Globethics Repository



Medellín y el Ecumenismo [Medellin and Ecumenism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Míguez Bonino, José
Publisher	Facultad de Teología Universidad Católica Argentina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 04:15:54
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/198515

Medellín y el Ecumenismo

Una lectura protestante de los documentos

La primera lectura del documento final de Medellín —sobre el que se basan estas reflexiones puede fácilmente dejar la impresión de que la preocupación ecuménica estuvo casi totalmente ausente de la asamblea. En efecto, sólo hemos hallado tres breves referencias a la cooperación con confesiones no católicas (junto con grupos no cristianos) en cuestiones de orden social (I,3.3.; II, 3.2.6 y 3.2.10), dos alusiones al carácter ecuménico de la educación que debe impartirse (IV, 3.2.4 y VIII,3.6) una a las celebraciones en común (IX,3.4.3), y algunas alusiones al carácter pluralista de la sociedad latinoamericana, pero no específicamente referidas al ámbito religioso. En secciones como la descripción de la situación religiosa, la educación del clero o la actividad teológica, donde uno podría esperar referencias a las otras confesiones cristianas, no hay mención alguna de ellas. Se podría fácilmente concluir que la Conferencia de Medellín procedió como si no hubiera habido en el continente otra iglesia que la católica romana.

No fue así, sin embargo. En un gesto sin precedentes en el continente —no sólo de parte católica sino tampoco protestante— fueron invitadas a enviar observadores las iglesias evangélicas latinoamericanas. Diez observadores ecuménicos participaron con una libertad y amplitud mayor aún que las acordadas en el Vaticano II. Los obispos citaron libremente y utilizaron explícitamente documentos protestantes en algunos de los temas. "Al comienzo de la segunda semana" —escribe uno de los observadores— "varios de nosotros estábamos trabajando con los expertos en la redacción de los documentos finales..." Tan incluidos se sintieron que solicitaron (y les fue acordada) la participación en la eucaristía al concluir las sesiones.

¿Cómo se compaginan estas dos observaciones? Sería sumamente interesante que algunos de los teólogos o expertos católicos presentes ofrecieran su evaluación de esta aparente contradicción. Personalmente, intentaré una interpretación a la luz de mi lectura de lo ocurrido en la Conferencia. Si esta interpretación es correcta, Medellín puede ser la puerta a un nuevo ecumenismo que bien podría ser nuestra peculiar contribución latinoamericana a la comprensión y quehacer ecuménicos.

Medellín se concentró totalmente sobre su tarea. Esta consistía en "comprender este momento histórico del hombre latinoamericano, a la luz de la Palabra, que es Cristo..." (*Int.* 1). Hacer tal cosa significa inevitablemente privilegiar la consideración de la problemática de la transformación y el desarrollo, refi-

riendo a ella la totalidad de los aspectos de la vida humana personal y comunitaria: economía, política, cultura, familia, educación. Medellín lo hace, intentando vincular el análisis sociológico y el teológico con miras de desembocar en una praxis— una pastoral total. En el marco de este análisis se trata de repensar la totalidad de la tarea e incluso de la ordenación de la vida de la Iglesia: evangelización, catequesis, cura pastoral, liturgia, función sacerdotal, lugar de los religiosos y todo lo demás. Es esta una tarea extraordinariamente difícil y exigente y Medellín la emprendió con una seriedad, un sentido de urgencia y un cierto 'élan' creador admirables.

La Iglesia Católica Romana considera su misión presente en América Latina. Lo hace a la luz de su historia y de su presente. El lector protestante descubre muy pronto, sin embargo, que se trata aquí de *la misión del Evangelio* en este lugar y en esta hora. La lectura deviene muy pronto un diálogo con sus propios problemas, preguntas e intereses. Y antes de mucho —como a los observadores— el documento se le transforma en un documento de trabajo para la comprensión de su propia misión y la de su iglesia. Esta es, creo, la naturaleza ecuménica más profunda de Medellín. No encontramos aquí una invitación a discutir las relaciones intereclesiásticas. Pero cualquier cristiano o iglesia que la lea halla una irresistible invitación a confrontar el llamado y la misión de Jesucristo en este continente hoy. ¿Lo intentaron y lo entendieron así los obispos? No lo sé. Pero lo hicieron. Y ésta es para mi la importancia ecuménica decisiva de la Conferencia. Somos aquí invitados —concientemente o no— a entrar en la consideración, no primordialmente de nuestras relaciones, sino de nuestra misión. Y esto es ecumenismo.

¿Cómo entender y servir la misión de la Iglesia en un continente cuya situación se define por la búsqueda de la justicia y de la paz? Este es el problema que nos propone Medellín. Este es *nuestro problema ecuménico.* Permítanseme ahora sólo unas breves reflexiones para tratar de sugerir cómo puede el documento de Medellín llegar a ser un foco de encuentro ecuménico, particularmente (dado el carácter de esta revista) en el ámbito teológico. Si la formulación que sugerimos líneas atrás define aproximadamente bien el problema planteado en Medellín, no hay duda que la discusión de la relación entre el Evangelio y las transformaciones de la sociedad (la revolución, si entendemos el término en forma amplia) y por consiguiente entre la Iglesia y la sociedad, constituyen tópicos centrales. Medellín rechaza la vía del reduccionismo tanto como la de la separación, a saber la posición de quienes intentan lanzar por la borda todo elemento de la teología, la piedad o la estructura eclesiástica que no tenga relación evidente e inmediata con la transformación de la sociedad y la de quienes

hacen del Evangelio y la Iglesia una magnitud exclusivamente 'religiosa' e individual, desvinculada de la sociedad y de sus problemas. El camino escogido por la Conferencia me parece caracterizado por una sana tensión entre dos movimientos que podríamos llamar de *síntesis* y de *concentración*. Entiendo por "síntesis" el intento de hallar una relación de continuidad y complementación entre el ámbito 'secular' y lo específicamente cristiano, y por "concentración" el esfuerzo por entender la realidad secular a la luz del Evangelio y por descubrir y acentuar en la comprensión del Evangelio, la Iglesia, la teología y la piedad cristiana, la dimensión social.

No es del caso tratar de desarrollar aquí las sugestiones esbozadas en el párrafo anterior. La idea de síntesis se halla muy bien introducida en Int. (párr. 7) e ilustrada en I, 2.3; 3.1.; VIII, 2.1; 5.2, etc. La concentración en el Evangelio (a veces se habla de 'la Palabra', 'la historia de la salvación', 'el plan de Dios') como clave de interpretación es igualmente obvia. Me parece claro, además que, siguiendo una línea propuesta por el Concilio Vaticano II y desarrollada por Pablo VI en *Populorum Progressio* y otros documentos, Medellín halla en 'el hombre' el *locus* teológico que permite la relación de estas dos líneas. Así la transformación necesaria puede ser caracterizada como el paso de condiciones "menos humanas" a condiciones "más humanas", definición en la cual lo 'humano' admite la plena asunción de la realidad política, social, económica (¿religiosa?) pero desborda sobre la idea de 'plena humanidad' que sólo se halla en la fe de Jesucristo y la comunión de su pueblo. Esta plena humanidad, a su vez, revierte en la comprensión más profunda de los ámbitos 'naturales' o 'seculares' de la existencia humana e incluso descubre un horizonte escatológico que da a toda la idea de cambio o transformación un carácter dinámico y abierto. Esta vinculación en el hombre de los niveles de existencia que una teología más escolástica solía llamar natural y sobrenatural (terminología que con razón Medellín se cuida de usar) permite, a su vez, una concepción dinámica de la religiosidad misma —que queda ubicada en camino entre la totalidad de las apetencias y anhelos humanos y las demandas y promesas del Evangelio— una constante asunción y una constante purificación de la religiosidad empírica (la devoción popular, la oración, etc.)

Esta es la temática que hemos definido como ecuménica. Estos son los problemas de todos los cristianos en América Latina. Estas son las alternativas. Estos son los elementos teológicos y sociológicos con los que tenemos que contar. Aquí, pues, corresponde entablar el diálogo. En la tensión entre concentración y síntesis, el pensamiento protestante se ha inclinado en la primera dirección. Temeroso de contaminar el Evangelio con ideas o apetencias hu-

manas y la iglesia de la Palabra con las estructuras del poder humano, se ha mostrado renuente a toda síntesis. Aquí en América Latina, ese elemento de "ruptura" se ha manifestado con particular exacerbación (estimulado por condiciones sociológicas y por la polémica anticatólica que no podemos ahora detenernos a analizar). La denuncia de la religión popular, la insistencia en la laización de la vida pública, el biblicismo, la separación del mundo, son señales de esa voluntad de "asepsia" que ha conducido a veces a una suerte de prescindencia, de "ghetto" protestante o de lo que un sociólogo protestante ha llamado "la huelga social" del Protestantismo latinoamericano. Era necesario romper en forma tajante con la "síntesis" (bajo formas de sincretismo y de "Cristiandad") que predominaba en el continente. El mejor pensamiento protestante revisa hoy estas posiciones. Sabemos ya bien que la pretendida asepsia no es tal y que grotescas síntesis no examinadas se encubren a menudo tras ella. Pero no dejamos de tener preguntas no resueltas, porque el mensaje bíblico está profundamente penetrado por la 'crisis' de Dios sobre toda síntesis. ¿Dónde ha de estar esta "síntesis nueva y genial [de lo] espiritual y lo temporal..." (Int. párr. 7)? Es cierto que el mensaje de Jesucristo "consolida la unidad de la sociedad" y "da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres. Pero ¿no lo es también que divide a los hombres ("dos contra tres y tres contra dos, el padre contra su madre...", Mt.10.34.35) y que muestra el sinsentido del afán y el quehacer humano? En VIII,2.1 se habla de evitar "confusiones o identificaciones simplistas" al afirmar la "unidad profunda" entre el plan de Dios y las aspiraciones humanas, la historia de la salvación y la historia humana, la Iglesia y las comunidades temporales, la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre, los dones sobrenaturales y los valores humanos? ¿Pero dónde se señala *también* la profunda tensión entre estas series de elementos? ¿Es este hombre armónico, plenamente dedicado a Dios y *por ello* plenamente comprometido en el quehacer temporal una adecuada caracterización del "hombre bíblico"? ¿Dónde se reconoce al hombre desgarrado —a horcajadas entre dos edades que se combaten, no sólo en lo malo que tiene la antigua sino en lo incomparable e inconmensurable de la nueva— que nos confronta en Jeremías o en San Pablo? ¿No es "demasiado armónica" la imagen del sacerdote que se nos ofrece en XI, 3.4?

Es evidente que estas preguntas son ecuménicas, no porque sean las preguntas que los protestantes dirijamos a los católico o viceversa, sino porque son las preguntas que la misión nos plantea a todos. Y es importante que nos las planteemos en función de la misión. La cuestión de continuidad y crisis no es, por ejemplo, solo objeto de consideración teológica: se halla vinculada a ella la relación entre desarrollo y revolución, la posibi-

lidad de una plataforma cristiana en el ámbito de lo secular y muchas otras de aguda actualidad. Frente a unas y otras es fundamental que comprendamos que no tenemos ya respuestas 'católicas' y respuestas 'protestantes' sino preguntas y respuestas ecuménicas que demandan un esfuerzo común de búsqueda y articulación. Un esfuerzo común en el que nuestras particulares tradiciones pueden servirnos, pero no deben atarnos. En esto también Medellín nos ha señalado un camino: en la disposición a mirar críticamente la propia historia y no asumir indiscriminadamente el pasado.

Hablábamos de "nuestra contribución latinoamericana a la comprensión y quehacer ecuménicos". En la medida en que podamos aceptar la invitación de Medellín y sentirnos convocados a una común confrontación con la misión de Jesucristo en un continente acuciado por la impostergable necesidad de una transformación, estaremos dando realidad a una dimensión profundamente bíblica de la unidad. Tal vez es por esto que, reconociendo el extraordinario significado ecuménico de Medellín, debamos sin embargo lamentar que la convocación a esta común confrontación con nuestra misión, que fue explícita en la invitación de los observadores, no lo sea en el documento final. No basta que tengamos una temática común. Es necesario que podamos aproximarnos en común a ella. Y para eso debemos tener ciertas estructuras mínimas para asegurar la presencia de unos con los otros cuando consideramos nuestra tarea y responsabilidad propias. ¿Podemos esperar en breve decisiones que aseguren la presencia de 'periti' de otras confesiones (no simplemente visitantes eclesiásticos) en nuestras asambleas, sínodos y conferencias —es decir— en nuestros lugares de trabajo? ¿No sería esa y otras formas semejantes de participación la manera de hacer concreta esa particular concepción del ecumenismo que Medellín parece haber ilustrado: un diálogo en la definición de nuestra tarea más bien que declaraciones acerca del diálogo?

JOSE MIGUEZ BONINO