

CAURIENSIA, Vol. X (2015) 199-219, ISSN: 1886-4945

DOI: <http://dx.medra.org/10.17398/1886-4945.10.199>

## ECUMENISMO Y CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ<sup>1</sup>

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES  
*Universidad de San Buenaventura*

### RESUMEN

El movimiento ecuménico ha sido objeto de reflexión teológica desde su nacimiento debido a la directa relación que tiene con la vivencia de la fe cristiana y los presupuestos eclesiológicos que conllevan las actitudes ante la diferencia, así como ante la anhelada unidad cristiana. En este marco, se presentará la relación entre el ecumenismo y la capacidad que tiene para construir la paz. Para ello, en primer lugar, se recordarán las divisiones que se han producido dentro del cristianismo. En segundo lugar, se dará cuenta del movimiento ecuménico y el potencial de unidad, teniendo como correlato el macroecumenismo. En este escenario se retoman afirmaciones eclesiológicas, en cuanto se cuestionan las notas esenciales de la Iglesia y se hace especial énfasis en la unidad. Y, en tercer lugar, se plantean algunos caminos de relación del ecumenismo con la paz.

*Palabras clave:* Ecumenismo, Macroecumenismo, Unidad, Violencia, Paz.

1 Este texto es resultado parcial del proyecto de investigación “Educación y religión: Violencia y paz, fase 2” durante el 2015, del grupo de investigación Devenir, de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura Bogotá (Colombia), en convenio con la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), y bajo la dirección del Observatorio para la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe (ODREC). En este proyecto participan la Universidad Ramón Llull de España, la Universidad Técnica Particular de Loja Ecuador, la Universidad Católica de Pereira, la Universidad Católica de Manizales, la Universidad Católica de Oriente y la Universidad Mariana de Pasto, estas últimas de Colombia.

## ABSTRACT

The ecumenical movement has been the subject of theological reflection from birth due to the direct relationship with the experience of Christian faith and ecclesiological assumptions that involve attitudes towards difference, and longed to Christian unity. In this context, the relationship between ecumenism and the capacity will be presented to build peace. To do this, first, the divisions that have occurred within Christianity will remember. In second place, will notice the ecumenical movement and the potential of unity, taking as a correlate the macroecumenism. In this scenario ecclesiological statements are taken up, as the essential notes of the Church are questioned, and special emphasis is placed on the unity. And thirdly, some roads ecumenical relationship violence and peace arise.

*Keywords:* Ecumenism, Macroecumenism, Unity, Violence, Peace

## I. LAS DIVISIONES DEL CRISTIANISMO

El Concilio Vaticano II hizo énfasis en identificar la Iglesia en orden a la Trinidad, ya que surge de la voluntad creadora del Padre, se desarrolla en la misión y obra del Hijo, y se santifica gracias el Espíritu. Además, la Trinidad es modelo de unidad en la diversidad que indica la identidad eclesial, tanto en el reconocimiento de que es un misterio, como en su quehacer en la construcción del Reino<sup>2</sup>. Pero el misterio se encarna o se hace visible en la historia que construyen hombres y mujeres, por lo que el ideal del Reino está provisto de la contingencia humana y, en esta medida, la unidad deseada no ha sido la constante.

Ciertamente el ideal evangélico (Jn 17, 20-21) mueve a los creyentes en Cristo para que sean uno, para que constituyan una comunidad en donde respondan al llamado de Dios como hermanos a ejemplo de la primera comunidad cristiana (Hch 2, 42-47; 4, 32-35). No obstante, en el crecimiento de las primeras comunidades cristianas ya se dan múltiples divisiones, no solo porque el cristianismo fue inicialmente considerado por la sociedad de la época como una facción del judaísmo, sino por las distintas maneras de conformar las comunidades, en la forma como asumían la misión (solo a judíos o también a gentiles), en la distancia que provocaron las persecuciones o en las diferencias culturales que van a marcar los primeros patriarcados y, posteriormente, en las herejías identificadas en los pronunciamientos oficiales de los primeros concilios ecuménicos de la Iglesia.

2 Cf. "Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Sobre la Divina Revelación", en *Concilio Vaticano II*, Bogotá, San Pablo, 1995, n. 2-5. Cf. E. BUENO, "Trinidad y Pascua en la teología de H. U. von Balthasar y J. Moltmann", en *Franciscanum*, 164 (2015), 127-170.

Así, esta Iglesia o comunidad de creyentes reunidos en torno al *kerygma* de Cristo, a lo largo de la historia ha sufrido una larga serie de rupturas. Pero tal vez las dos principales o las más reconocidas por su trascendencia son la división entre oriente y occidente del siglo XI, así como la división desde la llamada “Reforma protestante” del siglo XVI. Aunque luego de la reforma protestante se siguen presentando divisiones constantes en el cristianismo, dando lugar a una gran cantidad de iglesias, congregaciones y comunidades cristianas, que cada vez parecieran más diversas.

Entre las causas, “la política, la geografía, la cultura, las comunicaciones, además de la espiritualidad y la teología, son elementos que confluyen, cada uno con su peso específico, en ese hecho incuestionable de la división cristiana”<sup>3</sup>. También se pudiera argumentar que en una perspectiva más amplia hay causas teológicas y no teológicas, pero en última instancia se pueden realizar distintas matizaciones de las divisiones dadas al interior de la humana cristiandad, en contra de la unidad anhelada y ejemplificada en la misma relación de la Trinidad.

Así, por ejemplo, la división entre Roma y Constantinopla (Oriente y Occidente) se debe a múltiples factores que reflejan la complejidad del contexto. Desde el ámbito político se cuenta el traslado de la sede imperial de Roma a Bizancio, en donde se evidencian tensiones y rivalidades entre los patriarcados iniciales del cristianismo, pero también se debe recordar que la división se agudiza debido a que Roma es invadida por pueblos bárbaros y al crecimiento de los pueblos musulmanes. Desde el ámbito cultural y geográfico, se cuentan infinidad de diferencias dadas a partir de los dos distintos idiomas (griego-latín) propios de las dos regiones apartadas, pero también una serie de interpretaciones doctrinales, costumbres y decisiones que profundizaron las diferencias. Y del ámbito eclesiástico y doctrinal es claro que a pesar de creer ambas partes en una Iglesia indivisa, optaron por una organización eclesial diversa en donde Bizancio quería mayor autonomía y Roma exigía el primado por su origen apostólico y no por la relación con el imperio<sup>4</sup>.

A estas diferencias doctrinales se añade la diversa concepción eclesiológica, en donde los orientales de Constantinopla hacían énfasis en las realidades divinas, pues dejaban los asuntos sociológicos y jurídicos en manos del emperador, posición contraria a la tradición romana. Y tal vez la discusión teológica más reconocida es la del *filioque*, de la profesión de fe según la cual el Espíritu Santo procede del Padre (bizantinos) o tanto del Padre como del Hijo (latinos). El problema es que la discusión sobre el desarrollo de las reflexiones teológicas

3 J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Estella, Verbo Divino, 1999, 81.

4 Cf. *Ib.*, 81-83.

se agrava debido a problemas políticos internos, a la excomunión que la Iglesia católica hace del Patriarca de Constantinopla, así como la respuesta de Oriente en proporciones semejantes. Y es este contexto el que va a agudizar las diferencias que ya existían sobre el primado romano<sup>5</sup>.

De igual manera, la división producida por la reforma protestante obedece a una compleja serie de factores. Uno de ellos es el eclesial, de manera aún más específica, al abuso de poder cometido por una porción del clero y la creciente desconfianza ante la autoridad del papa, que se reflejaba en un ambiente de decadencia. Desde el ámbito político y nacionalista, es muy clara la injerencia de los príncipes de Alemania que fueron beneficiados con la independencia territorial gestada desde la reforma eclesial. De igual manera el ímpetu de la reforma ideada por Lutero está marcado por la cultura o el espíritu nacionalista alemán. De forma paralela este sentimiento nacionalista es el que reina en la división de la iglesia Anglicana en Inglaterra y en otras divisiones que le siguieron. Ahora bien, también hay un factor económico que motiva la reforma, ya que hay un cambio de perspectiva que deja atrás el modelo medieval y se abre a una nueva economía, en muchas ocasiones promovida por iglesias protestantes y perseguida por la iglesia católica. Y, definitivamente, la división del cristianismo desde la reforma protestante tiene un alto componente religioso y teológico, desde la necesidad espiritual de entrar en contacto con Dios, cuestionando la autoridad del sacerdocio ministerial y hasta de ciertas devociones populares para atender a su necesidad de una espiritualidad más autónoma<sup>6</sup>.

Desde esta perspectiva y en un análisis a través de la historia, para Juan Bosch las divisiones se mantienen al interior del cristianismo debido a tres factores. El primero es la *polémica*, que le gana terreno al diálogo, la concordia o la armonía en las comunidades de fe cristianas, pues se vale de un ejercicio discursivo, llevado a cabo por teólogos o jerarcas con el único fin de vencer o convencer a la contraparte, que debe estar equivocada, sin importar las artimañas demagógicas, agresivas y hasta incoherentes a las que deba recurrir, en una actitud poco crítica, autocrítica ni caritativa<sup>7</sup>.

El segundo es la *costumbre* a vivir separados, a considerar como “normal” o “común” la división de la única Iglesia de Cristo en una gran cantidad de comunidades distanciadas entre sí, habituadas a permanecer alejadas y ahondando las diferencias a partir de la ignorancia, la indiferencia o el desconocimiento de las demás iglesias. Sobre este punto Bosch afirma: “El desconocimiento mutuo, la incomunicación, el vivir de espaldas no reflejan simplemente una situación

5 Cf. *ib.*, 84-86.

6 Cf. *ib.*, 86-91.

7 Cf. *ib.*, 91-96.

de estricta neutralidad, son más bien factores que inciden en el estado progresivo de deterioro que genera mayor distanciamiento”<sup>8</sup>. Esto se debe a que cada iglesia profundiza en la teoría y la praxis cristiana, pero si los presupuestos son diversos los resultados también lo serán y la comunión puede ser más difícil.

Y el tercero es el *eurocentrismo*, pues sin negar la clara relación entre la cultura occidental y el cristianismo, esta perspectiva impone los criterios culturales e históricos de un sector de la humanidad, negando las demás historias y contextos que responden al cristianismo con particularidades enriquecedoras. Este problema se profundiza debido a que la evangelización del llamado Tercer mundo, en respuesta a la vocación misionera del cristianismo, ha trasladado los problemas de la división cristiana europea, reflejando una experiencia religiosa ya dividida en los procesos evangelizadores o misioneros<sup>9</sup>.

Teniendo en cuenta este panorama de división, prejuicio y desconocimiento se lanza sobre el cristianismo una fuerte crítica para que dé cuenta del ideal de unidad predicado, de la capacidad de reconciliación y comunión que debiera guiar cada una de sus decisiones institucionales, así como las actitudes diarias de quienes interactúan con creyentes de otras iglesias. El problema que aquí se quiere evidenciar y sobre el cual se hará énfasis es que los cristianos, en el afán de su propia experiencia religiosa y eclesial han sido motivo de “escándalo”, de caída, para la humanidad y, desde esta perspectiva, también se constituyen en fuente de violencia religiosa. Si bien aquí no se describirán con detalle las innumerables ocasiones de encuentros violentos, las guerras y toda suerte de actitudes agresivas que se generaron teniendo como fuente la división de las iglesias cristianas, se quiere resaltar la necesidad de encontrar el camino de la unidad y de la paz.

Desde esta perspectiva el Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II llama la atención sobre el problema que se genera con la división del cristianismo, que a su vez sería el reflejo de un Cristo dividido. “División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo”<sup>10</sup>. Por supuesto que no se trata del “escándalo” del crucificado según el argumento de Pablo en la primera carta a los Corintios (1Co 22). El escándalo en el sentido que aquí se quiere mostrar implicaría que los cristianos sintieran vergüenza de la división, que no refleja el amor de Dios, así como los problemas sociales que esto ha comportado y que, por el contrario, fuera evidente el propósito de alcanzar la comunión eclesial aun contando con

8 *Ib.*, 96-97.

9 *Cf. ib.*, 98-99.

10 “*Unitatis Redintegratio*. Sobre el ecumenismo”, en *Concilio Vaticano II*, o. c. n. 1.

las diferencias. Desde la perspectiva de Ives Congar se trata de un escándalo, porque hay un solo Dios, un solo Salvador, pero se vive de manera separada<sup>11</sup> y para hacerle frente sería necesario asumir la actitud *kenótica* que llevó a Cristo a dar la vida por los demás, a darse plenamente al otro sin medidas, de tal manera que desde la interioridad de la fe ninguna iglesia tome actitudes de superioridad y arrogancia.

## II. PERSPECTIVAS DESDE EL ECUMENISMO Y LA UNIDAD

A pesar de las claras diferencias que hay entre los creyentes en Cristo, tanto en la forma de sentirse y concebirse como cristianos, en las historias particulares o contextuales, así como el modo concreto de seguir este camino, hay iniciativas y proyectos que siguen creyendo en la unidad. Aquí aparecen en escena el ecumenismo y el movimiento que ha generado al interior de las iglesias y en las relaciones que ha facilitado, aunque también surgen cuestionamientos profundos que hacen repensar la identidad cristiana y eclesial, al igual que la unidad que se busca.

### 1. ECUMENISMO Y MACROECUMENISMO

El “Movimiento ecuménico”, que responde a la intencionalidad de la unidad de los cristianos, ha sido asumido oficialmente por la iglesia Católica desde el Concilio Vaticano II como “el conjunto de actividades y de empresas que, conforme a las distintas necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los tiempos, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos”<sup>12</sup>. Sin embargo, conviene recordar que este movimiento surgió al final de la primera década del siglo XX, mediante dos corrientes que lo dinamizaban. Por un lado se contaba con el *Life and Work* con un claro énfasis práctico, de transformación efectiva, mientras que por otro lado se encontraba el movimiento *Faith and Order* que tenía un opción tendiente a solucionar las diferencias teológicas, eclesiales y de principio. Estos dos movimientos dieron lugar al “Consejo Ecuménico de Iglesias” hacia 1948, como organismo que fusionaba estos intereses aparentemente diversos, en donde se brindaban las herramientas que harían posible el acercamiento entre quienes están divididos con el fin de lograr la unidad<sup>13</sup>.

Lo paradójico es que la Iglesia católica no es miembro oficial de este Consejo, pues considera en primer lugar que la unidad pretendida no está por

11 Cf. I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, Barcelona, Estela, 1965, 30.

12 “*Unitatis Redintegratio*. Sobre el ecumenismo”, o. c. n. 4.

13 Cf. I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 31-32.

hacerse, ya está hecha y solo tiene que ser reconocida. Y, en segundo lugar, no ve con buenos ojos la participación plena debido a motivos pastorales, por considerar que el Consejo aún tiene mucho por definir, teme que los fieles crean que la Iglesia católica estaría dispuesta a hacer concesiones en materia teórica y práctica, y también teme que la participación refleje indiferentismo dogmático. Con todo siempre ha estado atenta a las reuniones del Consejo, de manera no oficial muchos católicos establecen contacto permanente, asisten a otro tipo de encuentros y los papas católicos les han dirigido mensajes permanentemente<sup>14</sup>. Esta realidad puede ser leída como una contradicción que se profundiza incluso con lo que Congar identifica como una antinomia propia del ecumenismo:

“Hay que cambiar, y no se puede cambiar. Hay que cambiar porque si no cambiamos nada, nada conseguiremos y estaremos en la misma situación dentro de dos mil años, si aún quedan cristianos en el mundo, mirándonos desde lejos como gatos que se vigilan y se enseñan las uñas, y aun así, no se puede pedir a ninguno de nosotros que renuncie a lo que tiene por verdadero en su Iglesia”<sup>15</sup>.

La solución que propone el mismo Congar consiste en el “desarrollo” entendido a través de la conjunción de una serie de valores que coincidirían en la capacidad para transformarse. Por esto, en primer lugar, enfatiza que el desarrollo-evolución, tanto ajena como propia, da la posibilidad de explicarse con mayor profundidad hasta el punto de restablecer la comunión. En segundo lugar, resalta el diálogo como antónimo del monólogo (no escucha al otro) y la confusión (anarquía, sin posición segura), pero también como el camino del conocimiento mutuo y de la vida fraterna. En tercer lugar, considera necesario el retorno a las fuentes, pues la fidelidad se da si las posiciones actuales de la Iglesia se confrontan con dichas fuentes. Y, finalmente, insiste en que el ecumenismo solo se da en un ambiente religioso, de rodillas, en actitud de oración<sup>16</sup>.

De otra parte, en el ejercicio de sistematización del ecumenismo que llevó a cabo Juan Bosch, se identifican cuatro grandes caminos a través de los cuales se desarrolla el ecumenismo. El primero es el “ecumenismo institucional”, pues aunque el impulso ecuménico proviene de líderes y personas interesadas en la

14 Cf. *ib.*, 33-35. En cuanto a los pronunciamientos oficiales de los papas, se toman los del papa Benedicto XVI (emérito) y del actual: Cf. “Discurso del santo Padre Benedicto XVI a una delegación del consejo mundial de iglesias”, Jueves 16 de junio de 2005, disponible en [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050616\\_world-council-churches.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050616_world-council-churches.html) y “Mensaje del Papa Francisco al cardenal Kurt Koch por la X asamblea general del consejo ecuménico de iglesias, Busan, Corea del Sur, 30 de octubre – 8 de noviembre de 2013”, disponible en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco\\_20131004\\_world-council-churches.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131004_world-council-churches.html).

15 Cf. I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 37.

16 Cf. *ib.*, 37-41.

unidad, es importante que se plasme por medio de una estructura que hace “oficial” una actitud, un pensamiento o un proyecto concreto, ya sea una organización intraeclesial o intereclesial. Este tipo de ecumenismo se debe cuidar de la burocracia y demás falencias anejas a la organización, pero se debe mantener como expresión eclesial, además porque desde aquí se favorece el ecumenismo doctrinal, el que se realiza desde los argumentos teológicos y pronunciamientos oficiales<sup>17</sup>.

El segundo es el “ecumenismo espiritual”, que considera esta dimensión humana como esencial, en una actitud de entrega a Dios y confianza en su Espíritu. De forma específica se despliega a través de expresiones litúrgicas oficiales, así como de la oración compartida por distintas tradiciones eclesiales en el común deseo de unidad, aunque se considera que ya hay una unidad efectiva y es la misma espiritualidad cristiana que da vida a cada iglesia<sup>18</sup>.

El tercero es el “ecumenismo local” o también conocido como ecumenismo de base, a través del cual se busca la unidad más allá de la jerarquía eclesiástica, el clero y los teólogos, para prestar especial atención y dar la validez necesaria a los esfuerzos realizados por los laicos, ya sea como parte de una expresión institucional o no, formal o informal. En este tipo de ecumenismo se retoma una amplia concepción de Iglesia, en cuanto es tarea fundamental de todos los creyentes en Cristo construir la unidad<sup>19</sup>.

El cuarto es el “ecumenismo secular” que pretende dar cabida a la creatividad que busca la unidad, más allá de la tradicional prudencia institucional. Su proceder sigue firmemente la inducción, ya que hace énfasis en la historia concreta, en la transformación histórica de la realidad actual y resalta la encarnación. Se considera una decisión fundamental, hasta el punto de presentar con vehemencia su objetivo como unidad de la humanidad, unidad secular, más que unidad de iglesias, para dar lugar a preocupaciones de acción social, de justicia, ecología, liberación y paz<sup>20</sup>.

A estas formas de hacer ecumenismo se debe anexar una lectura y un contexto aún más amplio, propuesto en la década de los noventa del siglo XX por Pedro Casaldáliga y José María Vigil, conocida con el nombre de “Macroecumenismo” o “ecumenismo integral”, a partir del cual se quiere ir más allá del ecumenismo, de la intencionalidad de unión entre las distintas iglesias cristianas. Estos teólogos fundamentan su propuesta afirmando que Dios es

17 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, o. c., 17-18.

18 Cf. *ib.*, 18-19. Cf. W. KASPER, *Ecumenismo espiritual: Una guía práctica*. Estella: Verbo Divino, 2007.

19 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, o. c., 19-20.

20 Cf. *ib.*, 20-22.

ecuménico, pues quiere que todos se salven, no excluye a nadie de la salvación, no se circunscribe a una sola cultura y no absolutiza ninguna mediación. Por esto, recuerdan el concepto de “misterio de Dios”, pues no hay fórmulas capaces de abarcarlo en su plenitud, de describir su profundidad o grandeza. Desde esta perspectiva también insisten en que la misión del cristiano es “substancialmente” la misma misión que tiene todo ser humano, en cuanto viven una serie de valores que coinciden con los propuestos por el “reino” de la tradición cristiana<sup>21</sup>.

Asimismo, conviene afirmar que el macroecumenismo es una propuesta que nace en Latinoamérica, de la teología de la liberación y su espiritualidad contextual. Para José María Vigil se trata de una teología de las religiones de Latinoamérica<sup>22</sup>, de tal modo que no se detiene en el diálogo entre las iglesias cristianas (que siguen siendo mayoría en este continente), sino que se abren a un imperativo diálogo con las religiones indígenas, afroamericanas y con los no creyentes, es decir, con todos los actores de la cultura religiosa del continente, sin exclusión de ningún tipo, ya que consideran la espiritualidad un dispositivo común a la humanidad entera, que se vive en la vida diaria. De este modo el macroecumenismo no aplicaría solamente para Latinoamérica, sino para el mundo entero, al igual que toda teología debe liberar.

Aunque no se trata de una negación directa de la tradicional diferenciación entre “Ecumenismo” (diálogo entre iglesias cristianas) y “Diálogo interreligioso” (entre distintas religiones)<sup>23</sup>, sí hay un cuestionamiento de la forma tradicional europea de concebir el ecumenismo de manera tan estructurada y con reglas tan fijas que en la búsqueda de un fin concreto, como es la unidad de los cristianos, se puede llegar a olvidar o desestimar un fin más amplio: la unidad de la humanidad entera. Por tanto, todo ecumenismo debe conducir a un diálogo más abarcante, en otros niveles, dimensiones y desde todos los contextos posibles.

Finalmente, conviene resaltar que el macroecumenismo distingue entre el conocimiento de la salvación y la salvación misma, teniendo en mayor estima la segunda, pues se acepta en todas las culturas y por diversos caminos. Pero de manera particular se insiste en que estos caminos de salvación tienen como

21 P. CASALDÁLIGA – J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, consultada en febrero 20, 2013, <http://servicioskoionia.org/Casaldaliga/libros/index.html>. Estas mismas ideas se pueden encontrar en J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Cursos sistemático del teología popular*, Quito, Abya-Yala, 2005.

22 Cf. J. M. VIGIL, “Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones”, en J. M. VIGIL – L. E. TOMITA – MARCELO BARROS (orgs), *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Quito, Abya-Yala, 2004.

23 Para profundizar en el diálogo interreligioso y en la teología del pluralismo religioso Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000; P. KNITER, *Introducción a las teologías de las religiones*, Estella, Verbo Divino, 2007; J. L. BONILLA, “Teología del Pluralismo Religioso: paradigma y frontera”, en *Franciscanum*, 156 (2011), 75-104.

denominador común “la práctica de la moral del amor y de la justicia”<sup>24</sup>, y por esta razón la salvación sería un ámbito más amplio en comparación con las identidades eclesiales, en cuanto estas últimas son realmente la Iglesia de Jesucristo en la medida en que encarnan la salvación en actitudes de liberación, de justicia y de paz, de lo que la tradición cristiana reconoce como el Reino<sup>25</sup>.

## 2. NOTAS ESENCIALES DESDE LA PERSPECTIVA ECUMÉNICA

Desde la perspectiva teológica o, mejor aún, desde la teología de la Iglesia católica, la división eclesial afecta la propia identidad del “ser Iglesia” y, por consiguiente, afecta la manera como se conciben las denominadas “notas esenciales”. De este modo se hace imposible negar que todo intento de contrarrestar la división es también un intento por dar respuesta a la concepción de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, como notas esenciales de la identidad eclesial.

Por su parte el teólogo Christian Duquoc prefiere hablar de “signos de reconocimiento” para referirse a las ya mencionadas cuatro notas esenciales de la Iglesia. Estas no corresponden a una descripción real de la iglesia, es decir, las notas esenciales no describen la totalidad del ser de la Iglesia, pues sería fácilmente verificable el incumplimiento de cada una de ellas en las iglesias tomadas en su ámbito práctico o histórico<sup>26</sup>. Por ello, sin negar la dimensión escatológica que jalona la existencia de la Iglesia, prefiere interpretar las notas como en una función reguladora e imperativa:

“Son imperativos inmanentes que invitan a superar la ruptura que no tiene motivo alguno en la lógica de los elementos estructurales, a superar la mediocridad que no tiene justificación alguna en el evangelio anunciado, a salir de un aislamiento que no tiene base alguna en el mensaje proclamado. En resumen, son elementos estructurales de la Iglesia –palabra, sacramentos, ministerios, pueblo– que convienen para hacer de cualidades estructurales inmanentes, realizadas de modo fragmentario, el imperativo de una práctica real de conversión colectiva”<sup>27</sup>.

24 J. M. VIGIL, “Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones”, *o. c.*, 78.

25 Cf. *ib.*, 80.

26 “La Iglesia no es una, aunque haya iglesias con elementos de unidad, pero sin comunión efectiva entre ellas; La Iglesia no es santa, puesto que su historia está marcada por sus pecados; no es universal, puesto que no hay comunión entre los que se remiten a Cristo. En cuanto a la apostolicidad (...) no parece serio querer basar la validez de la apostolicidad únicamente en la sucesión material”. C. DUQUOC, *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica*, Madrid, Cristiandad, 1986, 108.

27 *Ib.*, 109.

Esta lectura crítica del ser eclesial lleva a interpretar las notas esenciales desde la función ecuménica que deberían cumplirse de manera sistemática. Por esto, más allá de las dinámicas de exclusión motivadas por los movimientos sociales y culturales que perviven en distintos contextos, la universalidad de la Iglesia solamente se entiende como fruto de la comunión, en una apertura visible entre las iglesias locales, que va más allá de las diferencias en la forma como se entienden a sí mismas y a las demás, pues esta diferenciación o pluralidad teológica eclesial no debería llevar directamente a interrumpir la comunión, tal como sigue sucediendo en la actualidad, sino que debe ser un llamado a construir la comunión a través de dispositivos simbólicos que reflejen menos violencia y mayor fraternidad<sup>28</sup>.

La comunión no se logrará si cada iglesia “se apropia la verdad del evangelio, pensando que toda otra iglesia la traiciona”<sup>29</sup>, si prevalecen actitudes de exclusión y de sanción de la diferencia, si se entiende la pluralidad como “oposición” o separación activa entre iglesias, si el evangelio y el Espíritu son utilizados como fuerza de división y, por tanto, se sacraliza y justifica erróneamente la violencia de la separación. Por lo contrario, se requiere una concepción de pluralidad de manera asertiva, capaz de mover a cada iglesia a reconocer su verdad limitada y las falencias propias, a no concebirse a sí misma como la única que merece el nombre de Iglesia en contraposición directa con las demás, a ir más allá de la simple concepción de Iglesia como institución, pensada para dirigir un grupo de creyentes, pero también a concebir la unidad como algo que está por construir<sup>30</sup>.

Esta perspectiva cuestiona la visión de Iglesia como “sociedad perfecta”, mucho más fuerte en la época anterior al Concilio Vaticano II, especialmente en la interpretación de esta figura mediante la identificación directa con el ideal estructural-legislativo, inamovible e incuestionable de Iglesia, que a su vez asumiría el *ecumenismo* como el directo “retorno” de quienes se alejaron de los orígenes o de la fuente inicial, en una actitud táctica de “acción moral, diplomática y política”<sup>31</sup> que tendría como fin eliminar obstáculos. Así la iglesia Católica tendría la opción de sustituir “la violencia armada de los siglos XVI y XVII por la violencia de la diplomacia. O bien la iglesia Católica se considera imperfecta incluso en su estructura y reconoce que una política en orden a la unidad implica transformaciones sustanciales para todas las partes eclesiales”<sup>32</sup>.

28 Cf. *ib.*, 109-110.

29 *Ib.*, 111.

30 Cf. *ib.*, 112-113.

31 *Ib.*, 113.

32 *Ib.*, 114.

Si la Iglesia asume la segunda opción pensará la unidad como creación y no como retorno al origen institucionalizado, pero también exigirá apertura al diálogo y declinar ante las seguridades o prerrogativas ganadas durante bastantes siglos. Solo así se entenderá la pluralidad como condición empírica de comunión, solo así, por vía ecuménica, la apropiación privada deja de ser una constante eclesial, pues la unidad organizativa no alcanza los frutos que sí se cosechan con la unidad que se sustenta en la comunión de iglesias plurales<sup>33</sup>.

### 3. REPENSANDO LA UNIDAD

Sin desconocer el conjunto de las notas esenciales, aquí se hará énfasis solamente en la unidad, como aquella nota que dispone el escenario para dar el paso de manera más fluida hacia la unidad propuesta por el ecumenismo. Según esta intencionalidad conviene recordar que la jerarquía católica es consciente, según los distintos documentos emanados de manera oficial, de la división entre las iglesias e incluso de las divisiones que se dan al interior de la misma Iglesia católica, pero también es claro que ha hecho una opción por trabajar con el fin de alcanzar la unidad<sup>34</sup>.

Teniendo en cuenta este panorama Christian Duquoc afirma que la unidad es una figura ambigua, ya se trate de la unidad originaria o la instituida. De la originaria, porque la unidad sigue siendo deseada, considerada como la utopía hacia la que deben tender todas las iglesias, pero si la misma Trinidad es unidad en la diferencia, no se puede pensar en una unidad absoluta, sin reconocer el valor de la diferencia en la capacidad de vivir la comunión. Y en cuanto a la unidad instituida, también se afirma la ambigüedad debido a que la ley y la institución encausan las pasiones y los conflictos humanos con el fin de lograr la unidad, pero realmente no es posible instituir la unidad por vía de la legalidad<sup>35</sup>.

33 Cf. *ib.*, 114-115.

34 El documento esencial, luego de la Unitatis redintegratio es el de Juan Pablo II, “carta encíclica ut unum sint. Sobre el empeño ecuménico”, consultada en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html). Sin embargo, el papa Francisco I también menciona la urgencia del ecumenismo en el marco más amplio de la evangelización, Cf. Francisco I, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual”, consultada en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Sobre este último documento vale la pena mencionar la reflexión que hace Sergio Silva, en cuanto presenta todo un desafío a los teólogos, en un proceso de conversión y respondiendo al contexto. Cf. S. SILVA, “La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos”, en *Teología y vida*, 55/3 (2014), 549-570.

35 Cf. C. DUQUOC, *Creo en la Iglesia: precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2001, 125-128.

De este modo la búsqueda de la unidad originaria, que daría impulso a las iglesias actuales, se convierte en una ilusión debido a que no hay un solo modelo original en la Sagrada Escritura, sino que desde el principio hay diversidad. Así, con plena libertad, cada iglesia busca la unidad en las vicisitudes de la historia y respondiendo de la mejor manera a sus propias disfunciones institucionales. Y en cuanto a la unidad instituida, quedaría claro que no es posible aceptar sin más un solo modelo ya dado. Por tanto, Duquoc recuerda que hay una tercera vía, la del modelo sacramental: “No sueña con restituir el origen, ya que lo designa como ausente, ni pretende poseer el fin, ya que lo postula como no llegado. El sacramento inscribe en el movimiento crístico sin agotarlo en la institución. Abriría así a una tercera figura de la unidad: lo invisible habita lo visible como algo que no cesa de tender hacia el más allá”<sup>36</sup>.

Pero este tercer modelo en donde la iglesia es vista como sacramento de la unidad, implica que se tenga muy claro que es Dios mismo quien obra la unidad en las mediaciones históricas, hasta el punto de que cada uno de los ministros y quienes intervienen por ningún motivo sacralicen su autoridad. Igualmente, conviene aclarar que las tensiones internas y externas no desaparecen de la vida rutinaria de las iglesias, pues para esto sería necesario que quienes ejercen la autoridad dieran ejemplo constante de esta sacramentalidad y que el llamado a la conversión fuese aceptado plenamente por todos. Otro será el problema de identificar la sacramentalidad como plenamente desarrollada en una sola iglesia<sup>37</sup>.

De otra parte, está claro que la unidad anhelada es una tarea de todos, pero la pregunta que surge permanentemente es qué hacer por esta unidad, la pregunta por el cómo, por la vivencia concreta de dicha unidad. Congar responde con cuatro grandes propuestas. La primera consiste en “Cambiar el clima”. Esto se consigue mediante una educación ecuménica de los fieles que logre la paz fraterna, que cada persona se comprometa con este propósito y se busque de manera concreta comprender a los otros, al mismo tiempo que es indispensable atacar los prejuicios, malos hábitos y actitudes como la desconfianza, para privilegiar la confrontación y el diálogo que llevan a la comprensión<sup>38</sup>.

La segunda consiste en “directivas pedagógicas” que se deben inculcar desde la infancia y debe empezar por la forma como se relacionan los niños con otros credos, de tal modo que aprendan a valorar la diferencia y a respetarla, fomentando el conocimiento o la información sobre la variedad del cristianismo,

36 *Ib.*, 129.

37 *Cf. ib.*, 130-134.

38 *Cf. I. M. J. CONGAR, Iniciación al ecumenismo, Barcelona, Herder, 1965, 105-109.*

la capacidad para recibir, criticar y explicar con firmeza, así como de crear contactos, tender puentes y valorar todo lo cristiano de las demás iglesias<sup>39</sup>.

La tercera es “llevar la gran intención de la unidad en un corazón orante”. Aquí se profundiza en la necesidad de la oración en la medida en que da identidad al cristiano y debe lograr la unidad querida por todos, pues solamente en actitud espiritual, en comunión con el Espíritu Santo, se podrán vencer los obstáculos. La gracia presente en la oración ayudará a cambiar los corazones, a realizar la conversión profunda hasta el punto de deshacer la desconfianza más inflexible, para lograr un mejor clima de escucha y familiaridad. Y como paradigma se debe continuar con el espacio privilegiado de la “Semana universal de oración por la unidad de los cristianos”<sup>40</sup>.

Para terminar, la cuarta es la “cooperación al trabajo intelectual o científico”. Si bien es cierto que es necesario el apoyo de los especialistas en ecumenismo, de agentes pastorales y teólogos preparados para este fin concreto, realmente toda acción cristiana llevada a cabo por cada uno de los creyentes debe ser abiertamente ecuménica, debe buscar la unidad del cristianismo, pues se trata de una responsabilidad histórica. Esencialmente esta apuesta tiene como fundamento la certeza de que las divisiones no son momentos alejados en la historia, sino que se hacen presentes, para bien o para mal, con cada actitud diaria<sup>41</sup>.

### III. DE LA ECÚMENE HACIA LA PAZ

Llegados a este punto se quiere evidenciar una relación que está presente de distintas maneras y con diversos matices, en las teorías y en las acciones tanto de teólogos especialistas como de pastoralistas y fieles laicos comprometidos, desde el movimiento ecuménico hacia la paz. Esto se debe a que todo esfuerzo, toda iniciativa encaminada a la unidad, de manera razonable y pertinente, solamente puede generar mejores condiciones de convivencia humana. Para ello, en un primer momento se retomarán los conceptos de *ecúmene* y *pax romana*, con el fin de recordar los orígenes del concepto. En segundo lugar, se dará cuenta de la relación directa entre ecumenismo y paz propuesta por algunos teólogos. Y, finalmente, se esbozarán algunos conceptos de violencia y paz que cuestionarían el quehacer ecuménico.

39 Cf. *ib.*, 110-114. Cf. J. BONILLA, *Educación religiosa en perspectiva de complejidad*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2015.

40 Cf. *ib.*, 114-121.

41 Cf. *ib.*, 122-127. De manera paralela Juan Bosch propone un camino en tres estadios que darían lugar a la unidad esperada desde la intencionalidad ecuménica. La tolerancia ante los otros, la misión con los otros y la plegaria junto a los otros. Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, o. c., 103-113.

## 1. EL EJEMPLO DE LA *ECÚMENE* Y LA *PAX* ROMANAS

La historia del concepto “ecumenismo” puede generar ambigüedades<sup>42</sup>, especialmente si se tiene en cuenta que surge en la Roma antigua, en un contexto muy distinto en donde actualmente las iglesias cristianas intentan aplicarlo. De hecho se conocía como la “*ecúmene* romana” a una manera de estar en el mundo:

“como una construcción política, cultural y territorial que abarcaba todo el mundo habitado, *oikouméne*, sobre el que los romanos ejercían una dominación total. Evidentemente en este concepto se expresaba la superioridad de un sistema cultural que proyectaba su hegemonía incluso más allá de sus «límites territoriales» para propagarse a los pueblos que vivían en torno a ellos y convertirse en un sistema cultural universal y [...] en un bloque político unitario”<sup>43</sup>.

De esta postura solamente prevalece la imagen del “mundo habitado”, del lugar común, pero resulta totalmente impertinente la alusión a la dominación total, pues estaría en contra de los principios del cristianismo y el reconocimiento explícito que la Iglesia católica hace de la libertad religiosa<sup>44</sup>. Tampoco estaría en consonancia la pretensión de superioridad cultural sobre los demás pueblos ni la intención de generar un bloque unitario o la unificación en una sola gran Iglesia.

A esto se añade, primero, que la *ecúmene* romana consideraba que los otros pueblos no eran civilizados, sino que estaban dados a la barbarie, a la inhumanidad, en contraposición con la única humanidad civilizada, la romana. Segundo, aunque el original énfasis se entendía a partir del dominio político y territorial, lo justificaban a través de un supuesto poder dado por la divinidad, desde su concepción politeísta. Tercero, la *ecúmene* era proyectada en un tiempo infinito, en una eternidad en donde siempre ejercerían su poder. Y, cuarto, se consideraban dueños de definir sus propias fronteras según sus propias decisiones e intereses<sup>45</sup>.

De manera paralela se puede considerar la *Pax* romana, como un concepto que hacía alusión al orden y a la unidad de todos aquellos ciudadanos que hacían

42 Para profundizar en las distintas acepciones del término Cf. *ib.*, 9-10.

43 M. J. HIDALGO, “Ecumenismo romano: entre utopía y realidad”, *Studia historica. Historia antigua*, 26 (2008), 48.

44 Cf. “Declaración *Dignitatis Humanae*. Sobre la libertad religiosa”, en *Concilio Vaticano II, o. c.*

45 Cf. M. J. HIDALGO, “Ecumenismo romano: entre utopía y realidad”, *o. c.*, 47-62. Vale la pena aclarar que la autora recalca la utopía o realidad idílica descrita por los literatos de la época dorada del Imperio Romano, que no sería realmente fiel a la realidad mucho más compleja para lograr el poder, especialmente desde dinámicas de dominio y exclusión. De otra parte, también llama la atención que en esta época surge el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, Cf. E. MITRE, “Iglesia, salvación y teocracia romana en el Medievo (Un apunte en torno al axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*)”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 18 (2013), 135-173.

parte del Impero Romano. Esta paz no contemplaba el equilibrio de poderes, sino que abiertamente defendía la centralización del poder a través de las leyes, que incluso ocuparon el lugar de la religión. Por tanto, si bien la paz coincidía con el presupuesto básico de ausencia de violencia, solamente tenían derecho a ella quienes estaban en el centro del poder, la élite, mientras que a la población de la periferia y aún más a los pueblos bárbaros no se le aplicaba, pues era común la injusticia, la opresión y la pobreza<sup>46</sup>.

Por consiguiente, ni la *ecúmene* ni la *pax* romana se configuran en su origen como horizonte de comprensión válido del actual ecumenismo ni como ejemplo a seguir desde los movimientos que trabajan por la unidad de los cristianos, con la dinámica de cada una de las iglesias. A menos que acudiendo al argumento de los orígenes se quieran justificar dinámicas represivas y excluyentes.

## 2. PROPUESTAS ECUMÉNICAS COMO PROPUESTAS DE PAZ

Desde la oficialidad de la Iglesia católica se destaca el documento “Paz en el mundo, diálogo entre los cristianos y entre las religiones” del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. Allí el teólogo y jerarca Walter Karper recuerda que la paz es un concepto bíblico, lo identifica con Jesucristo, exhorta a los cristianos a vivir la paz entre sí y con los demás como una bendición, y retoma la *Lumen Gentium* en sus numerales 1 y 13 como invitación a ser signos o instrumentos de paz<sup>47</sup>.

El documento hace una opción por el concepto de paz, en cuanto lo concibe como algo que va más allá de la ausencia de guerras o silencio de armas, pues realmente debe ser obra de la justicia social. Esto solo es posible en el respeto a la dignidad de toda persona, libre de cualquier tipo de discriminación por ser objeto de derechos, pero en un mundo marcado por el pecado también se debe concebir como don del Espíritu Santo, al igual que se debe orar por ella, para que a través de la oración se adquiera el ánimo suficiente para transformar el mundo al igual que aminorar los odios por medio del perdón<sup>48</sup>.

Precisamente la paz, unida a la justicia y al perdón, se convierten en el camino que debe recorrer el ecumenismo, de tal manera que a través de la conversión los cristianos se arrepientan de las divisiones y los medios violentos que utilizaron en el pasado, para ser luz del mundo mediante una espiritualidad de

46 Cf. J. GALTUNG, *Sobre la paz*, Barcelona, Fontamara, 1985, 82-83.

47 Cf. W. KASPER, “Paz en el mundo, diálogo entre los cristianos y entre las religiones” consultado en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20020107\\_peace-kasper\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20020107_peace-kasper_sp.html).

48 Cf. ID.

comunión, pues deben aprender a vivir el amor que predicán y a ser testimonio de fraternidad universal. Por esto se menciona que el ecumenismo debe impulsar también el diálogo interreligioso, abriendo el horizonte de la necesaria paz y comunión en la diferencia<sup>49</sup>.

Ahora bien, retomando algunas afirmaciones del teólogo católico Ives Congar, los problemas de la Iglesia van cambiando con cada época. Pero sigue vigente el llamado que hizo este teólogo hace cincuenta años en el contexto inicial del Concilio Vaticano II, ya que no se puede seguir dando vueltas a la organización y el dogma, debido a que los problemas esenciales “*son los del enfrentamiento de los cristianos laicos y sacerdotes, con sus responsabilidades en el mundo, a partir de la conciencia que tienen de las exigencias del Evangelio*”<sup>50</sup> y entre estos problemas específicos se cuenta la paz.

De esta manera las iglesias cristianas deben estar abiertas a las necesidades del mundo, de tal modo que sin descuidar las obligaciones internas de su propia iglesia, su teología y su organización, sean capaces de vivir en fidelidad al evangelio de Jesucristo a través de la encarnación de sus valores, en un mundo posmoderno y globalizado con relaciones cada vez más complejas. El propósito es tan obvio que en muchas ocasiones se echa al olvido, pues quien se diga cristiano debe vivir la vida entera como cristiano, tomando actitudes y dando su vida en coherencia con su credo, dejando a un lado los prejuicios, aprendiendo a argumentar su postura y siendo agente activo de una mejor sociedad, lo que también significa ser constructores de paz.

Palpablemente no se trata de una novedad, sino de tomar conciencia de la propia identidad y de asumir la voluntad de vivir coherentemente, tal como Congar afirma que sucedió en la segunda guerra mundial, cuando distintos cristianos impulsados por la fuerza del evangelio se unieron para generar una oposición férrea ante la guerra y el poder que atentaba contra la vida humana:

“Ante la pretensión de Hitler de dominar a la Iglesia y de utilizarla para sus fines, un grupo activo, reunido bajo el nombre de “Iglesia confesante”, se irguió y proclamó que la Iglesia no reconocía más que a un Señor, Jesucristo, declarándose dispuesta a obedecerlo, aunque para ello tuviera que desobedecer al poder establecido. La Iglesia confesante se levantaba así vigorosamente contra la ideología nazi”<sup>51</sup>.

49 Cf. ID. Aunque aquí Kasper critica directamente el “macroecumenismo” llamándolo “ambiguo” y afirma que los cristianos no pueden orar “junto” a las demás religiones para no generar sincretismos.

50 I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo, o. c.*, 88.

51 *Ib.*, 49.

En este sentido Congar identifica la actitud ecuménica con una actitud irénica, entendida en cuanto pacífica o cordial. Pero al mismo tiempo afirma que el ecumenismo y la actitud irénica, que promueven la tolerancia en la diferencia, proceden del amor a la verdad<sup>52</sup>, el mismo amor que en algún momento de la historia del cristianismo condujo a los fieles a cometer actos erróneos en contra de la libertad y la dignidad humana. Ese amor a la verdad y no un simple impulso liberalista o relativista, lleva a los cristianos a escuchar a los otros, a indagar sus argumentos y a proponer los propios para ganar en claridad y en profundidad.

Es cierto que “las religiones —e incluso la de Cristo— han aparecido esencialmente como elementos que dividen y que inspiran la intolerancia y la violencia”<sup>53</sup>, pero también es cierto que en otras ocasiones han sido claro ejemplo de tolerancia y de paz. Por tanto, “ante las múltiples amenazas políticas, económicas y militares que pesan sobre nuestro mundo y el futuro de la humanidad, el *paso de una mentalidad particular a una universal* y de una “teología de controversia” a una “teología ecuménica” es un desiderátum indeclinable”<sup>54</sup>.

Esta mentalidad universal y la fuerza de la teología ecuménica pueden ser asumidas, por consiguiente, como una actitud y un proyecto de vida que debe partir ciertamente de todo cristiano, para que en la convivencia o el encuentro entre las distintas iglesias se evidencie la caridad y el amor de Cristo, y así, unidos por el espíritu del evangelio, se unifiquen los esfuerzos para que la paz sea visible en todas las dimensiones de la vida humana. Pero esta actitud y este impulso deben convertirse en un imperativo de todos los cristianos y no quedarse nunca más solamente en el papel o en las buenas intenciones: “¿De qué servirían los protocolos si los pueblos continuasen belicosos, o los párrafos, si la situación real permaneciese malsana?”<sup>55</sup>.

Desde la teología protestante Jürgen Moltmann insiste en que la unidad de la Iglesia de Cristo es más que una nota esencial, es realmente la misión que debe encarnar el cristianismo en un mundo dividido en el ámbito político y social, de tal modo que la unidad de la Iglesia se dé “en función de la paz de la humanidad dividida en el reino de Dios venidero”<sup>56</sup>, para lo cual se hace necesario que esta unidad sea evidente en las relaciones que se establezcan entre cristianos, pero también con los más pobres y oprimidos, en una actitud liberadora de las pretensiones de dominio, que busque la solidaridad, la justicia y la paz.

52 Cf. *ib.*, 102-103.

53 Cf. *ib.*, 107.

54 H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1989, 147.

55 I. M. J. CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, o. c., 105.

56 J. MOLTSMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978, 402.

Para Moltmann “unidad y separación, conflicto y reconciliación, confrontación y cooperación han de ser examinados a partir de la cruz de Cristo, pues su cruz es el signo primero y último del único reino de Dios”<sup>57</sup>. Por eso, más allá de los tradicionales conflictos intereclesiales que han encontrado caminos de comunión a través del ecumenismo clásico, mediante el diálogo doctrinal, ahora se añaden problemáticas sociales que generan división al interior de las iglesias mismas y entre ellas. De manera concreta aquí se hace referencia a una aporía social y religiosa: la existencia de verdugos y víctimas “fieles” dentro de una misma iglesia, que dicen estar en comunión con el mismo evangelio, pero política y socialmente están a años luz de distancia los unos de los otros<sup>58</sup>.

Y ya que ninguna iglesia puede permanecer neutra o indiferente ante esta situación, pues se cuestionaría directamente la inoperancia de la fe que se profesa, por consiguiente, al hacer opción por la unidad, sin libertad, solo se lograría evitar conflictos y no se encontrarían soluciones. Mientras que si se privilegia la libertad, sin preocupación por la unidad, se diluiría el potencial de liberación y de paz. Así, el término medio y dialógico se alcanzaría mediante una opción por la libertad y la unidad, pero esto no se logra privilegiando solamente la unidad eclesial ni solamente la opción por los pobres, ya que estas dos tendencias son solamente una consecuencia lógica y directa de una real o auténtica comunión con Cristo<sup>59</sup>.

Desde otra perspectiva anclada al ámbito laico, conviene en este punto retomar la obra de Johan Galtung, como experto internacional reconocido por sus teorías y estudios sobre la paz, para confrontar la relación que se ha establecido entre ecumenismo y paz. Así, claramente es necesario afirmar que no es posible hablar de paz sin hablar de conflicto, que generalmente se presenta como “disputa”, cuando dos organismos o personas persiguen un mismo fin limitado. Pero también se presenta como “dilema”, cuando dos organismos o personas persiguen fines incompatibles. Los dos pueden conducir a destruir a la contraparte o a la autodestrucción<sup>60</sup>. De cualquier manera se trata de liberación de energía a través del conflicto, en este caso de manera destructiva, pero la realidad humana es más compleja porque el conflicto siempre hará parte de la vida y, por consiguiente, dicha energía es posible encausarla debidamente para potenciar procesos de creación y no necesariamente de destrucción.

57 *Ib.*, 404.

58 *Cf. ib.*, 403.

59 *Cf. ib.*, 404.

60 *Cf. J. GALTUNG, Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Gernika Gogoratuz, 2003, 107.

En las relaciones humanas y estructurales se puede identificar que hay cogniciones y emociones ocultas o no claramente manifiestas (A), al mismo tiempo se pueden reconocer actitudes o conductas (B), y finalmente hay situaciones que generan contradicción (C). Para Galtung estas tres constituyen el “conflicto” y cuando hay un desbalance o se privilegia solo una de ellas es cuando se generan las dificultades, aunque si tiene cabida o se hace una opción directa por asumir una actitud positiva y creadora se alcanzará la estabilidad o equilibrio<sup>61</sup>.

En un primer punto de comparación, es claro que en la constitución del cristianismo a través de sus distintas comunidades eclesiales hay conflictos de distinto orden, ya sea en forma de disputa o en forma de dilema, cuando dos iglesias dicen ser las verdaderas y consideran tener la autoridad para excluirse y condenarse mutuamente, así como cuando hay posiciones teológicas y doctrinales que marcan sus distancias. La esperanza que le queda al ideal de unidad es que la tensión o la energía del conflicto humano e institucional es capaz de generar, de construir comunión.

Ahora bien, la paz puede ser considerada inicialmente de dos modos: “[1.] ausencia/reducción de todo tipo de violencia (...) [2.] transformación creativa y no violenta del conflicto”<sup>62</sup>, por lo que trabajar por la paz implica una empresa cuyo fin consiste en solucionar los conflictos por medios pacíficos y evitar las distintas formas de violencia. Igualmente, en el conjunto de las “ciencias de la paz”, el común denominador de las teorías actuales es que se trata de una disciplina aplicada y, por consiguiente, pretende transformar el mundo, teniendo como pilares fundamentales los datos, las teorías y los valores, a través de tres ramas: empírica, crítica y constructiva<sup>63</sup>.

En este sentido, quien trabaja por la paz tiene muchos campos o ámbitos de acción. Pero Galtung rechaza de plano a quienes de manera exclusiva solamente hablan entre sí, como en un gueto de expertos sin salida alguna. Esta se configuraría como una crítica directa a las asociaciones o movimientos ecuménicos intelectuales que olvidan la riqueza de la vida diaria. Igualmente, Galtung considera que el ejercicio de paz debe tener en cuenta seis espacios: naturaleza, persona, sociedad, mundo, cultura y tiempo. Estas dan lugar a una taxonomía de violencia y de paz. Y, por esta razón, aquí se considera que el ecumenismo coincide con la teoría sobre la paz en todos estos campos, y tiene aún mucho por aprender y emprender.

Galtung presenta estas categorías o clases de violencia: 1. Violencia natural o involuntaria. 2. Violencia directa: intencionada, personal o grupal. 3. Violencia

61 Cf. *ib.*, 108-110.

62 *Ib.*, 31.

63 Cf. *ib.*, 31-35.

indirecta o estructural: no intencionada, personal o grupal. 4. Violencia cultural: intencionada o no intencionada, motiva la violencia directa y estructural. 5. Violencia temporal: afecta negativamente las futuras generaciones. Y en cuanto a paz, la primera distinción que se hace es entre paz negativa (ausencia de violencia) y paz positiva (construcción de paz). De esta última se distinguen: 1. Paz natural: no hay lucha y las especies se colaboran. 2. Paz positiva directa: busca el bien y la bondad en necesidades básicas. Se resume en el amor. 3. Paz positiva estructural: caracterizada por la libertad, equidad, diálogo interno y externo, integración, solidaridad y participación. 4. Paz positiva cultural: legitimaría la paz como cultura de paz y motivando las inclinaciones humanas que la harían posible. 5. Paz temporal: afectaría positivamente las futuras generaciones<sup>64</sup>.

La pregunta que queda abierta es de qué manera los procesos ecuménicos, que hablan directamente tanto de identidad eclesial como de las relaciones entre las distintas iglesias cristianas, han generado directamente o han propiciado espacios de violencia, en sus múltiples facetas. Pero también la pregunta se cierne sobre la manera como el concepto de ecumenismo y de unidad favorecerían la construcción de la paz, al interior de las iglesias, en las relaciones que se establecen entre ellas, al igual que en el aporte que pueden hacer al conjunto de la humanidad.

Por ello, si se asume la necesidad de “ecumenizarse” entendido como el proceso de “salir del propio yo para cruzar fronteras en aras del estudio comparado, del conocimiento recíproco, del proyecto eclesial mancomunado»<sup>65</sup>, se tendrá un camino allanado para “pacificarse”, para redirigir la energía de los conflictos evitando al máximo cualquier matiz de violencia y, por lo contrario, hacer una apuesta definitiva por la paz positiva. Esto implica que la unidad eclesial es principio de paz entre las culturas o que la cultura y las iglesias cristianas, en un sano llamado a vivir fielmente su identidad evangélica, siempre tendrán como principio la construcción de la paz.

64 Cf. *ib.*, 57-58.

65 F RODRÍGUEZ (ed.), *Desafío ecuménico hoy: enseñanza y formación intercultural*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, 23.