

XV CONGRESO INTERNACIONAL DE JESUITAS ECUMENISTAS

JOSÉ J. ALEMANY

Del 15 al 20 de agosto de 1999 se ha celebrado en el Chaithanya Pastoral Centre de Kottayam (Kerala, India) el XV Congreso Internacional de Jesuitas Ecumenistas. Se proseguía con esta nueva edición, primera que tenía lugar en el continente asiático, la serie de asambleas iniciada en Schönbrunn (Suiza) en 1966, sobre las cuales hemos ido informando regularmente en esta revista¹. En la preparación y acompañamiento de la misma es muy digna de elogio y agradecimiento la labor desarrollada por el P. Sebastian Painadath, director del Sameeksha Centre for Indian Spirituality de Kalady (Kerala), junto con su entregado equipo de colaboradores. Precisamente en este centro se ofreció a los participantes en el Congreso la oportunidad de realizar, a la terminación del mismo, un retiro basado en la espiritualidad de la *Bhagavadgita*, complementando de esa manera, en un terreno de interiorización personal, lo que las tareas del Congreso llevaban a cabo en un nivel más académico: la aproximación a una realidad religiosa de muy antiguo, efectivo y profundo influjo en aquella área cultural.

El tema general escogido para la presente ocasión estaba en perfecta consonancia con las características del lugar: «Aproximaciones al diálogo interreligioso». En efecto, si ya toda la India es un exponente vivo de coexistencia, no siempre pacífica, de antiquísimas tradiciones religiosas, el estado de Kerala todavía acentúa más este rasgo. De sus 30.000.000 de habitantes en una superficie algo menor que la de Holanda, dieciséis son hindúes, siete musulmanes, seis cristianos (católicos o pertenecientes a la evangélica Church of South India y a los ortodoxos jacobitas) y uno se considera

¹ Cf., sobre la última convocatoria (Castellamare di Stabia 1997), *Unidad de las Iglesias en la pluralidad de las culturas religiosas*: Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 721-727.

adepto de religiones tribales. Por lo que toca a los cristianos de esa región, la tradición remonta sus orígenes nada menos que a la predicación del apóstol Santo Tomás, que habría llegado a aquellas costas en el año 52. Pero tampoco ellos escaparon a una movida historia de divisiones y enfrentamientos. Su adscripción a las modalidades litúrgicas sirio-orientales les hizo sospechosos de herejía ante los colonizadores portugueses, quienes forzaron su latinización hasta que, en 1653, los cristianos sirio-malabares se alzaron en firme oposición. Se inició así un largo período de escisiones y reconciliaciones, que no concluyó sino doscientos treinta años más tarde cuando, ya plenamente reconocida, se estableció la jerarquía de la Iglesia siro-malabar, que en la actualidad cuenta con 22 diócesis. El presidente de su Sínodo es uno de los dos vicepresidentes de la Conferencia Episcopal conjunta de toda la India.

Unos 60 miembros de la Compañía de Jesús, procedentes de 24 países de la misma y de todos los continentes, participaron en las jornadas. Lógicamente se hacía notar una significativa proporción de jesuitas indios, profesores en diversos centros teológicos, dotados de un amplio bagaje teórico-doctrinal, por lo que toca a la valoración cristiana de las religiones, y habituados a llevar sus reflexiones a la práctica y a la pastoral en la convivencia cotidiana con ellas.

La sesión inaugural contó con la presencia de Mar Kuriakose Kunnassery, obispo de Kottayam; Mar Mathew Moolayil, obispo de la comunidad sirio-católica cananita, y el Provincial de Kerala, P. John Manipadam. En sus alocuciones, estas personalidades proporcionaron interesantes datos sobre el desarrollo pasado y el presente de la vida cristiana en la región, teniendo siempre ante los ojos la pluralidad religiosa que es su marco ineludible. El director del Secretariado de la curia generalicia S.J. para el diálogo interreligioso, P. Thomas F. Michel, dio lectura a un mensaje de salutación y augurios del Preósito General de la Compañía de Jesús, P. Peter-Hans Kolvenbach. Éste recordaba el decreto 12 sobre ecumenismo de la reciente 34 Congregación General de la Compañía, en el que se anima a los miembros de la orden a comprometerse en el trabajo de revitalización del movimiento ecuménico en las distintas plataformas apostólicas: educación, pastoral parroquial, grupos de estudio. Sin ignorar las dificultades del mismo, el General evocaba también los avances realizados en los últimos tiempos, y subrayaba lo apropiado del marco asiático, con sus realidades multirreligiosas, para efectuar una nueva profundización en las exigencias de esta tarea. «Puesto que la gracia de Dios trabaja siempre en el contexto de nuestras actividades diarias, espero que regresaréis a vuestros apostolados diarios con nuevas perspectivas, un nuevo entusiasmo por el diálogo ecuménico e interreligioso y un nuevo espíritu de ser compañeros unidos en llevar adelante la empresa del Señor», concluía el P. General.

De acuerdo con el método escogido para las labores del Congreso, cada una de las ponencias era objeto de una respuesta o comentario por parte de un co-ponente, quien la presentaba habiendo conocido previamente el texto de la misma. Hay que mencionar que dos de los ponentes previstos, los PP. Dupuis y Pieris, no pudieron acudir personalmente a Kottayam, pero de todas formas enviaron las contribuciones que tenían asignadas, que fueron leídas y discutidas en las respectivas sesiones.

La primera ponencia estuvo a cargo del citado P. Sebastian Painadath, sobre *Spiritual Encounter of East and West. The Interpersonal and Personal Streams of Spirituality*. En ella se exponían los rasgos de las dos principales corrientes de experimentación de lo divino que se han dado, por supuesto en correlación con unas determinadas concepciones religiosas: la interpersonal y la transpersonal. La prime-

ra supone un Dios percibido como un Tú; fomenta actividades culturales y, por consiguiente, el establecimiento de un sacerdocio y una autoridad jerárquica. Implica un cierto exclusivismo y ofrece marco propicio al surgimiento del profetismo.

Por el contrario, en la postura transpersonal Dios es experimentado como misterio absoluto, imposible de ser expresado por ningún símbolo personalista. La relación con él está hecha de silencio, de transparencia, y lleva consigo una transformación de la conciencia que conduce a una percepción holística de la realidad. Ello se realiza más en prácticas de ascetismo y ejercicios de meditación que mediante estructuras externas que pudieran considerarse normativas. En su conciencia del carácter fragmentario de toda aproximación a la verdad y al misterio, esta postura no puede ser sino inclusivista, sabiendo que lo divino está más allá de la pluralidad de religiones. Y más que un profeta, lo que suscita es sabios y maestros espirituales que realizan y acompañan la búsqueda.

Habiendo presentado las notas sobresalientes de ambos caminos, el P. Painadath ponía interés en que se entendieran no como excluyéndose mutuamente, sino más bien como los dos focos de una elipse. Si son factores culturales los que han conducido a un desarrollo mayor de uno u otro, lo que debe reunirlos es que ambos resultan dinámicas constitutivas de una espiritualidad liberadora: una espiritualidad «que se alimente de una percepción mística de la armonía divina y un compromiso profético por una liberación integral, por la contemplación y la compasión, por la soledad y la solidaridad». Introspección crítica en el dinamismo de la propia espiritualidad y apertura creativa a los movimientos del Espíritu en otras comunidades religiosas son actitudes correlativas, complementarias y de pareja exigencia. El diálogo será lo que permita despertar, en unos y otros, al mismo tiempo al místico y al profeta.

La respuesta del P. Francis X. Clooney (Boston) valoró el modelo de Painadath, destacando la ausencia de conflictos entre ambas modalidades y la complementariedad a que dan lugar. Por su parte, planteaba algunas cuestiones, que denominaba «menores»: el problema de caracterizar o no caracterizar las religiones como más o menos personales o transpersonales, identificándolas quizá respectivamente como occidentales u orientales, e incurriendo con ello en los consiguientes estereotipos; la posibilidad de que haya más de dos corrientes (recordando la existencia del politeísmo, el materialismo científico-pragmático...); la tentación de ver las espiritualidades como algo interior y superior a las religiones; el hecho de que varias religiones han pasado por todas las fases.

Pero la cuestión a que daba más importancia se refería a la determinación de lo que se afirma cuando se dice «Dios es una persona». El ponente examinaba el alcance de esta afirmación desde la crítica del antropomorfismo, desde argumentos bíblicos y desde postulados de la filosofía del lenguaje. A modo de ejemplo de algunos casos particulares en que es necesario verificar los modelos, presentó varios contextos específicos en que se ha explorado la condición personal de Dios; entre ellos, por Tomás de Aquino (Sth I, 29, 3) y en algunos textos hindúes antiguos y modernos. El P. Clooney concluía su intervención con observaciones aplicadas al marco de la Compañía de Jesús, a cuyos miembros veía llamados a fomentar una base espiritual propia, un conocimiento de las tareas de unos y otros sin distinción de fronteras y una identificación de interlocutores religiosos que les capacite para servir de puente entre las diversas tradiciones.

La ponencia del P. Jacques Dupuis (Roma) versó sobre *Universality of the Word and Particularity of Jesus Christ*. Su objetivo era estudiar el problema de cómo com-

binar de manera adecuada la acción de la palabra de Dios y la eficacia del acontecimiento Cristo. A este propósito establecía una doble tesis: ambos aspectos son distintos, a pesar de la identidad personal del Jesús histórico con la Palabra o el Hijo de Dios; pero permanecen unidos en un mismo plan divino para la humanidad, dentro del cual representan dos economías distintas de salvación. Estas perspectivas condicionaban la orientación de las dos partes de la ponencia. En la primera, el P. Dupuis mostraba, a través de algunos ejemplos de teólogos recientes, el peligro que existe en separar Palabra salvadora de Dios y acontecimiento Cristo. Partía, como punto de apoyo, de la encíclica *Redemptoris missio* 5 y 6, donde la inviabilidad de la separación queda claramente establecida. En la segunda parte echaba mano de una gran finura de análisis al mostrar que, con todo, la Palabra es distinta del ser humano de Jesús, incluso en su ser resucitado y glorificado. El esfuerzo del ponente se dirigía a puntualizar el carácter de la interrelación y complementariedad de ambos. El examen del prólogo de Juan, efectuado a la luz de exégesis solventes, le ofrecía una primera percepción de un Logos como comunicación de Dios desde el comienzo de la creación, con anterioridad al hecho de la encarnación. De otros teólogos, y de las formulaciones clásicas del dogma cristológico, recogía el ponente testimonios a favor de una acción de Dios extendida más allá de ésta, de tal manera que la acción divina no queda «circunscrita», «agotada», «reducida» a su expresión a través de la naturaleza humana de Cristo.

El hecho Cristo, señalaba Dupuis, posee una significación única como constitutivo de salvación universal. Pero ese hecho es necesariamente particular, al estar inscrito en los límites que le imponen un tiempo y un espacio determinados. Esto conduce a aceptar que la acción salvífica de Dios es una en diversas facetas: encuentra en Cristo su más alta densidad histórica, pero va más allá de las limitaciones indisolubles de su humanidad, lo mismo que la persona del Verbo excede a la naturaleza humana de Jesucristo, a pesar de la unión hipostática. En suma, este planteamiento permitiría columbrar la existencia, no de dos caminos paralelos y diferentes de salvación, sino de dos aspectos complementarios e inseparables, pero diversificados, de un plan único para toda la humanidad.

El P. Paolo Gamberini (Nápoles) se mostraba de acuerdo en su respuesta a Dupuis con la crítica que éste efectuaba a los teólogos Molari, Pieris y Panikkar. Al mismo tiempo reconocía como la mayor cuestión planteada por el ponente la de la *communicatio idiomatum*: eternidad de la Palabra, historicidad de Jesús; pero no compartía su distinción entre la persona divina del Logos y la existencia humana de Jesucristo. Tanto las operaciones divinas como las humanas están referidas a la misma Palabra de Dios encarnada. Y por ello resulta inadecuado afirmar que las limitaciones debidas a la condición humana pertenecen precisamente al componente humano de Jesús. No se preserva la divinidad de la Palabra de Dios señalando que Dios permanece Dios «a pesar de» haberse hecho hombre; al contrario, Dios continúa siendo Dios, es Dios, haciéndose hombre, en su hacerse hombre. «El crucificado es el predicado adecuado del Dios eterno.»

A juicio de Gamberini, el intento de reconocer la particularidad histórica de Jesucristo asignando al mismo tiempo una significación histórica a otras tradiciones religiosas, no debería echar mano del concepto, más bien abstracto, de «universalidad» de la salvación, sino más bien centrarse explícitamente en el carácter relacional de la unión hipostática. Aquí se funda la reciprocidad, al mismo tiempo kenótica y escatológica, entre Jesús «el camino» y los «otros caminos» de salvación. Las

posturas exclusivas o inclusivas del cristianismo quedan superadas porque Jesús, estando definido por su relación con el Padre, está igualmente definido por su relación a los otros hombres. De forma análoga, el cristianismo debe ser definido por su relación con otras tradiciones religiosas, comportando intrínsecamente una orientación hacia una plenitud escatológica, cuando «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28).

Sobre *New Efforts in Pneumatology* disertó el P. Samuel Rayan (Delhi). Su ponencia estaba constituida por tres secciones. En la primera examinaba la situación de la Pneumatología hasta hace unos treinta o cuarenta años, subrayando las dificultades del tema, pero al mismo tiempo las riquezas que han podido perderse por no haberlo atendido suficientemente. Clásicamente se ha afirmado que el panorama es mejor en la tradición ortodoxa, pero no faltan teólogos adscritos a la misma que califiquen su Pneumatología como problemática y deficiente. Algo similar se puede advertir en el movimiento ecuménico, donde ha prevalecido una visión cristocéntrica. Las consecuencias de todo ello se han dejado sentir, y el ponente enumeraba hasta veintiuna de ellas, todas negativas para diversos aspectos de la teología y la vida de la Iglesia, y, en concreto, para la comprensión mutua y los avances en el terreno ecuménico.

La segunda parte estaba consagrada a levantar acta de nuevos esfuerzos y tendencias en la Pneumatología. Una nueva conciencia ha sido favorecida por el interés renovado por la teología trinitaria y por el desarrollo de los movimientos carismáticos. Por lo que toca a la dimensión ecuménica, tanto el Vaticano II (veintiuna referencias al Espíritu Santo en el decreto *Unitatis redintegratio*) como las asambleas y textos del CEI patentizan un cambio significativo. A partir de estas constataciones, el P. Rayan desarrollaba larga y detalladamente los rasgos de una Pneumatología actual, situada a su vez en un horizonte teológico más amplio.

Por último, en la parte final de la ponencia se indicaban algunos temas que convendría repensar a la luz y calor de un Espíritu reencontrado. Tales serían un «cosmismo pneumatológico» que recuerde la acción del Espíritu en relación con la creación y conservación de toda la naturaleza, su presencia activa para la totalidad de la historia, de la humanidad y, por tanto, de las religiones; el carácter maternal del Espíritu, cuya consideración ayudaría a contemplar con mayor facilidad este rasgo en Dios, y el impulso que de él pueden esperar los compromisos e iniciativas sociales de los cristianos.

Algunas de estas sugerencias fueron recogidas por el P. Joannes B. Banawiratma (Yogjakarta) en su respuesta. Por ejemplo, subrayaba con énfasis que el marco propio de una Pneumatología es la teología trinitaria, de la cual no se le debería dissociar; solamente una Pneumatología trinitaria podría hacer justicia a las exigencias de este sector de la reflexión cristiana sobre la fe. Desde este presupuesto, el P. Banawiratma asumía la propuesta del P. Rayan respecto a la potencialidad del Espíritu en el campo interreligioso, pero para verificar su virtualidad en el caso concreto del diálogo con musulmanes en Indonesia. En efecto, por una parte «nadie puede decir "Jesús es el Señor" sino movido por el Espíritu» (1Cor 12,3); por otra, a los musulmanes no les resulta lejano el esquema por el que Dios, el compasivo, el misericordioso, el omnipotente, el más grande, proclama su palabra (*AlQur'an*) a través de Jesús, que es escuchada, anunciada y obedecida por el ser humano gracias a la energía y acción de Dios en éste y en el mundo.

Pero en sus observaciones conclusivas, el jesuita indonesio extendía aún más el horizonte de lo que llamaba «una Pneumatología abierta», de cuyos beneficios nadie

puede quedar excluido. En efecto, Dios, el padre maternal y madre paternal, abre sus «dos manos» por las que los hombres son hechos, en el Espíritu del Hijo, hijos de Dios; en el Espíritu de Dios, nueva creación.

La última ponencia estaba a cargo del P. Pieris (Sri Lanka), quien desarrolló el tema *Christ beyond Dogma. Christology in the Context of Religions and the Poor*. La presidía el deseo de trazar un camino alternativo para salir al encuentro del misterio de Cristo, y para expresarlo y comprenderlo de tal manera que no se eludan los conflictos sociales en sociedades injustas. Para Pieris, el concepto de dogma utilizado clásicamente en teología e Iglesia es un obstáculo en el cambio de énfasis que proponía. Trazando la historia y evolución del mismo, su conclusión era que la noción de *sutra*, radicada en la cultura india, resulta más apropiada como posible modelo formulador de una verdad que evoque fe, esperanza y amor. Por ello, y tras aclarar las características de este concepto, el ponente resumía su propuesta: «¿No podríamos comenzar a tratar todos los dogmas existentes como *sutras*, redimiéndolos así del jurisprudencialismo y de ser usados como un aparato de control remoto en las manos de un determinado grupo de personas?»

El P. Pieris comprobaba a continuación las consecuencias de reformular como *sutras* primero una verdad central del cristianismo: la Palabra salvadora de Dios que invita por Jesús a expresar la esperanza del cristiano en una acción de amor al prójimo; y más adelante, otras dos de evidente repercusión cristológica y social: «Jesús es la palabra de doble filo en el conflicto con Mamón», y «Jesús es la palabra de la promesa al pobre». En su tratamiento de este tema, la apelación a categorías conceptuales y filosóficas cedía el paso a una teología del amor y la fidelidad: más *dabar* que *logos*. En este contexto, y a la luz de la esperanza de María, es donde tienen su lugar los pobres como quienes están alimentados, no por el afán de saber o entender, sino por la esperanza de salvación.

En la continuación de su exposición, el P. Pieris añadía «dos corolarios sobre metodología». El primero de ellos tomaba postura una vez más ante una comprensión intelectualista del misterio de Cristo que la despoje de su eficacia soteriológica, que «reduzca la “carne” de las Escrituras a la humanidad de los filósofos». En el segundo afrontaba una temática hermenéutica postulando que el mensaje no se fosilice en fórmulas irreformables o doctrinales definitivas, sino que el kerigma pueda ser constantemente recreado en el contexto de la situación histórica de los pueblos; y, en concreto, que la lectura que de él hacen los pobres sea reconocida como un criterio teológico de la autenticidad en la recepción del mensaje. En sus párrafos conclusivos, el P. Pieris profundizaba en la significación escrituraria y trinitaria del cuerpo de Cristo.

Sin tomar postura respecto de las posibilidades de las *sutras* que el ponente había explorado, la respuesta del P. Werner Löser (Frankfurt) centró sus reflexiones en torno al pluralismo en el dogma, y en concreto, en el dogma cristológico. En su primera parte se refirió a una «Iglesia pluralista», aludiendo al cambio efectuado en los conceptos de unidad y unicidad desde León XIII hasta la nueva visión surgida del Vaticano II, más ajustada a los presupuestos bíblicos; la historia siguiente de la Iglesia «se puede leer como la historia del esfuerzo por dar mayor espacio a la pluralidad en sus ámbitos internos».

Lo adecuado de esta evolución era puesto de relieve a continuación por el P. Löser en una esfera tan central como es la de la cristología. Teólogos asiáticos y africanos han utilizado designaciones y enfoques contextuales sin por ello atentar a la unici-

dad de la figura de Cristo y a la unidad del dogma cristológico. La tercera parte de la exposición se planteaba precisamente hasta qué punto se podía salvaguardar la unidad estando abierta a tal pluralidad. Löser buscaba la respuesta viendo en el dogma un elemento en el proceso de interpretación de la Biblia, así como un criterio crítico para la doctrina y vida de la Iglesia; crítico, no en último lugar, para evitar los riesgos de una cierta «inculturación» errónea, como la que trágicamente ha tenido lugar en algunos ejemplos de la historia reciente en Alemania. Como conclusión, al orador le parecía preferible evitar hablar de una pluralidad del dogma (cristológico), en beneficio de la singularidad y firmeza de la doctrina y la deseable pluriformidad de la Iglesia y de sus confesiones de fe.

Estos sencillos resúmenes de las ponencias, que fueron acompañadas por un muy animado y prolongado diálogo, ya dan idea del interés de los temas expuestos, movidos todos ellos por la intención de llevar a cabo una iluminación, desde distintos ángulos, de la relación teológica entre el cristianismo y las otras religiones y del diálogo que constituye una de las expresiones de dicha relación. Pero las tareas del Congreso no se agotaron con estas actividades. Las tardes ofrecieron el marco para otras complementarias, pero no menos relevantes e ilustrativas en orden a los propósitos de las jornadas. Entre ellas se contó la disertación de Mr. Govinda Bharathan, magistrado de la High Discipline Court del Estado de Kerala, sobre *Current Hindu Revivalism*, que despertó una viva reacción de los asistentes indios cuando aludió a la cuestión de las conversiones al cristianismo; las intervenciones de Mrs. Lida Jacob, funcionaria del Indian Administrative Service y dirigente de un movimiento femenino católico, y del profesor universitario Mr. Zacharia Scaria, que aportaron la visión de dos laicos sobre aspectos y realidades de la presencia de la Iglesia católica en la India y su relación con otras tradiciones religiosas; el diálogo con el Dr. M. K. George, *principal* del Orthodox Seminary, y con el Dr. G. Suny, teólogo marthomate; el panel que presentó modalidades asiáticas de espiritualidad comunitaria, como la de la vida en los *ashram* (P. Vempeny Ishanand, Ahmedabad) o en las órdenes sufíes (P. Paul Jackson, Patna), y el monaquismo en la tradición mahayana (P. Bernard Senecal, Seúl); y la charla del P. Frank Buckley (San Francisco) sobre *New Technology and Pluralism*. Y todavía es preciso reseñar, como bienvenida y fecunda visualización de manifestaciones de la pluralidad religiosa en el país, las visitas a iglesias del rito sirio-malabar o a templos hindúes como el de Ettumanoor.

En sus momentos finales, los asistentes al Congreso aprobaron por unanimidad el envío de un escrito de ánimo y apoyo al P. J. Dupuis, en las difíciles circunstancias por las que atraviesa en relación con la publicación de su obra *Toward a Theology of the Christian Pluralism*. Y, entre las varias propuestas presentadas, se acordó la celebración de la siguiente, XVI edición del Congreso, en Alejandría (Egipto), en julio del 2001, sobre *Desafíos y oportunidades del ecumenismo en el próximo siglo*.