o eclesial, tendiendo con ello puentes más que levantando barreras, y sin rebajar, al hacerlo así, su fidelidad a las exigencias de una seria elaboración teológica de la revelación cristiana.

<sup>12</sup> Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 239.



Tal actitud ha sido reconocida, por ejemplo, ya en la Patrística, en un tiempo en el que todavía no se habían dado las decisivas discrepancias que llevarían a las dolorosas rupturas posteriores<sup>13</sup>. Los «Padres de una Iglesia indivisa» se encontraban en una época abundante en agitaciones, propicia a la confusión, y que demandaba una especial entrega a la búsqueda, a una elaboración del pensamiento cristiano en confrontación con filosofías, datos culturales y circunstancias sociopolíticas de signo distinto. En esa situación lograron salvar la ortodoxia no por una repetición de lo dicho y establecido, ajena a los cuestionamientos de su época, sino mostrándose creativos, y asumiendo al servicio de su elaboración de los misterios de la fe no poco de lo que su disposición alerta les hacía encontrar en el contexto en que se hallaban. Al hacerlo así, mostraban su comprensión del carácter sinfónico de la verdad, de la relación orgánica, pero no idéntica, que sus diversas expresiones guardan con el centro irrenunciable. Facilitaban con ello una percepción sintética, y al mismo tiempo propicia al diálogo, del conjunto de la revelación.

Con mayor intensidad se percibe este talante en Tomás de Aquino, como lo ha puesto de manifiesto con meticulosidad y cariño filial el P. Congar<sup>14</sup>. De Tomás se podría aprender toda una criteriología en el rastreo de las mínimas partículas de verdad en las opiniones divergentes. Su método estaba movido por el deseo de salvar hasta donde fuera posible la impropiedad y aun los errores de las formulaciones. Pero con no menos fuerza le inspiraba, desde luego, el amor también a los discrepantes, advirtiendo en ellos su esfuerzo por la aproximación a la verdad. Caer en la cuenta de la coyuntura histórica o intelectual que contribuye a determinar la problemática de un autor y, por tanto, ofrece claves de interpretación, es para él tan importante como detectar la profundidad de una intención posiblemente ortodoxa (más allá de las deficiencias o torpezas de una expresión desafortunada). Esa actitud de generosidad intelectual le lleva a completar o corregir en ocasiones una expresión poco perfilada o equívoca con ayuda de otros textos del mismo autor.

Las sugerencias metodológicas de relevancia dialogal dispersas aquí y allí en la obra del Aquinate culminan en su concepción del dogma como «perceptio veritatis tendens in ipsam» (2-2 q. 1). El que incluso el dogma, esa última manifestación de la elaboración conceptual de los

<sup>13</sup> Cf. M. VAN PARIS, *Le rôle de la théologie patristique dans l'avenir de l'oecuménisme*: Irénikon 44 (1971) 7-22; W. HRYNIEWICZ, *La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d'une idée chrétienne*: ib. 51 (1978) 473; A. DE HALLEUX, *Pour une profession commune de foi selon l'esprit des Pères*: RTLouv 15 (1984) 275-276.

<sup>14</sup> Y. CONGAR, *Valeur et portée oecuménique de quelques principes herméneutiques de Saint Thomas d'Aquin*: RScPhilt 57 (1973) 611-626; Id., *Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes*: IntKathZ 3 (1974) 248-261.

contenidos de la revelación sea, de acuerdo con este pensamiento de Santo Tomás, susceptible de aproximaciones desde distintos horizontes de fe, es lo que le confiere su fecundidad ecuménica, como subraya bellamente el P. Congar en su comentario:

«Es una formulación animada por una intención, una tendencia, una perspectiva. Se da, por consiguiente, siempre una distancia entre el resultado de esta tendencia-tensión que llega a ser expresado, y la realidad misma. De forma que podrá haber muchas expresiones de la misma tendencia, por ejemplo dependiendo concretamente de las condiciones de nuestra presencia a la realidad de la fe, pues esta presencia está mediatizada por recursos y condiciones históricas socioculturales diversas»<sup>15</sup>.

Es patente que con esta postura no se rinde culto a un irenismo a ultranza, indiferente a la meta a alcanzar con tal de que se camine en armonía, alimentada en tal caso sólo por un exceso de comprensión. Por el contrario, se trata de introducir una dimensión de realismo de indudable relevancia epistemológica, y sin la cual la teología estaría amenazada de incurrir en arriesgadas e injustas simplificaciones.

Finalmente, otra pista que orienta en un sentido análogo la podemos encontrar en algunos de los planteamientos centrales de la teología de la liberación. Es bien sabido cómo esta corriente contemporánea toma en consideración las circunstancias de opresión que sufren grandes masas de hombres y mujeres de nuestro tiempo, y comprende fe y compromiso por la justicia como dos aspectos indisociables en la existencia cristiana<sup>16</sup>.

Desde este horizonte se vive la realización del ecumenismo como interpelación que el Cuerpo de Jesús oprimido en la historia hace a todas las Iglesias como juicio y como salvación, como convocatoria a una misma misión liberadora en el seguimiento de un Jesús confesado por todas ellas. Desde el dolor del mundo proceden impulsos, que ninguna teología podrá dejar de escuchar, para la definición de una identidad cristológica de la Iglesia que tenga en cuenta aquel sufrimiento, para que las Iglesias reelaboren sus doctrinas de manera que no estorben su praxis creyente, sino que más bien la iluminen y alimenten<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Y. CONGAR, *Valeur...*, a.c., 624-625.

<sup>16</sup> Véase recientemente G. G. JAMES (ed.), *The search for faith and justice in the twentieth century*, New York 1987; J. M. BERGOGLIO, *Servicio de la fe y promoción de la justicia*: Stromata 44 (1988) 7-22.

<sup>17</sup> Cf. J. SOBRINO, *La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico*: EE 55 (1980) 211-238; J. JIMÉNEZ LIMÓN, *Ecumenismo desde los crucificados*: ib. 25 (1990) 29-65.

## 2. Desde el Decreto «Unitatis redintegratio» del Vaticano II

Cabía esperar del documento conciliar que más directa y exclusivamente se ocupa del tema ecuménico, el Decreto «Unitatis redintegratio», alguna referencia a la relación entre teología y ecumenismo, o a la dimensión que a toda teología confiere la realidad de las separaciones confesionales y el afán por avanzar en la superación de las mismas<sup>18</sup>. En efecto, dos declaraciones explícitas documentan la postura del Concilio a este respecto:

«La manera y el sistema de exponer la fe católica no debe convertirse en modo alguno en obstáculo para el diálogo con los hermanos. (...)

La fe católica hay que exponerla al mismo tiempo con más profundidad y con más exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados» (UR 11).

La redacción cautelosamente negativa de la primera frase no debe engañar sobre la importancia de la misma. Vertida a términos positivos, equivaldría a decir que la exposición de la fe católica debería ser tal que favoreciera el diálogo con los hermanos separados. Pues en este contexto no se ve cómo sería pensable una situación neutra: eliminar los obstáculos para la comprensión mutua supone, por el mismo hecho, facilitar el acercamiento. En realidad queda aquí formulado el criterio supremo que resume cuanto se pudiera decir sobre una teología elaborada desde una sensibilidad ecuménica.

Las frases siguientes precisan todavía el sentido de lo dicho al alentar a buscar como objetivo la lucidez e integridad en la reflexión teológica, al mismo tiempo que invitan a huir del falso irenismo. Implícitamente se confía en que estas cualidades, lejos de perjudicarle, coadyuvarán a la autenticidad del diálogo.

Al servicio de la misma idea se encuentra también la segunda afirmación. La posibilidad de recepción por parte de los miembros de las otras Iglesias cristianas adquiere una categoría realmente inesperada: nada menos que la de criterio orientador de la exposición de la doctrina católica, tanto en el método como en la configuración del discurso. No es preciso insistir en hasta qué punto brotan de estas advertencias del Concilio eficaces elementos de inspiración para la impostación ecuménica de la teología y aun para la construcción de toda una epistemología y metodología teológicas. Tomarlas como foco de referencia podría sig-

<sup>18</sup> Para el conjunto de las aportaciones conciliares, muchas de ellas implícitas a este tema, véase H. FRIES, *El significado ecuménico del Vaticano II*: DiEc 25 (1990) 29-65.

nificar sin duda un avance en la eliminación de malentendidos y reticencias y en la realización de nuevas iniciativas de aproximación.

Resuena en estos párrafos de UR de forma casi literal el eco de la animosa intervención de Mons. E. J. de Smedt en una de las primeras Congregaciones Generales del Concilio, debatiendo el esquema «De fontibus Revelationis». Se preguntaba el obispo de Brujas, hablando en nombre del Secretariado para la Unidad, qué se requiere en una doctrina para que esté puesta al servicio del diálogo ecuménico. En su respuesta daba importancia no sólo al cuidado de la verdad, sino también al modo de exponerla, fiel e íntegramente, y de tal manera que sea entendida «recte et exacte». En función de este criterio habría que deshechar fórmulas no inteligibles por los otros, por ejemplo, las elaboradas por la escolástica, para preferir otras de inspiración bíblica o patristica que sean más familiares a los interlocutores<sup>19</sup>.

No resulta difícil percibir qué fecundo resultaría tomar en serio estas sugerencias, incluso aunque no hayan sido formalmente adoptadas, en todo el peso de su intencionalidad, por la doctrina oficial de la Iglesia. Pero de no menor relevancia en este mismo orden son otras indicaciones del Decreto conciliar «Unitatis redintegratio».

Destaca entre ellas sin duda el recuerdo que el documento hace de que

«existe un orden o “jerarquía” en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

El contexto en el que se evoca este tema podría hacer pensar que su horizonte es limitado; pues los destinatarios directos de la alusión son los teólogos católicos que en el empeño del diálogo ecuménico se entregan a «comparar las doctrinas». Y, sin embargo, se establece con las referidas palabras una afirmación de validez general, más allá de su aplicación a esta situación concreta. Orientación, por lo demás, que se presupone consolidada en la praxis teológica (se «recuerda» lo que se da por ya conocido). El alcance ecuménico de la misma ha sido ampliamente subrayado, como es bien sabido, en medios ajenos al catolicismo<sup>20</sup>.

No se ha de comprender, por supuesto, como si se dieran dogmas

<sup>19</sup> Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars III, 1971, 184-185.

<sup>20</sup> De la forma más entusiasta, por ejemplo, por O. Cullmann, quien ve en esta frase «la afirmación más prometedora... el pasaje más revolucionario de todos los documentos del concilio», el «punto de partida de desarrollos ecuménicos que autorizan todas las esperanzas». Cit. por M. VILLAIN, *Vatican II et le dialogue oecuménique*, París 1966, 147. Cf. también O. CULLMANN, *Einheit in der Vielfalt im Lichte*

que hubiera que retener por encima de todo y otros de segunda categoría, «negociables». Sino que se trata de levantar acta y extraer las consecuencias de algo que tiene ya su fundamentación en la organicidad y jerarquización con que se presentan y viven las verdades en el mundo bíblico de ambos Testamentos: no todas tienen la misma relación con el núcleo central de la economía de la Alianza, o con el misterio del amor de Dios revelado en Cristo, en su Pasión y Resurrección<sup>21</sup>.

De esta constatación brotan consecuencias hermenéuticas, cuya consideración no podrá sino hacer más flexible el diálogo ecuménico, sin que las doctrinas que en él se confrontan deban por eso perder nada de su fidelidad al fundamento de donde se nutren<sup>22</sup>. Por lo demás, se ha acudido repetidamente al concepto en el contexto de las reflexiones ecuménicas, sea para reafirmar su fecundidad, para calibrar a su luz cuál sería el contenido de una confesión común de verdades centrales, o para inspirar en él la posibilidad de una «jerarquía de autoridades» o «de sacramentos»<sup>23</sup>.

Completan estas perspectivas del «Unitatis redintegratio» otras de

---

der «*Hierarchie der Wahrheiten*», en E. KLINGER (Hg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Festsch. K. Rahner), Freiburg 1984, 356-364.

<sup>21</sup> W. HRYNIEWICZ, o.c., 470-491. Cf. S. LANNE, *Le Décret sur l'Oecuménisme vingt ans après*: *Irenikon* 57 (1984) 464-466. El que este principio incide también en la intensidad legítimamente diversa del acto de fe lo ha puesto de manifiesto H. U. VON BALTHASAR, *La fe de los pobres*: *SelT* 7 (1968) 160-168.

<sup>22</sup> Valiosas sugerencias en este sentido brinda el circunstanciado trabajo de G. THILS *Hierarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique*: *RTL* 15 (1984) 147-159. Cf. también W. HRYNIEWICZ, o.c., 470-491; H. MÜHLEN, *Die Lehre des Vatikanum II über «hierarchia veritatum» und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*: *ThGl* 56 (1966) 303-335; *La doctrina del Vaticano II sobre la «jerarquía de verdades» y su significación en el diálogo ecuménico*: *SelT* 7 (1968) 205-215; W. HENN, *The Hierarchy of truths twenty years later*: *TSt* 48 (1987) 439-472; Id., *The Hierarchy of truths according to Yves Congar O.P.*, Roma 1987; Id., *The Hierarchy of truths and Christian Unity*: *EphTL* 66 (1990) 111-142; *Der Begriff der «Hierarchie der Wahrheiten»: eine ökumenische Interpretation*: *Una Sancta* 45 (1990) 262-270; A. BODEM, *Hierarchie der Wahrheiten*: *Salesianum* 52 (1990) 857-869; GRUPE MIXTE DE TRAVAIL ÉGLISE CATHOLIQUE - CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion de «Hierarchie des vérités». Intégration oecuménique*: *Irenikon* 63 (1990) 483-496. La aplicación del criterio al terreno pastoral y espiritual ha sido hecha por K. RAHNER, *Hierarchie der Wahrheiten*: *Diakonia* 13 (1982) 376-382, y al diálogo anglicano-católico (con mención de lo que podría ayudar en el ortodoxo-católico) por G. GALEOTA, *L'ecumenismo a venti anni dalla promulgazione del Decreto Conciliare (1964-1984)*: *Unitas* 39 (1984) 11-13.

<sup>23</sup> Cf. *Relación de Malta*, n. 25; *Relación de Denver*, nn. 101-102; Documento del Grupo de Dombes *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, n. 29; *Observaciones de la S.C. para la Doctrina de la Fe a la Relación final de la ARCIC*, n. 4- Todos estos textos en *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca 1986, p. 273, 422-423, 696, 956-957.

carácter quizá más indirecto para nuestro intento, pero de las que es preciso al menos dejar constancia aquí. Se trata del reconocimiento de que fuera de la Iglesia (o, más exactamente, de su recinto visible) se dan muchos y valiosos bienes, unido a la toma de conciencia de la necesidad de renovación dentro del campo católico (UR 3, 4). No es posible tampoco pasar por alto la llamada a la colaboración y a la asunción de responsabilidades compartidas frente a los problemas sociales que afectan a toda la humanidad<sup>24</sup>.

En función de estos presupuestos, y en términos muy generales, habría que decir: una teología sólo podrá considerarse realmente ecuménica si toma eficazmente en cuenta todo el alcance de lo que aquí se insinúa. No nos es posible presentar aquí en detalle las consecuencias de estos puntos de vista en el enfoque de todos los tratados teológicos. Pero no es difícil apreciar en qué grado quedan entonces inspiradas por los principios que dimanen de los textos conciliares, especialmente la eclesiología y la doctrina de la gracia, la antropología y la pneumatología, la valoración cristiana de lo mundano y la moral social. En realidad, apenas hay un sector de la teología que pueda quedar al margen de una orientación de acuerdo con los mismos, y que, por tanto, deje de favorecer *teológicamente* la aproximación entre los separados. De no hacerlo así, se coloca en la hipótesis contraria, contribuyendo con ello a que las barreras sean más insalvables. Una postura estrictamente neutra, que no surta efecto ni en una dirección ni en otra, no parece posible en este campo.

### III. RASGOS Y ELEMENTOS METODOLÓGICOS

Es hora ya de precisar algunos perfiles más concretos de una teología que desee asumir su insoslayable inflexión ecuménica. Quizá la forma más oportuna de hacerlo sea señalando algunas contraposiciones dialécticas. Con ello se quiere subrayar no solamente la exigencia del mantenimiento simultáneo de polos divergentes, sino también el carácter de tensión que le es propio por este hecho, y el cuidado que debe poner para corregir, con la atención hacia uno de los aspectos dialécticamente enfrentados, el peso peligrosamente unilateral que el otro tendería posiblemente a adquirir. Asimismo, el planteamiento que presento a continuación contribuye a poner de manifiesto la siempre amenazante existencia de reducciones y tentaciones reduccionistas incluso —por eso su fuerza— no carentes de fundamentación objetiva.

---

<sup>24</sup> Este último punto ha sido retomado, también en un contexto ecuménico, por sendos discursos de Juan Pablo II en Suiza, cf. DocCath 49 (1984) 706, 726.

### 1. *Dialéctica entre la tendencia apologética y el empeño constructivo*

A partir de las divisiones originadas por las rupturas confesionales tanto orientales como occidentales, la teología católica ha adoptado una actitud marcadamente apologética en su forma de situarse ante las posturas discrepantes de los separados. No sólo las controversias expresas, sino también el conjunto de la elaboración teológica estaba marcado por el afán de consolidar una verdad que, al ser considerada como propia, excluía explícita o implícitamente los puntos de vista de los disidentes. Quizá habría que ver en este enfoque una agudización de un hecho constante a lo largo de toda la historia de la teología: la doctrina ortodoxa ha crecido en buena medida por distanciamiento y oposición (conciliar, de otras instancias del Magisterio, pero también de teólogos individuales) hacia las doctrinas declaradas divergentes o heréticas.

Una dimensión apologética es legítima en toda teología, pero muestra sus flaquezas e insuficiencias si, entendida literalmente como ataque al adversario, llega a caracterizar en exclusiva el tratamiento de los asuntos de fe. De aquí que se haga necesario equilibrarla con una actitud conscientemente constructiva, apoyada no en la sospecha y la reticencia, sino en la apreciación del peso de la verdad en la otra doctrina y capaz de valorar los elementos de vida en el Espíritu (en el sentido de UR 3) en los horizontes cristianos inspirados por aquélla. Que este talante no debe proceder de motivaciones puramente estratégicas ni conducir a un superficial irenismo o a una tosca nivelación de las diferencias todavía subsistentes, es algo demasiado obvio, pero quizá no sea inútil recordarlo.

### 2. *Dialéctica entre la lealtad confesional y la apertura transconfesional*

Toda teología surge en el interior de un determinado contexto eclesial, que le presta su raíz nutricia, da sentido a su tarea y legítima, en la difícil conciliación de lo carismático y lo institucional, la función del teólogo al servicio de la comunidad. Es este marco de una tradición específica lo que le presta su carácter, tanto más cuanto que en él se diversifican las experiencias respecto de la confesión de fe. Historias de sufrimiento o gozo vividas precisamente como consecuencia de la vinculación a una determinada identidad eclesial han configurado el desarrollo de una modalidad de entender el esquema doctrinal que la teología pone en pie.

Pero no sólo aquellas vivencias, también los modos de testificación

en todos sus grados y niveles, la recepción y comprensión del mensaje de salvación, el ejercicio de la liturgia y la caritas, los ámbitos y formas de realización de los carismas se sitúan dentro de unas coordenadas eclesiales bien concretas, portan el sello distintivo de la comunidad en que todas estas manifestaciones florecen y son fecundas. La teología se debe a este enmarcamiento, «extrae con sabiduría en este medio vital las fuerzas directrices que asegurarán su evolución legítima en una dirección auténticamente cristiana»<sup>25</sup>.

Pero precisamente en virtud de las mismas exigencias de su fidelidad, tendrá que tener cuidado de que su lealtad confesional no se convierta en una manifestación de inamovible rigidez que, lejos de potenciar su virtualidad por la absorción de la savia fecundante, termine por condicionar su esterilidad haciéndola reiterativa, reduccionista, intolerante. La percepción de los condicionamientos históricos y de las contingencias humanas de la propia Iglesia apoyará su sensibilidad hacia la necesidad de revisión continua de las posibles hipertrofias o atrofiaciones, a las que cabe sucumbir en el terreno de la doctrina como en el de la praxis cristiana. Sin abandonar su necesaria inserción en su marco confesional, la teología se abre más allá de las fronteras de éste y de una peligrosa fijación en la literalidad de su filiación para integrar, inspirada por la fraternal contemplación del «exterior» (y por un grado más o menos explicitado de comunión con él) impulsos de cambio, nuevos modos de servicio, dinámicas de renovación<sup>26</sup>.

Quizá no quepa una síntesis más adecuada de cuanto en este punto se pueda decir que la bella frase del P. Le Guillou, el benemérito pionero en los afanes ecuménicos recientemente fallecido, cuando define la tarea de la teología puesta al servicio del ecumenismo como «un esfuerzo de conquista de una verdad cada vez más católica dentro de una lealtad cada vez más lúcida»<sup>27</sup>.

### 3. *Dialéctica entre el rigor doctrinal y la vitalidad de la comunión*

Por ser elaboración reflejo de la fe de la Iglesia, la teología trabaja preferentemente con un instrumental conceptual. A través de la utili-

<sup>25</sup> G. THILS, *La «théologie oecuménique»*, o.c., 49-50; autor que, por lo demás, ha inspirado no pocas de las reflexiones de este capítulo.

<sup>26</sup> Véase a este respecto G. THILS, o.c., 50-52; U. KÜHN, o.c., 212, 216; G. GALEOTA, *Essere cristiano nella Chiesa in prospettiva ecumenica*; RasT 18 (1977) 127-131.

<sup>27</sup> J. LE GUILLOU, *Des controverses au dialogue oecuménique*; Istina 5 (1958) 65-112, aquí 98; artículo, por cierto, extraordinariamente documentado sobre el proceso de una a otra de las situaciones que menciona el título, pasando por las etapas de las «concordancias»; la «historia crítica» y el «género simbólico».



zación científicamente responsable de la metodología adecuada, contribuye así a la fijación de un *corpus* doctrinal, cuyo centro y principal exponente está constituido por las «verdades» de la revelación. Este mismo término de «verdades», consagrado por el uso y al que ya he hecho alusión más arriba a propósito de su jerarquización, denota que nos movemos aquí primordialmente en el terreno de lo especulativo y proposicional.

El nivel intelectual es, en efecto, el que ha dado lugar tradicionalmente a la configuración del discurso teológico, hasta el punto de que ambos han podido parecer inseparables. Y es en torno a las formulaciones doctrinales, también, donde parece producirse prioritariamente el esfuerzo del diálogo ecuménico: tanteos sobre la «comprensión» de tal principio dogmático, acuerdo sobre el alcance de tales precisiones emanadas vinculadamente del Magisterio, confrontación de perspectivas generadas a lo largo de un prolongado y complejo proceso de elaboración conceptual dentro de cada una de las respectivas tradiciones.

Todo esto está muy bien y es necesario, con tal de que no dé pie a aquel injustificado reduccionismo, por el cual parece que la penetración y captación humana de los misterios de la fe se juega en el nivel de los axiomas doctrinales, y que el grado de aproximación o consenso obtenido en ellos es el índice suficiente y casi exclusivo para apreciar el progreso o estancamiento de las aproximaciones. Por el contrario, es ya una vieja constatación que la tarea teológica no se agota dentro de las fronteras exploradas por el intelecto. Pensar lo contrario equivaldría a ignorar la fuerte vigencia que en ella tienen o deben tener lo simbólico en toda su diversificación, el equilibrio entre la certeza de la realidad poseída y la tensión escatológica hacia la consumación, lo experiencial que conduce a narraciones y testimonios, las vivencias espirituales; incluso el margen de silencio que no sólo una teología apofática reivindica como propio<sup>28</sup>.

Por qué no pensar, entonces, que el esfuerzo pensante, sin abdicar de su rigor, debe aspirar a conciliarse dialécticamente con el reconocimiento de lo genuino cristiano en la otra confesión, incluso allí donde esta autenticidad no haya logrado una expresión absolutamente perfilada e inobjetable en el nivel doctrinal. La proximidad no pasa necesariamente sólo por el nivel de las formulaciones dogmáticas en cuanto tales formulaciones, deudoras de unos presupuestos tan concretos como limitantes. Ni hay que esperar la sanción de la autoridad competente respecto de la absoluta pureza doctrinal para saberse y sentirse fraternalmente

---

<sup>28</sup> Sobre los aspectos reseñados en estas últimas líneas ha llamado la atención V. CODINA, *Veritats oblidades sobre el Magisteri eclesiàstic: Qüestions de Vida Cristiana* (1976: 81) 45-62.

unidos en la confesión de un mismo Señor a través de las otras múltiples manifestaciones que ésta adopta.

La comunión encuentra modos de reconocimiento de lo ajeno en la medida en que percibe allí una acción del Espíritu, acoge las virtualidades interpelantes procedentes de un horizonte profético distinto del familiar, advierte la fecundidad de la gracia, detecta aspectos de ejemplar fidelidad, de heroísmo cristiano y, por qué no, de auténtica santidad; contempla en todo ello la traducción del núcleo del evangelio y de las creencias formuladas en los símbolos en una praxis eclesial que se afana, lo mismo que la propia, en mostrarse concorde con él<sup>29</sup>.

#### 4. *Dialéctica entre la convicción de la verdad y la modestia de la búsqueda*

Tampoco en su condición de función de la comunidad puede la teología dejar de tener una relación estrecha con la plenitud de la verdad que ha sido confiada a la Iglesia católica (cf. UR 3), con la cual ésta se halla enriquecida (UR 4)<sup>30</sup>. Como queda dicho, la teología hace precisamente a esa verdad objeto de su trabajo, se inclina sobre sus fuentes, elabora sus ramificaciones dogmáticas, la constituye en esquema sustentador de la vida de la comunidad. No es indiferente para la teología, al actuar así, moverse desde la conciencia de que tal verdad es su último polo de referencia, que, si bien expuesta a todos los riesgos de los revestimientos o mutilaciones a que la pueden someter los manejos humanos, no se deja confundir con ideologías, cosmovisiones u otras formas de afrontar la realidad y dotarla de una estructuración.

Pero junto con este principio, es preciso recordar con no menor intensidad las afirmaciones de modestia que la misma Iglesia ha efectuado recientemente respecto de ese mismo tesoro del que se sabe depositaria. No solamente las deficiencias e insuficiencias inherentes a la condición humana e intrahistórica de la Iglesia dificultan la percepción de la verdad por parte de quienes la contemplan (UR 4), sino que ella misma no

<sup>29</sup> A. Dulles ha mencionado algunas de estas notas como otros tantos signos del vigor y legitimidad de la tradición cristiana: cf. *Das II. Vatikanum und die Wiedergewinnung der Tradition*, en E. KLINGER, o.c., 541-562, aquí 558-559. Es interesante retener otros criterios que él también aporta: el que la tradición respectiva sea satisfactoriamente «habitabile» para el espíritu humano, el que favorezca una experiencia de Dios, el que capacite a quienes viven en ella para avanzar más allá de sus límites. Me parece que lo que Dulles señala como piedra de toque para convalidar determinadas tradiciones dentro de la propia Iglesia es igualmente válido cuando se trata de verificar y apreciar lo que sucede al otro lado de las fronteras confesionales.

<sup>30</sup> Nótese que el Concilio evita cuidadosamente afirmar que la Iglesia *posea* la verdad.

podrá en cualquier caso revelar al mundo fielmente su misterio si no es «entre penumbras» (LG 8). La imagen de la Iglesia convocada por la plenitud de la verdad y alimentada por ella es dialécticamente indisociable de la de la Iglesia peregrina, que bajo la acción del Espíritu camina a través de los siglos hacia esa misma plenitud (DV 8, cf. LG 4, etc.).

Será justamente la conciencia de su condición de nómada, la modestia que aleja todo sentimiento de prepotencia monopolizante, lo que favorezca su reconocimiento, ya aludido, de «los muchos elementos de santidad y verdad» que se encuentran fuera de su estructura, y que poseen un dinamismo de impulso a la unidad tanto más eficaz cuanto con mayor sencillez y humildad acepte la teología las consecuencias de su radical menesterosidad.

##### 5. *Dialéctica entre la exigencia de unidad y la legítima pluralidad*

En cuanto elaboración reflexiva de los contenidos de la revelación, la teología está al servicio de la unidad en la confesión de la fe. De ella se puede afirmar lo que la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias presenta como su firme aspiración:

«Proclamar la unidad de la Iglesia de Jesucristo y convocar a las Iglesias a la meta de la unidad visible en una sola fe y una sola comunidad eucarística, expresada en el culto y la vida común en Cristo, para que el mundo crea»<sup>31</sup>.

En el terreno más estrictamente dogmático, la meta de la unidad se presenta como una exigencia de las formulaciones doctrinales que respaldan la comunión de fe y de sacramentos. Constituye ya un tópico recordar que la unidad no tiene por qué entenderse en ninguno de los planos o áreas que configuran la existencia cristiana como uniformidad que reduzca a una sola las modalidades concretas de las escuelas teológicas, de las orientaciones de la espiritualidad, de los acentos diversamente situados en las respuestas a las llamadas del Espíritu, de las formas específicas de tomar cristianamente postura ante las cambiantes provocaciones de la realidad. Por otra parte, es bien conocido hasta qué punto el modelo de unidad ha ido evolucionando en los últimos tiempos, y cómo hay que ver en este proceso un índice de una profundización en la índole teológica de las metas a las que realmente tiende la tarea ecuménica<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (Documento de Lima), 2.

Las últimas consideraciones apuntan ya hacia el otro concepto correlativo al de unidad, cuya necesaria vigencia surge precisamente en la estela de las diferenciaciones que aquél ha experimentado en épocas recientes. Se trata de aquella pluralidad que K. Rahner auguraba ya hace años como un rasgo imprescindible de la teología del futuro<sup>33</sup>. Pluralismo en el que no es difícil reconocer qué datos teológicos y antropológicos le ofrecen fundamento y legitimación<sup>34</sup>.

Hasta qué punto, lejos de erigirse en tendencia competitiva de la unidad, el pluralismo constituye un componente intrínseco de la misma, ha sido advertido en un expresivo párrafo de un documento del diálogo ecuménico:

«La unidad de Cristo no se dona a pesar de la pluralidad y en contra suya, sino *con y en la pluralidad*. La acción del Espíritu único y vivificante de Dios como comienza en primer lugar allí donde hay que unir lo separado, sino que mantiene realidades diversas para conducir las así a la realidad del amor»<sup>35</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Si fuera preciso añadir todavía una palabra a lo expuesto que sintetizara el último horizonte a que puede aspirar la teología en su dimensión ecuménica, habría que indicar que éste no podría ser otro que un *crisocentrismo evangelizador*. El crisocentrismo señala a toda teología cuál

<sup>32</sup> Tanto los documentos oficiales del diálogo entre las iglesias como abundantes estudios se han ocupado de este tema. Cf. entre los segundos *La unidad de la Iglesia. Próximos pasos*: DialEcum 9 (1974) 179-214; R. BEAUPÈRE, *¿De qué unidad se trata? Un católico romano se interroga diez años después del Decreto sobre el Ecumenismo*: ib. 247-266; N. EHRESTROM, *Las familias confesionales mundiales al servicio de la unidad*: ib. 297-318, esp. 304-312; J. MIGUEZ BONINO, *Un intento latinoamericano para situar el problema de la unidad*: ib. 267-279; G. F. MOEDE, *La unión de la Iglesia como modelo de unidad cristiana*: ib. 319-346; P. W. SCHEELE, *Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit*: Catholica 34 (1980) 146-73; P. NEUNER, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1984, 170-177; y el número monográfico de la Revista Católica Internacional Communio 9 (1987), enero-febrero.

<sup>33</sup> K. RAHNER, «El futuro...», o.c., 470; cf. H. FRIES, *Pluralidad de la teología y unidad de la fe*: SelT 13 (1974) 113-123.

<sup>34</sup> Cf. LG 32; UR 4; W. BEINERT, *Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie*: Catholica 34 (1980) 36-61; R. H. DRUMMOND, *Toward a new age in Christian Theology...*, Maryknoll 1985; M. M. THOMAS, *Risking Christ for Christ's sake. Toward an ecumenical Theology of pluralism*, Geneva 1987.

<sup>35</sup> COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA - EVANGÉLICO LUTERANA, *Caminos hacia la comunión*, 34, en *Enchiridion Oecumenicum*, o.c., p. 330.

es su foco irrenunciable; la dimensión ecuménica, en concreto, se nutre de la referencia de todas las Iglesias hacia el mismo Señor confesado en la fe común. El carácter evangelizador, por su parte, es indisociable de la función teológica. Tomando conciencia de ello, la teología podrá alentar su dimensión ecuménica escuchando la invitación que de su centramiento en Cristo procede para la proclamación del mensaje hacia el interior de la Iglesia por encima de las diferencias confesionales, y, más allá de los límites de la comunidad cristiana, hacia aquellos que se encuentran al margen de toda afiliación eclesial.

Tema único de este mensaje no es sino el mismo Cristo, como la asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Evanston lo recordó con énfasis:

«Jesucristo es efectivamente el evangelio que anunciamos. Él mismo es evangelización. Evangelizar es participar en su vida y en su ministerio respecto del mundo»<sup>36</sup>.

En función de esta su innegociable radicación, y como consecuencia de la dinámica que de ella brota, estará en condiciones la teología, siendo realmente ecuménica, de alentar los compromisos y responsabilidades cara a la humanidad que, aparte de su valor intrínseco, puedan contribuir a conocerse mejor entre los hermanos separados, a apreciarse más y a allanar el camino de la unidad de los cristianos (cf. UR 11).

Pero en todo ello no podrá olvidar que el ecumenismo es un hecho eclesial del Espíritu, que es él quien con su asistencia hace que la comunidad eclesial «vaya creciendo en la comprensión de las cosas y las palabras transmitidas» (cf. DV 8). Si toda indiferencia y apatía ante los avances ecuménicos debería sentirse acuciada por la desazón teológica y eclesial que la separación provoca, asimismo la prisa en superar a cualquier precio la incomodidad de la situación tendrá que verse temperada por las exigencias de una docilidad a la acción del Espíritu, libre en sí misma y diversamente eficaz según la generosidad con que se la recibe y secunda. Actividad y pasividad, apertura y cuestionamiento, sufrimiento ante la impotencia, madura puesta en práctica de las posibilidades y confiada esperanza en quien por encima y a través de todo ello conduce a su Iglesia, se unen así una vez más dialécticamente en un todo indivisible, el auténtico *humus* nutricio de una teología ecuménica.

---

<sup>36</sup> CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *L'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*: Message et rapports de la deuxième Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises (Evanston 1954), Neuchâtel 1955, 134. Cf. H. ROUX, o.c., 12-13, y P. W. SCHEELE, *Jesus Christus sub specie unitatis*, en E. KLINGER, o.c., esp. 373-396.