LOS OTROS: ECUMENISMO Y RELIGIONES

Pocos meses después del anuncio del Concilio, en 1959, el teólogo Y. Congar planteaba la cuestión de la relación de la Iglesia y de los cristianos con el otro, leyendo en los signos de la época la simiente de una apertura: "Cette prise de conscience de l'existence d'Autres, ce besoin de s'intéresser à eux, est un des traits les plus caractéristiques de la présente génération chrétienne" ["Esta toma de conciencia de la existencia de 'Otros', esta necesidad de interesarse por ellos, es uno de los rasgos más característicos de la generación cristiana actual"]¹. En el contexto de la cristiandad, el otro sólo podía ser el "disidente". En este momento se abría, en cambio, el tiempo del reconocimiento de mundos espirituales diversos. El Concilio encarnó esta exigencia de varios modos, no sólo en los distintos aspectos de su magisterio, sino en la globalidad de su desarrollo como acontecimiento. El Concilio era un hecho interno del catolicismo; pero, siguiendo la estela

* MAURO VELATI. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Milán, ha participado en seminarios de formación en investigación histórico-religiosa en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, y ha obtenido el doctorado de investigación en historia religiosa en la Universidad de Bolonia.

Ha publicado algunos ensayos en revistas y recopilaciones de actas de congresos sobre la historia del Vaticano II, en Italia y en el extranjero; entre ellos se deben señalar los siguientes: *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bolonia 1996.

Dirección: Via G. Bonomelli 52, I-8100 Novara (Italia). Correo electrónico: mvelat@tin.it.

¹ Y. Congar, "Le Concile, l'Église et... 'les Autres'", *Lumière et vie* 45 (1959) 74.

del magisterio de Juan XXIII, que había señalado su aspecto carismático (el “nuevo Pentecostés”), se había abierto a una nueva comprensión de la Iglesia como tal. Ésta no existe para sí, sino como “lumen gentium”, como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Hoy –a cuarenta años de distancia– la exigencia sigue en pie, aun cuando las circunstancias históricas han cambiado profundamente.

En su artículo, Congar mencionaba la circunstancia del pluralismo que comenzaba a caracterizar de manera significativa a las sociedades europeas, y se detenía sobre la existencia de diversos “mundos espirituales” (las confesiones no católicas, pero también las religiones, el mundo del ateísmo y de la increencia...). Hoy, el panorama del mundo cristiano ha cambiado con la crisis de las confesiones históricas y la expansión de los grupos pentecostales, de las Iglesias autónomas en África y en América Latina, de las sectas que se remiten más o menos vagamente a la raíz cristiana. La difusión del islamismo en las sociedades occidentales y la nueva situación del “choque de civilizaciones” han dado un nuevo giro a la relación con la que hoy es la segunda gran religión mundial por número de adeptos. Lo que entonces era la intuición de pequeños grupos e individuos particularmente sensibles al tema del origen “abrahámico” de las tres religiones monoteístas se ha convertido hoy en una necesidad que no es sólo espiritual. También la relación con el materialismo se plantea en circunstancias totalmente nuevas, no ideológicas, sino en las situaciones producidas a raíz de una globalización del consumismo y de una homogeneización cultural ya generalizada.

La unidad entre cristianos

El capítulo del ecumenismo cristiano es el que de modo más rápido y tumultuoso ha visto la modificación de las relaciones en los años del Concilio y los siguientes. El interés del mundo católico con respecto al movimiento ecuménico era vivo desde hacía décadas, como demuestran las historias de los pioneros (Beaudoin, Congar, Villain, Willebrands...). El concilio ecuménico de las Iglesias de Ginebra había desarrollado en la preparación del Concilio una obra eficaz de estímulo y de presión. El resultado fue una revolución real. El decreto conciliar reconocía plenamente el valor de la vía ecuménica, dejando en la sombra las condenas de la época de Pío XI (*Mortalium animos*). La experiencia vivida en Roma por los observadores durante el Concilio proporcionaba la base de una experiencia de comunión

inédita que de algún modo se prolongaría con la formación de las comisiones mixtas para el diálogo bilateral. Pocos años después, la hipótesis de una integración real del catolicismo en las estructuras del ecumenismo ginebrino llegaba a ser una posibilidad real, aunque sin una conclusión definitiva².

Hacer una valoración histórica de un gran proceso de cambio como éste requiere un arco temporal bastante más amplio que cuarenta años. Sólo a la larga será posible captar las modificaciones profundas que el Concilio provocó no sólo en el ámbito de la teología católica, sino también en la vida misma de la Iglesia, tanto en la espiritualidad como en la catequesis. La preocupación ecuménica se ha convertido en un componente más de la cultura católica, gracias a la difusión de iniciativas generalizadas entre las cuales destaca, naturalmente, la semana de oración por la unidad. Ésta tiene ya una tradición consolidada y, a diferencia de los años anteriores al Concilio, es cada vez más ocasión de encuentro real entre cristianos de diversa confesión. La percepción del otro no está ya mediada por la rigidez de las categorías del derecho canónico (el hereje y el cismático), sino por la aceptación de un patrimonio cristiano común que hoy se siente más comúnmente. Para la generación anterior al Concilio, al no católico se le reconocía como máximo la "bona fides", de manera análoga al creyente de otra religión. Hoy, la aceptación de la diversidad, sea en el rito o en la organización eclesial, entre las diversas tradiciones del cristianismo, es un dato común incluso en los países de mayoría católica. Y a menudo en la percepción común se reconoce también *de facto* la realidad eclesial de las comunidades separadas (todavía discutida en el plano de la teología y del magisterio). Las diferentes formas que la renovación conciliar ha asumido en diversos campos de la vida de la Iglesia (laicado, vida religiosa, catequesis) reflejan estos cambios, incorporando en su raíz un interés por el otro que a menudo se convierte en práctica cotidiana y comunión. Piénsese en el ejemplo de los nuevos movimientos que no rara vez traspasan los confines entre las confesiones, o bien en experiencias monásticas que reflejan también en la espiritualidad una recuperación efectiva de la tradición de la Iglesia indivisa.

Desde el punto de vista institucional, las comisiones mixtas y los organismos de diálogo no son las únicas expresiones de la renovación conciliar. El catolicismo ha absorbido en el ámbito local el requerimiento ecuménico a través de la constitución de comisiones diocesanas, pero también de consejos de Iglesias de ámbito urbano,

² J. Grootaers, *Rome et Genève à la croisée des chemins (1968-1972)*, París 2005.

regional o nacional. Precisamente en estos ámbitos el dinamismo ecuménico es con frecuencia más fuerte que en el vértice. Dentro del contexto de la moderna sociedad de masas, también los acontecimientos ecuménicos se han hecho con un espacio de visibilidad adquiriendo una dimensión popular inédita. Las reuniones anuales de la Comunidad de Taizé acogen a jóvenes de procedencia diversa, tanto nacional como confesional. La asamblea de Graz de 1997, pensada como reunión de los delegados de las Iglesias europeas, se transformó en un verdadera y propia reunión de "pueblo", bajo el signo del encuentro y de la reconciliación. No es ya el ecumenismo de los manuales de historia de la Iglesia, de los pequeños grupos de pioneros, sino un encuentro que se convierte en estructural, o que por lo menos adquiere continuidad.

La vía del catolicismo se ha unido a un camino ya existente (el ecumenismo histórico del Consejo Mundial de las Iglesias [WCC]), pero ha llevado consigo sus peculiaridades propias, en un proceso no exento de tensiones y problemas. La aportación de los papas al ecumenismo es un elemento que muy difícilmente se puede minusvalorar. Ha desempeñado un papel de primer orden en los acontecimientos de estos cuarenta años. Una idea constante en los pontificados de estos últimos años es la de que el papa como tal tiene un papel en la superación de las divisiones, aun teniendo clara conciencia –a veces de manera dramática– de que constituye uno de los principales motivos de esa división. Bien lo dijo pablo VI ante la asamblea del Consejo ecuménico de Ginebra en 1969: "Nuestro nombre es Pedro [...] estamos convencidos de que el Señor Nos ha concedido, sin mérito alguno de Nuestra parte, un ministerio de comunión. Ciertamente no Nos ha dado este carisma para aislarnos de vosotros, ni para excluir entre nosotros la comprensión, la colaboración, la fraternidad y finalmente la composición de la unidad, sino para dejarnos el precepto y el don del amor, en la verdad y en la humildad"³.

Los papas, desde Juan XXIII hasta hoy, han concebido el espacio ecuménico como tal no sólo en relación con la autoridad a ellos conferida por su papel, sino también, cada vez más, desde una perspectiva de testimonio y de compromiso personal. Por eso han encarnado coherentemente sus aspectos con una marcada coloración personal. Juan XXIII fue el papa carismático de la relación personal, abierto a la consideración de los no católicos como "hermanos", unidos por el descubrimiento de un patrimonio religioso y sacramental común. Puso en marcha un proceso, mediante la convocación del Concilio,

³ *Insegnamenti del Santo Padre Paolo VI*, VII, pp. 398-401.

aunque no llegó a ver sus resultados ni a tener que conducir su complejo dinamismo. Pablo VI es recordado como el papa de los gestos ecuménicos, que a través del simbolismo intentó ir más allá de los límites impuestos por las divergentes perspectivas teológicas y ecle-siológicas. Montini se encontró con la tarea de conducir la fase probablemente más difícil, en la cual las indicaciones conciliares, y sobre todo el “salto hacia delante” de la experiencia de comunión que el Concilio había representado, debían encontrar una vía concreta de inserción en el cuerpo del catolicismo. En la fase en la cual la euforia ecuménica se fundía con las manifestaciones de la contestación juvenil –fenómeno que todavía no ha sido adecuadamente estudiado desde el punto de vista histórico– Pablo VI vivió de manera dramática la preocupación por una pérdida de sentido de la tradición católica dentro del contexto de la apertura ecuménica.

El largo pontificado de Juan Pablo II fue probablemente el verdadero punto de llegada de la construcción de un catolicismo posconciliar. La irreversibilidad del compromiso ecuménico de la Iglesia católica fue afirmada en numerosas ocasiones por el papa Wojtila y ratificada por la primera encíclica en la historia del papado dedicada expresamente a la promoción de la unidad en clave ecuménica (1995 *Ut unum sint*). Con Juan Pablo II se afirma un estilo muy personal en las relaciones ecuménicas, donde el valor de la visita y del encuentro predomina sobre los aspectos institucionales. Aspectos nuevos de la experiencia ecuménica se ven valorizados a partir precisamente de la lectura histórica típica del papa: es el caso del vínculo entre ecumenismo y martirio. Apenas mencionado por el Concilio en LG 15, dicho vínculo fue colocado en el marco de la experiencia histórica del siglo pasado y celebrado precisamente en el centro del año 2000 (tras su presentación en UUS, 48). También el encuentro de 1986 en Asís es un ejemplo de reelaboración creativa de las intuiciones del Concilio. Dicho encuentro suscitó reacciones contrapuestas. Por una parte, los temores del tradicionalismo por la supuesta adopción de formas de sincretismo. Por otra, las críticas de espectacularidad y el temor de muchos cristianos no católicos a una especie de monopolio papal del diálogo con las religiones. Sin embargo, por encima de todo, ese encuentro parece indicar la vía para hacer que el diálogo ecuménico salga de una espiral de encerramiento y de progresiva burocratización. En este sentido, el ecumenismo no queda mermado, sino más bien reforzado, con su inserción en un contexto más amplio, donde se entrecruzan las expectativas de paz de los pueblos y las diversas manifestaciones de la conciencia religiosa.

Son fenómenos de cambio que tienen sus tiempos y que naturalmente requieren continuo estímulo y referencia a las motivaciones

originarias. Sobre el trasfondo de estos cambios se ha dibujado en estos cuarenta años la parábola del ecumenismo posconciliar en sus movimientos de ida y vuelta, entre frenazos y aceleraciones imprevistos. Se ha hablado habitualmente de un período de “euforia” (hasta mediados de los años setenta) al cual siguió la desilusión, el “invierno ecuménico”. El recorrido ecuménico tiene un objetivo preciso y exigente, la unidad visible entre los cristianos. Ciertamente puede ser interpretado según grados diversos, desde una pura unidad espiritual que deja intactas las diversidades estructurales, hasta la verdadera y propia “unificación” visible de las Iglesias, de la cual no faltan ejemplos parciales en la historia del movimiento ecuménico. Dicho objetivo sigue siendo, sin embargo, el punto de referencia absoluto con el cual se han de confrontar cada una de las adquisiciones parciales. Aquí se encuentra la raíz de la naturaleza “crítica” (en el sentido de que se encuentra permanentemente expuesta a la crisis) de la empresa ecuménica. Al menos en el ámbito católico, desde los años que siguieron apenas al Concilio, no ha habido un momento en el que no hablase alguien de “crisis” del ecumenismo, aun cuando resultara evidente que había un recorrido que iba adelante.

Hoy se mira esta situación con más desencanto. La constatación de haber entrado –desde cierto punto de vista– en un “callejón sin salida” no exime de la búsqueda de nuevas vías para una “estructuración” ecuménica de las iglesias⁴, aun cuando el ecumenismo aparezca hoy “[...] más como el manejo de la diversidad en el presente que como un rápido proceso de unificación entre las Iglesias”⁵. No hay duda de que también la institución más representativa del movimiento ecuménico, el Consejo ecuménico de las Iglesias, reflexiona hoy sobre su propia crisis y busca una “reconfiguración” de su propio perfil, incluso desde el punto de vista institucional⁶. Han sucedido

⁴ Es el título de un número reciente de *Concilium*, 291 (3/2001), que parte de la necesaria “desdramatización” de las diversidades doctrinales, para fundar una estructuración ecuménica de las Iglesias, encaminada “a hacer aparecer, precisamente en el respeto del conjunto ordenado de los elementos que constituyen la vida de la Iglesia, la intención de Dios, manifestada en Jesús de Nazaret, de que todos sean uno...”.

⁵ A. Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma-Bari 1996, p. 97 (trad. cat.: *L'Església Catòlica a l'entrada del tercer mil·leni: intransigència i modernitat*, Pòrtic, Barcelona 2001).

⁶ Véase, entre otros, el debate en “Reconfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung”, *Ökumenische Rundschau* 1 (2005), con artículos de Aram I, Konrad Raiser, Fritz Eric Anhelm, W. Thönissen, Wolfgang Bienert y Joachim Willems.

muchas cosas. Factores no teológicos como los acontecimientos en Europa oriental han modificado profundamente la posición de las Iglesias ortodoxas y su relación con el catolicismo. La cuestión del proselitismo ha vuelto con fuerza a la actualidad y sigue siendo un punto crítico, pese a las numerosas conferencias dedicadas al tema y al acuerdo católico-ortodoxo de Balamand. Las cuestiones debatidas largamente en los diálogos teológicos puestos en marcha vuelven a veces a plantearse con un potencial crítico que parece hacer tabla rasa de las líneas de consenso alcanzadas. Las decisiones mismas de los vértices de las Iglesias en el campo doctrinal y pastoral no siempre tienen en cuenta las posibles recaídas en el plano ecuménico.

El “pueblo amadísimo” de LG 16

El diálogo con el mundo judío –como por lo demás el mantenido con las demás religiones– no tiene detrás un movimiento organizado comparable con el ecuménico, salvo la experiencia de las amistades judío-cristianas. La historia misma de la introducción de esta problemática en la agenda conciliar es más bien singular: en su origen está la visita de Jules Isaac y la decisión de Juan XXIII de hacer que Bea y su secretariado para la unidad de los cristianos estudien la cuestión del antisemitismo. Un conjunto de factores ocasionales cuyo resultado no estaba en absoluto previsto. En esta historia resalta, sin embargo, el carácter dialogal del acontecimiento conciliar mismo, que –siguiendo como guía las indicaciones del papa Juan– se convirtió en espacio abierto a las demandas provenientes del mundo, de los “otros” precisamente. Complicada por factores históricos significativos (el peso de la tradición del antijudaísmo católico, las sombras de la Shoah, las polémicas que precisamente entonces nacían sobre la actuación de Pío XII), esta problemática se abrió paso con esfuerzo en el Concilio, desembocando en el texto del nº 4 de *Nostra Aetate*. Pero el resultado iba más allá de las esperanzas de muchos, dado que –como ha señalado Brockway–, desde el punto de vista de la superación de la teología de la sustitución y de la relectura de los datos bíblicos sobre la posición de Israel frente al cristianismo, este texto iba más allá de las tomas de posición precedentes de las Iglesias reunidas en el WCC (desde Evanston 1954 hasta Nueva Dehli 1961)⁷. Además, este texto proporcionaba una alternativa válida al planteamiento unionista que se expresaba en la búsqueda de las conversiones personales. Es cosa sabida que tanto en

⁷ A. Brockway, “Assemblies of the World Council of Churches”, en *The Theology of the Churches and the Jewish People*, Ginebra 1988, pp. 123-140.

el ámbito católico como en el protestante la consolidación del proceso de asimilación del judaísmo en los países occidentales, desde principios del siglo pasado, había abierto las puertas al sueño de una reabsorción definitiva de la religión judía en el cristianismo.

El texto de *Nostra Aetate* ha sido el punto de partida de un movimiento que ha tenido sus momentos de crisis y de relanzamiento, entrecruzándose con las polémicas, a menudo motivadas por segundas intenciones, sobre la actitud de la Iglesia respecto al antisemitismo nazi durante la segunda guerra mundial. También en este caso el furor de las polémicas oculta a menudo una realidad de fondo que –a todo lo largo de la recepción– se ha ido modificando profundamente, sin embargo. El debate teológico ha ido más allá de las adquisiciones del documento conciliar que, a juicio de muchos, todavía mostraba los signos de la teología de la sustitución. También la eclesiología está intentando desarrollar el principio surgido en el Concilio –aun sin una profundización correlativa– del vínculo indisoluble entre la conciencia que la Iglesia tiene de sí y la relación con su raíz judía⁸. Los dos documentos emanados de la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración “Nostra Aetate”* (nº 4) de 1974 y *Acerca de una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica* de 1985, representan –aun con los límites puestos de relieve por alguno– el intento de recuperar una serie de requerimientos de la petición originaria de Isaac que el Concilio, por diversos motivos, no había podido desarrollar, para una corrección de la enseñanza cristiana sobre los judíos, incluida la revisión de algunos aspectos de la liturgia y de la devoción católica.

La cuestión, sin embargo, ha estado desde siempre condicionada por factores histórico-políticos. En el Concilio, la mayores resistencias a la aprobación de *Nostra Aetate* vinieron precisamente de los cristianos árabes y de los temores de la diplomacia vaticana de un deterioro de las relaciones con los países de la región de Oriente Próximo. A continuación, en cambio, el contexto político desempeñó un papel de signo opuesto. El establecimiento de relaciones diplomáticas entre Israel y la Santa Sede, con el acuerdo general de 1993, ha estimulado intensamente el diálogo, también en el plano más propiamente religioso. La Santa Sede ha intentado deslindar los campos (por ejemplo, subrayando las “relaciones religiosas” en la denominación de la comisión nombrada), pero es probable que las interferencias sean

⁸ Se trata de un punto que todavía está por profundizar, junto con la renovación global de toda la metodología teológica, según el parecer de P. Hünermann en “La teologia dopo la Nostra Aetate”, *Il Regno* 3 (2005) 72-77.

inevitables, por la particular condición del judaísmo actual. Nótese que la diplomacia de ambas partes (embajador de Israel en Roma y nuncio apostólico en Jerusalén) participa de derecho en los ámbitos de confrontación más propiamente religiosa, según una fórmula indudablemente original en el campo del diálogo entre las religiones.

La aportación de Juan Pablo II ha sido característica desde este punto de vista. En continuidad con el origen de la intuición conciliar puso de relieve y profundizó el sentido del vínculo entre la Iglesia y el pueblo judío. Desde el “¡Soy yo, José, vuestro hermano!” de Juan XXIII, hasta el llamamiento a los “hermanos mayores” durante la visita a la Sinagoga de Roma (1985) hay una continuidad *in crescendo* que culminó, no sólo desde el punto de vista simbólico, en la visita del año 2000 a Jerusalén. Hoy existen lugares de diálogo y de confrontación donde las diversas sensibilidades religiosas intentan ponerse de acuerdo para una actuación común. En el ámbito del comité de enlace católico-judío, cuyos 18 encuentros (1970-2004) constituyen ya un pequeño *corpus* de referencia, la confrontación se ha centrado en los temas ético-religiosos, pasando de una primera fase de clarificación recíproca sobre las relaciones pasadas a una segunda fase de compromiso común con respecto a los mayores problemas del mundo actual. En el mismo sentido se desarrolló la confrontación más reciente entre la delegación del rabinato de Israel y la comisión vaticana. Ciertamente no se puede hablar de diálogo teológico en el sentido de la tradición ecuménica. G. Wigoder ha escrito: “En lo tocante a los argumentos teológicos buscamos la comprensión, no el acuerdo”⁹. Temas como el valor de la vida o la familia son, sin embargo, el terreno para una meditación común de hombres religiosos, a partir de la propia tradición. Y la referencia a las raíces religiosas comunes encuentra su espacio adecuado en el seno de este diálogo, como demostró el desarrollo del tercer encuentro de la delegación del Rabinato con la comisión vaticana, sobre el tema de la *Importancia, para la sociedad contemporánea, de las enseñanzas fundamentales de las Sagradas Escrituras que compartimos, y la educación de las futuras generaciones según dichas enseñanzas*. No se trata sólo de una alianza de las religiones contra el enemigo del materialismo (como se había reclamado varias veces en el siglo pasado), sino también de un encuentro en las raíces de la propia fe.

La relación con el mundo judío –el “sacramento de la alteridad”, como ha sido definido¹⁰– todavía genera gran nerviosismo en las Igle-

⁹ En *Documentation Catholique*, 1988, p. 700.

¹⁰ A. Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Turín 2004, p. 55.

sias y las sociedades de Occidente, y desde este punto de vista es evidente que el proceso puesto en marcha por el Concilio está aún en vías de desarrollo. El retorno cíclico de la polémica sobre los silencios de Pío XII, el resurgimiento de formas de antisemitismo más o menos larvadas, la interferencia de posicionamientos del magisterio católico que a la opinión pública (y no sólo a la judía) le cuesta comprender en su sentido específico (manifiesto es el caso de *Dominus Jesus*), son sólo algunos de los elementos de crisis surgidos en estos últimos años.

Las grandes religiones

El tema del diálogo con las religiones entró en el Concilio de manera más bien casual. No es que faltase sensibilidad en ciertos sectores del catolicismo. En algunos de los *vota* episcopales y de las facultades de Teología enviados en vísperas del Concilio se había formulado la necesidad de un posicionamiento acerca de las relaciones con el islamismo o las religiones orientales. Pero la preocupación mayor de los obispos se centraba en las cuestiones internas al catolicismo. El diálogo no era una prioridad. La necesidad de salvar el documento, tan discutido, sobre los judíos, determinó después la introducción de esta temática en el Concilio. El "Si de Judaeis, cur non etiam de Mahumedanis?" del cardenal Cicognani pasó de ser el movimiento estratégico de un ex diplomático a convertirse en la ocasión de un giro, activando bien pronto las fuerzas vivas del catolicismo.

El diálogo con las religiones no tenía detrás una tradición de pioneros como el ecuménico. Dentro del panorama de las religiones no existía un homólogo del WCC protestante. También en el seno del movimiento ecuménico la atención a las religiones estaba a menudo dominada por el imperativo de la misión. No es casualidad que hasta los años setenta no se creara en el seno del WCC una sección para el diálogo con "people of living faiths and ideologies" ["personas de credos e ideologías vivos"]¹¹. Los grandes iniciadores del diálogo con el islam (L. Massignon, p. Gardet) o con las religiones orientales (J. Monchanin, H. Le Saux) eran más bien figuras aisladas, aun cuando influyentes a veces. El nacimiento mismo del secretariado para los no cristianos (1964), querido por Pablo VI siguiendo la guía de la visión de los círculos concéntricos elaborada en *Ecclesiam Suam*, pasó a

¹¹ J. H. Pranger, *Dialogue in Discussion. The WCC and the Challenge of Religious Plurality 1967-1979*, Utrecht-Leiden 1994.

sabiendas bastante desapercibido, hasta el punto de que fue definido por algunos observadores externos –tal vez un poco maliciosamente– como el “no secretariado para el diálogo con los no cristianos”. Por otra parte, el diálogo religioso es una realidad compleja. Los objetivos tampoco estaban muy claros, y el recorrido común no tenía –como en el caso del diálogo ecuménico– el objetivo de una plena unidad. En este campo, la diversidad de planteamientos y de categorías mengua la posibilidad misma de una comprensión real del otro. Además, a menudo faltan puntos de referencia institucionales a los cuales remitirse. El cardenal Pignedoli, que durante mucho tiempo ha estado al frente del secretariado para el diálogo, sintetizaba así el sentido del trabajo desarrollado: “Nos hemos limitado al servicio de la amistad para con nuestros hermanos no cristianos. Esta amistad es religiosa, está fundada sobre los valores espirituales eternos”. Los tiempos del diálogo entre las religiones son muy diversos de los plazos cortos del ecumenismo entre cristianos.

También en este campo era necesario además hacer las cuentas con la herencia del pasado. El catolicismo había concebido a menudo los otros mundos religiosos como competidores o bien como espacios abiertos a la cristianización. El cristianismo se había presentado a menudo ante esos mundos cubierto con el manto del colonialismo. La penetración en el mundo asiático había sido uno de los grandes desafíos de la historia del cristianismo, pero todavía en vísperas del Concilio el balance total era modesto, dejando aparte algunas notables excepciones de países con fuerte presencia católica. El Concilio inaugura la era del diálogo con la renovación de la misionología y la apertura de un diálogo también con las religiones no cristianas; pero era necesario definir de manera más precisa la relación con los otros y conciliar las exigencias opuestas de la misión evangelizadora y del respeto al patrimonio religioso ajeno. Ya *Nostra Aetate* había unido este doble aspecto, dejando abierta la pregunta: “La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es ‘el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas” (NA 2, lin. 20-27). En este punto –mucho más que en la condena del antisemitismo– se habían concentrado las críticas de los obispos tradicionalistas del *Coetus* en vísperas de la votación final de *Nostra Aetate*.

Este punto ha estado en el centro del debate teológico de estos cuarenta años, no exento de conflictos y aflicciones por las críticas opuestas de “relativismo” y de “absolutismo”. La teología, a partir de K. Rahner, ha dado respuestas diversas, a menudo contradictorias, situadas entre estos dos extremos. Hace veinte años, en esta misma revista, H. Küng proponía una vía alternativa entre las posiciones absolutistas-exclusivistas y las relativistas-inclusivistas, definiéndola como “posición ecuménica crítica”. Es una recuperación –en las formas, más que en el contenido– de la actitud originaria de los pioneros del movimiento ecuménico: “[...] permaneciendo fieles a la propia comunidad de fe, consiguieron modificarse a sí mismos y a los demás, y hasta, con el paso del tiempo, cambiar ambas comunidades eclesiales”¹². La elaboración del secretariado se expresó en el documento sobre “Diálogo y anuncio” de 1991 que –lejos de cerrar el debate– intentó no obstante ofrecer una vía media, manteniendo firme la unicidad de Cristo como mediador de salvación y la estima por los grandes fundadores de religiones¹³.

Más allá de las problemáticas teológicas –que a menudo han creado tensiones y aflicciones, como en el caso del llorado padre Dupuis–, el diálogo ha avanzado en el encuentro recíproco y compartiendo preocupaciones comunes, también bajo el impulso de Juan Pablo II. La intuición del encuentro de Asís de 1986 aunó el rechazo de toda forma de sincretismo –que muchos temían ante su anuncio– y el compromiso común por la paz, no en la forma del congreso ecuménico, sino en la más propiamente religiosa de la oración. Esta inserción del tema del diálogo en una perspectiva histórica, abierta a los dramas del mundo y de los pueblos, se ha revelado después sumamente clarividente, a la luz de las transformaciones políticas de las últimas décadas con el fin de la guerra fría y la perspectiva de un choque de civilizaciones que se ha agravado después del 11 de septiembre de 2001.

En el magisterio de Juan Pablo II, el diálogo entre las religiones no estuvo nunca separado de la atención a los pueblos y al papel de la

¹² H. Küng, “Por una teología ecuménica de las religiones. Tesis de clarificación”, *Concilium* 203 (1986) 145-153.

¹³ Un cuadro del debate en años más recientes, unido a la propuesta de un “kairological approach” [“planteamiento kairológico”] como superación de las posiciones exclusivistas, inclusivistas y paralelistas, en A. Houtepen, “Truth enlightening all People. Christianity and Religious Pluralism after Vatican II”, en M. Lamberigts y L. Kenis (eds), *Vatican II and its Legacy*, Lovaina 2002, pp. 207-232.

religión en los conflictos abiertos en diversas partes del mundo. ¿Se puede decir que *Nostra Aetate* es vista a la luz de *Gaudium et Spes*? En varias ocasiones el papa mismo citó el texto de GS 22 dedicado a la acción del Espíritu Santo en la vida de los seres humanos¹⁴. Buena parte de su compromiso en favor del diálogo se manifestó en el curso de los viajes apostólicos en contacto directo con las situaciones locales. “En un mundo que desea la unidad y la paz y que sin embargo conoce mil tensiones y conflictos, ¿no deberían los creyentes favorecer la amistad y la unión entre los hombres y los pueblos que forman sobre la tierra una sola comunidad?”, decía a los jóvenes musulmanes en Casablanca en 1985. También el compromiso de Juan Pablo II en contra de los conflictos internacionales más recientes es en buena parte la síntesis de dos exigencias originarias: por una parte, el valor de la paz; pero, por otra, la necesidad de mantener abierto el diálogo con el mundo musulmán.

El Concilio: vivir bajo la mirada del otro

La dimensión de la alteridad permanece –y probablemente se hace más compleja– en la experiencia religiosa del catolicismo de Benedicto XVI. Si las diferencias internas en las Iglesias históricas de Oriente y de Occidente van disminuyendo, aparecen nuevos temas que reclaman de las Iglesias una atención no ocasional. La capacidad del catolicismo de hacer síntesis entre universalidad y particularidad, entre absolutidad de los principios y apertura a la diversidad, se ve puesta a prueba. Éste es el verdadero desafío de la recepción del concilio Vaticano II que prosigue en una Iglesia ya casi huérfana de los protagonistas de aquel acontecimiento pero cada vez más modelada según las directrices pastorales por él definidas. El nuevo papa lleva sobre sus espaldas la herencia de su predecesor y, evidentemente, no podrá limitarse a una repetición de gestos y de comportamientos. La ambivalencia del momento actual estriba en las posibilidades de materializar la situación dialógica que las iniciativas personales de Juan Pablo II han planteado. ¿Sabrán las Iglesias superar el punto muerto del diálogo teológico-institucional? Hoy se vuelve de buena gana a la reflexión sobre el ecumenismo espiritual, y no es casualidad que –en el año de la Eucaristía– el nuevo papa haya lanzado un claro

¹⁴ “Cristo murió por todos (cf. Rom 8,23), y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” (GS 22).

llamamiento a las Iglesias de Oriente a iniciar un camino hacia la comunión eucarística.

Unos cristianos más unidos pueden resituarse en una perspectiva adecuada con respecto a la matriz judía, según la perspectiva sugerida por Barth en los años del posconcilio. Sólo un paciente trabajo de construcción de la unidad entre cristianos llevará a que éstos se confronten con Israel, es decir con la cuestión “fundamental” del ecumenismo. Situados dentro de esta perspectiva, tal vez puedan caer tanto las pretensiones de hegemonía de las distintas Iglesias, como los maximalismos de carácter político que, en el delicado entramado de factores religiosos y políticos que desde siempre caracteriza el asunto, se han manifestado ampliamente a propósito de la cuestión de Oriente Próximo. Pero ésta es también la clave para una nueva propuesta de diálogo entre las religiones menos fragmentado, no desgarrado ya entre la dimensión mediática del “gran acontecimiento” y la necesidad de concreción. Unos cristianos más unidos pueden sin duda dialogar con más autenticidad ante el mundo de las religiones.

Hoy existe acuerdo sobre el valor estratégico de este desafío. La importancia del empeño no esconde, sin embargo, las dificultades ni la falta de visiones compartidas entre los cristianos mismos. Así lo ha afirmado recientemente uno de los presidentes del WCC, Aram I: “Le dialogue [interreligieuse] demeure la dimension la plus complexe et la plus controversée du mouvement oecuménique” [“El diálogo (interreligioso) sigue siendo la dimensión más compleja y más controvertida del movimiento ecuménico”] ¹⁵. En algunos ambientes cristianos no sólo existe la tendencia a considerar el diálogo como el ámbito de un nuevo “ecumenismo en sentido amplio”, destinado a reemplazar el ecumenismo histórico; existen también visiones teológicas diversas y diferentes modos del concebir el diálogo: por una parte, los partidarios de un planteamiento específicamente “religioso”; por otra, los defensores de una colaboración práctica en las grandes cuestiones socio-políticas del mundo actual. También en Ginebra, finalmente, se deja sentir una tensión persistente entre la necesidad de pasar a una dimensión más comunitaria del diálogo, no reservado ya a los expertos, y la de una mayor coordinación entre las iniciativas de las distintas Iglesias, a menudo dispares y contradictorias ¹⁶.

¹⁵ Informe de Aram I al Comité central del WCC, Antelias agosto de 2003.

¹⁶ Reflejo de este carácter problemático es la conferencia internacional “Un moment critique pour le dialogue interreligieuse”, programada para el 7-9 de junio de 2005 en Ginebra, con la participación de una delegación del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso.

El mundo de este inicio del siglo XXI está en ciertos aspectos muy lejos de aquel de los años sesenta en los que se iniciaba el Concilio. No es inútil, sin embargo, volver al espíritu y a las exigencias de aquel momento. Así describía Congar, en vísperas del Concilio, la tarea de los Padres conciliares: “Será necesario que todos aquellos que trabajen por el Concilio y en el Concilio tengan la voluntad de cumplir su tarea como si estuviesen moralmente bajo la mirada de los “Otros”. Entonces sí podrá el Concilio ser un momento de nuevo y efectivo acercamiento”¹⁷. El deseo del teólogo francés –ampliamente realizado durante la experiencia conciliar– sigue en pie como tarea para el momento actual: vivir conscientes de la “mirada” de los otros (que ahora no son prioritariamente los hermanos de otra confesión), no recurriendo al juicio, sino a la comprensión y al amor cristiano.

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁷ “Le Concile, l’Église...”, art. cit., p. 89.