

Unidad y Carismas

Unidad reconciliada

El monaquismo en la Iglesia Ortodoxa *Georgios Vlantis*

Comunidades religiosas
en la Iglesia evangélica alemana *Jürgen Johannesdotter*

Taizé: parábola de la comunidad *Jakob Paula*

Vida consagrada en la tradición anglicana *Clarke Berge, s.s.f.*

Martín Lutero: una mística de la Palabra *Hubertus Blaumeiser*

Chiara Lubich: el diálogo de la vida *Beatriz Sarkis*

Bonhoeffer: ecumenismo
como coherencia cristiana *Claudia Cristoforetti*

N.º 100/2016

Octubre - Diciembre


Ciudad Nueva

Revista trimestral de espiritualidad y comunión

Edición española

Edita: Movimiento de los Focolares (R-2800178-B)
Andrés Tamayo, 4. 28028 Madrid

Consejo de redacción: Carlos García Andrade, c.m.f.; Joaquín M^a Vicente, o.carm; José Luis Belver, o.s.a.; Juan Gil, o. carm; Santiago Sierra, o.s.a.

Administración: Joaquín M^a Vicente, o.carm. Ayala, 35. 28001 Madrid.
Tel. 914351660 - Fax 914351786 - e-mail: redaccion@unidadycarismas.es

Composición: José Luis Belver, o.s.a.

www.unidadycarismas.es

Edición italiana

«Unità e Carismi», Fabio Ciardi, o.m.i.,
Via della Selvotta, 25
00041 Albano Laziale, Roma, Italia.
unitaekarismi@cittanuova.it

Edición alemana

«charismen. Ordenschristen in Kirche und Gesellschaft», Hans Schalk, cssr
Kaulbachstrasse 47
D - 80539 München, Alemania
schalk@redmuc.de

Edición inglesa (Asia, África)

«Charisms in Unity», Conrad Sciberras,
mssp, Via della Salvotta, 25
00041 Albano Laziale, Roma, Italia.

Edición eslovena

«Edinost in Karizme», Anton Nadrah, o.cist.,
Cistercijanska opatija Sticna
61295 Ivančna Gorica, Eslovenia

Edición francesa

«Unitè et Charismes», Roger Bourcier, fsg
10, av. Rémy René-Bazin
85290 St-Laurent-sur-Sevre, Francia
unitecharismes@focolari.fr

Edición polaca

«Jednosc i Charyzmaty», Ludwik Mycielski, o.s.b.
Biskupow 72 PL
48-355 Burgrabice, Polonia
ludwik@benedyktyni-biskupow.org

Edición portuguesa

«Unidade e Carismas», Germano van de Meer, s.v.d.
C.P. 18 - 06730-970 Vargem Grande Paulista SP, Brasil
centrofoco@uol.com.br

UNIDAD RECONCILIADA

Editorial

Unidad reconciliada *La Redacción* 4

Experiencias

El monaquismo en la Iglesia ortodoxa *Georgios Vlantis* 6

«*Me siento como en casa*» *Tiziano Baracco, s.d.b.* 10

Comunidades religiosas
en la Iglesia evangélica alemana *Jürgen Johannesdotter* 13

Taizé: parábola de la comunidad *Jakob Paula* 17

Vida consagrada en la tradición anglica *Clarke Berge, s.s.f.* 20

Perspectivas

Martín Lutero: una mística de la Palabra *Hubertus Blaumeiser* 24

El impulso ecuménico actual
en la Iglesia Católica *Carlos García Andrade c.m.f.* 28

Testigos

Chiara Lubich: el diálogo de la vida *Beatriz Sarkis* 31

Basilea Schlink y su comunidad *Eberhard Masch-Zühisdorff, o.f.m.cap.* 35

Bonhoeffer: ecumenismo
como coherencia cristiana *Claudia Cristoforetti* 39

Unidad reconciliada

LOS años 2016 y 2017 están señalados por importantes eventos ecuménicos. Entre estos destaca el Gran y Santo Sínodo Ortodoxo, celebrado en Creta del 19 al 26 de junio de 2016, y también el quinto centenario de la Reforma de Lutero en 2017. Aunque estos eventos se refieren directamente a las Iglesias ortodoxas y protestantes, no pasan desapercibidos para los miembros de la Iglesia Católica.

El Sínodo que se había presentado “pan-ortodoxo”, desgraciadamente en el último momento no contaba con la presencia de todas las catorce Iglesias autocéfalas. Esta falta fue muy sentida también por muchos fieles católicos que siguieron la preparación y el desarrollo de estas asambleas, que de algún modo marca un decidido paso adelante hacia la unidad de los cristianos.

La presencia del papa Francisco en la conmemoración de los 500 años de la reforma protestante en Lund, Suecia, (el 31 de octubre y 1 de noviembre de 2016), es otro signo de que el camino actual de las Iglesias cristianas va “del antagonismo a la comunión”, como se titula el Informe de la Comisión internacional luterano-católica para la Unidad. Para quien esté interesado en la conmemoración común luterano-católica de la Reforma en el 2017 indicamos algunos artículos del número 221 (enero-marzo 2016) de la revista *Nuova Umanità*.

La redacción de *Unidad y Carismas* se ha preguntado cómo prestar atención a estos eventos. En línea con el acercamiento específico de la revista nos ha parecido una óptima ocasión para presentar las formas de vida consagrada en diversas Iglesias y Comunidades cristianas. Nos sentimos también en línea con el Coloquio Ecuménico organizado en el año de la vida consagrada en el Vaticano por la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (22-25 enero 2015), cuyas Actas se publicaron en la revista *Sequela Christi* 2015/01.

El número de *Unidad y Carismas* que presentamos es fruto de una fecunda colabora-

ción con *Carismen*, edición alemana de nuestra revista que ha dedicado el número 2 de este año a esta temática. Celebramos que nuestra edición en español llegue hoy a su número 100, precisamente cuando resaltamos una vez, en distintos sentidos, la palabra “acercamiento específico” de la revista.

Este número, pues, nos lleva a conocer la vida consagrada más allá de la tradición católica, es decir, el monaquismo ortodoxo, la vida consagrada según la tradición anglicana, las comunidades en la Iglesia evangélica alemana, la comunidad ecuménica de Taizé y la nueva comunidad Chemin Neuf querida por el primado anglicano en el Lambeth Palace en Londres.

Deseamos que nuestros lectores puedan hacer el gozoso descubrimiento de que antiguos carismas como el benedictino o el franciscano así como nuevos carismas de vida consagrada unan a cristianos de todas las Iglesias en el camino hacia la unidad de la que la humanidad tiene tanta necesidad. En medio de las barreras y muros que aún se alzan con frecuencia, existen realidades de tendencias positivas. La unidad reconciliada de muchos cristianos –y en nuestro caso de hermanos y hermanas consagrados– testimonia la fuerza vivificadora del Señor que desde la cruz atrae a todos a él.

La Redacción

IGLESIAS CRISTIANAS

Cristianos de unas 350 iglesias y comunidades eclesiales: personas injertadas completamente en la propia Iglesia y, al mismo tiempo, capaces de crear unidad entre cristianos de distintas iglesias; así es como viven los Focolares el ecumenismo.

El Movimiento quiere dar su contribución para derribar los muros que separan a las Iglesias, destruyendo prejuicios y construyendo espacios, en los cuales los distintos tipos de diálogo puedan dar fruto. El “diálogo de la vida” es un lugar donde los cristianos pueden testimoniar que es posible vivir juntos.

El fundamento está en el Evangelio vivido a la luz de la espiritualidad de la unidad. Cristianos de varias iglesias, viviendo esta espiritualidad, sienten el deseo de reconocer y profundizar el patrimonio común y valorizar las fuentes de vida espiritual que se encuentran en las distintas iglesias. La novedad está en el hecho de que nos sentimos parte de una familia, en la que los lazos están ligados por el mandamiento de Jesús: «*Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros; que, como yo os he amado, así os améis también entre vosotros. Todos conocerán que sois discípulos míos en una cosa: en que os tenéis amor los unos a los otros*» (Jn 13, 34-35). Estar unidos en el amor de Cristo es el requisito para tener la presencia de Jesús entre los suyos, la característica específica de la vida ecuménica del Movimiento de los Focolares.

Centro Uno para la unidad de los cristianos

El monaquismo en la Iglesia ortodoxa

Georgios Vlantis¹

Desde sus orígenes, el monaquismo acompaña la vida de la Ortodoxia, caracterizando de modo determinante el pensamiento teológico, la espiritualidad y también el modo en el que la Iglesia oriental percibe los desafíos del mundo de hoy. Aunque nunca han faltado las tensiones, es indiscutible que un verdadero acceso a la Iglesia Ortodoxa es casi imposible sin un suficiente conocimiento de su tradición monástica.

Historia del monaquismo ortodoxo

Exigencia de un contexto. El mundo griego y el mundo eslavo, con sus lenguas y culturas, la historia de la Europa oriental y del Medio Oriente, el antiguo pensamiento griego, sobre todo en su versión neoplatónica, son claves hermenéuticas importantes para comprender la tradición monástica de la Ortodoxia.

La lucha contra la secularización: eremitismo y monaquismo. El fenómeno de los eremos aparece principalmente en el siglo III como reacción a la relajación de los ideales morales de los cristianos, al riesgo de la secularización de la Iglesia y como propó-

sito de mantener sin riesgos la espera escatológica de la primitiva comunidad cristiana. Pero hay que distinguir entre anacoretas, que vivían en soledad, y eremitas, que vivían en comunidad. De los eremos nacen más tarde comunidades monásticas. Los monjes se alejan del mundo y viven una vida de oración, ayuno, trabajo manual y continencia. Atanasio de Alejandría inmortaliza en su biografía de san Antonio abad al gran anacoreta del desierto egipcio como tipo del ideal ascético-monástico. Pacomio, en el Alto Egipto, funda, a comienzos del siglo IV, monasterios en los cuales los monjes llevan una vida común (cenobítica) bajo la dirección de un abad;

redacta la primera regla monástica (Regla del Ángel); y Basilio de Cesarea, unos decenios más tarde, escribe la *Ἵροι κατὰ πλάτος* y otros escritos ascéticos, que explican hasta hoy las reglas de los monasterios de la Ortodoxia.

Literatura ascética de la Iglesia de Oriente. Paralelamente al desarrollo práctico del monaquismo, nace una literatura sobre la ascesis, que es muy popular en el mundo ortodoxo y da hasta hoy nuevos frutos. Algunos clásicos son: Gregorio de Nisa, con *La vida de Moisés*; Máximo el Confesor, con *Capítulos sobre el Amor*; abad Isaac el Sirio, con *Capítulos ascéticos*; Simeón el Nuevo Teólogo, con *Himnos*; Gregorio Palamas, con *Escritos*; Nicodemo del Monte Athos, con *La Guerra Invisible* y *La Filocalia*; el Archimandrita Sofronio Sacharov y Starez Silvano, monje del Monte Athos.

Monaquismo e Iglesia. La ortodoxia, desde el nacimiento del monaquismo, vive en tensión, en parte fecunda y en parte incómoda, entre ascesis e institución, carisma y poder, monasterio y comunidad. Los ascetas rigurosos se dedican a la oración y al ayuno en un cierto aislamiento. Por eso el modo de vivir la ascesis ejerce sobre la conciencia ortodoxa una fascinación particular. Ya en tiempos de Bizancio, los ascetas asumen una función importante en la vida de la Iglesia. Los actos litúrgicos se hacen más largos, se añaden nuevas cuasmas, los monjes son considerados como cristianos por excelencia. Poco a poco se va introduciendo por todas partes, incluidas las parroquias, el orden litúrgico de los monasterios (*Typikon*). El celo por la práctica ascética está vinculado a una rigurosa observancia de la tradición.

*Humanismo y esicismo*². En la historia de la ascesis ortodoxa es crucial la controversia esicasta de Bizancio, en el siglo XIV, que refleja el conflicto entre un espíritu

humanista con influencias occidentales y el monaquismo, que se esfuerza por permanecer fiel a su tradición ascética y epistemológica. Aunque la victoria de los esicastos y de su principal representante, Gregorio Palamas, no elude las tensiones ideológicas en las postrimerías de Bizancio, sin embargo, ofrece nuevos impulsos a la práctica de la espiritualidad cristiana. El fundamento de la oración del corazón y la distinción dogmática destacada por Palamas entre esencia y energías de Dios, ofrecen a la ascética ortodoxa un cuadro teórico, sin el cual hasta hoy no se puede comprender.

El monaquismo bajo la opresión. Desde los primeros siglos del segundo milenio, el Imperio Otomano conquista poco a poco la mayor parte de los países tradicionalmente ortodoxos. Griegos, serbios, búlgaros y rumanos ya no tienen la posibilidad de un desarrollo sin problemas de su vida eclesiástica. En este contexto, los monasterios, en la medida en que se consienta su existencia, desarrollan para los pueblos oprimidos una función de identificación y de salvaguardia. En estos tiempos especialmente difíciles, monjes y monjas mueren mártires, pagando el precio de su fidelidad al Evangelio. Como país ortodoxo libre, Rusia ofrece en este período mejores condiciones para el desarrollo de la vida monástica. En la vida espiritual rusa también desempeñan un papel decisivo los “locos en Cristo”, personas que practican una ascesis extremadamente conformista; lo mismo vale para los peregrinos religiosos, personas que practican una vida ascética en absoluta pobreza.

*Filocalia*³, *el renacimiento del palamismo y el siglo XX.* La edición de la *Filocalia*, una colección de cinco volúmenes de textos ascético-espirituales de los Padres de la Iglesia, llevada a cabo por Makarios Nota-

ras y Nicodemo del Monte Athos a finales del siglo XIX, lleva a una renovación del palamismo y a la práctica de la oración del corazón. Las traducciones y revisiones de la *Filocalia* en eslavo eclesiástico y en ruso son determinantes para el relanzamiento de la espiritualidad ascética del esicasmismo y para la renovación teológica y monástica en los países ortodoxos.

Vida monástica y espiritualidad esicasta

El monaquismo de la Iglesia oriental no está estructurado en órdenes religiosas. En principio, puede calificarse como esicasta (*hesichia* = silencio, paz, ensimismamiento en Dios). Casi en todo el mundo ortodoxo ha prevalecido el sistema cenobítico procedente de san Pacomio: los monjes concelebran el culto, viven y se administran como comunidad. Los numerosos monasterios masculinos y femeninos se consideran lugares de inspiración y de guía espiritual.

Monaquismo y vida litúrgica. La experiencia litúrgica ocupa el centro de la espiritualidad monástica de la Iglesia Ortodoxa, ya que la liturgia se considera imagen y anticipo del Reino escatológico de Dios. El monje se fortalece por su participación en la Eucaristía; la ascesis es preparación para el Reino escatológico: ve el mundo terreno de modo relativo y se abre a la escatología. Participa en todo lo que determina el ritmo de vida de su monasterio: vísperas, completas, oración de medianoche, laudes, prima, tercia, sexta, nona y la divina Liturgia.

Filocalia: solicitud por la estética. *Filocalia* es sobre todo el amor a Dios, fuente de bondad y de belleza. Los monjes y monjas atribuyen gran importancia a la belleza y al orden. Por eso en muchos mo-

nasterios no solo hay iconos por todas partes, sino también un taller de iconos. Pintar un icono es un acto ascético-espiritual, en cuanto se considera expresión de la convicción de belleza y armonía del Reino escatológico de Dios.

El ayuno. Las rígidas reglas del ayuno de los monjes son uno de los componentes más importantes de la práctica ascética. Sirven para el robustecimiento espiritual y liberación de ataduras materiales. Evitar ciertos alimentos favorece la concentración mental.

La oración del corazón, centro de la ascesis monástica. La finalidad de la ascesis ortodoxa es el esicasmismo, la tranquilidad. No se trata simplemente de una pausa de silencio, sino también de la experiencia espiritual y existencial del encuentro con Dios, de mirar la luz divina. Evagrio Pontico (345-399) desarrolla la doctrina de los ocho vicios. El asceta ha de luchar contra estas cosas: gula, lujuria, avaricia, ira, envidia, pereza, soberbia y orgullo. Es capital en la experiencia esicasta la práctica de la oración del corazón, que Gregorio Sinaitis describe así: «*Siéntate ya de buena mañana en un estrado bajo, libera tu espíritu de la razón, llévalo a tu corazón y mantenlo allí mientras tú, fatigosamente inclinado, con vehementes dolores en el pecho, hombros y cuello, gritas insistentemente en el espíritu o en el alma: “¡Señor Jesucristo, ten piedad de mí!” En esto no podrás librarte de la impresión de la coerción, de las dificultades y tal vez, por el continuo ejercicio, incluso del aburrimiento.*»

En la *Centuria* de los monjes Calixto e Ignacio para la oración del corazón, se ofrece una técnica de respiración: «*Hermano, tú sabes que el aliento que inhalamos es aire; pero nosotros lo aspiramos solo para nuestro corazón, ya que el aire es la causa de nuestra vida y del calor de nues-*

tro cuerpo. Por tanto, el corazón atrae el aliento y expira de nuevo su calor con el aliento para obtener alivio. El autor, o mejor, el servidor de este dispositivo es el pulmón que, aunque fue creado por Dios como una estructura frágil, es capaz de inhalar y de expirar sin dolor el aire circunstante como un fuelle. Igualmente, el corazón aspira el aire fresco y expira de nuevo el caliente, ofreciendo constantemente a la criatura, para su conservación, el servicio de amor para el que ha sido creado. Pero tú, cuando estás sentado en tu celda y quieres recoger tu espíritu, aspira a través de la nariz, por la cual el aliento llega al corazón, empújalo para abajo hacia el corazón, junto con el aire inhalado. Si el aliento penetra, todo lo que viene después será portador de alegría y de exultación, como un hombre que, habiendo estado fuera de casa largo tiempo, después de su vuelta, no sabe qué hacer por la alegría, ya que ahora se le ha concedido estar de nuevo junto a su mujer e hijos; así el espíritu, después de reunirse con el alma, estará lleno de alegría indecible y de placer».

La finalidad de la ascesis ortodoxa es el esicasmo, la tranquilidad. No se trata simplemente de una pausa de silencio, sino también de la experiencia espiritual y existencial del encuentro con Dios, de mirar la luz divina.

No faltan, sin embargo, voces críticas que ponen en guardia contra la absolutización de estas técnicas. La esencia consiste en que el asceta, mediante la práctica de la oración del corazón, recorre tres fases del camino que conduce a Dios: purificación de las pasiones (*catarsis*), iluminación (*fortismo*) y la divinización (*teosis*),

que significa una profunda unión con Dios, no en el sentido de unidad esencial, sino como participación en las energías increadas del Creador.

Servicio al prójimo. En la ortodoxia se discute mucho sobre el compromiso social de los monjes, sus perspectivas y sus límites. En todo caso, no hay ninguna contradicción fundamental entre la vida monástica y el servicio a los necesitados, personas en cuyo rostro vemos a Dios. La famosa colección de profecías de los Padres del desierto *Apophthegmata Patrum* narra: «Un hermano preguntó a un Padre ya muy anciano: “Conozco a dos hermanos, uno de los cuales vive tranquilamente en su pequeño convento, ayuna sin interrupción durante seis días y carga con los trabajos pesados. ¡El otro sirve a los enfermos! ¿Cuál de los dos agrada más a Dios?”. El anciano Padre respondió: “¡Si el que ayuna durante seis días, además se colgara de la nariz, no se parecería en nada al que sirve a los enfermos!».

¹ El autor es teólogo greco-ortodoxo, desde mayo de 2016, administrador delegado del Consejo de las Iglesias Cristianas en Baviera.

² *Esicasmo* es el sistema espiritual cristiano de orientación esencialmente contemplativo que busca la perfección del hombre en la unión con Dios mediante la plegaria incesante. La forma habitual de la plegaria esicasta es la ‘oración’ de Jesús, que consiste en la invocación litánica: «Señor Jesucristo, ten piedad de mí». Se recita haciendo resbalar un cordelito con nudos y repitiendo la invocación a cada nudo.

³ La palabra griega «*philokalia*» significa literalmente «amor a lo bello-bueno». La *filocalia* contiene obras de cerca de treinta y seis autores del siglo IV al XV. Esta colección de textos ha ejercido una gran influencia en la espiritualidad ortodoxa moderna. San Agustín transcribe el término en latín, identificándolo prácticamente con la «*philosophia*». Se trata del «*amor hacia Dios como fuente de todas las cosas bellas que conduce a la unión con la Belleza divina increada*».

«Me siento como en casa»

Tiziano Baracco, s.d.b.

*El 26 de octubre de 2015, el Instituto Universitario Sophia de Loppiano (Floren-
cia) confirió el doctorado honoris causa a SS. Bartolomé I, patriarca de Constanti-
noplá. Con tal ocasión, un joven monje ortodoxo serbio, Efrosín, se hospedó en el
Centro de Espiritualidad Claritas de Loppiano. Una experiencia de mutua apertura.*

EN la ciudadela internacional del Mo-
vimiento de los Focolares de Loppia-
no, cerca de Florencia (Italia), se ha-
cen innumerables experiencias de diálogo.
La presencia de ochocientos habitantes de
setenta naciones y de varias religiones pro-
porciona muchas ocasiones. Para los reli-
giosos del Centro de Espiritualidad Clari-
tas se añade una posibilidad más de diálo-
go, es decir entre miembros de diversas fa-
milias carismáticas.

La llegada de Efrosín

En octubre de 2015 éramos una familia
de siete personas de varias proveniencias:
un dehoniano, dos salesianos, un capuchi-
no, dos jóvenes de una nueva comunidad
filipina y un sacerdote de la Comunidad
Enmanuel. Durante cuatro días nuestra
convivencia se enriqueció con la presencia
de un monje ortodoxo serbio, Efrosín, que
venía por primera vez a la ciudadela con

ocasión de la entrega del doctorado h. c. a
SS. Bartolomé I. Para todos resultó una ex-
periencia de apertura gradual mutua no
obstante la barrera de la lengua.

Al principio, los contactos entre Efrosín
y los religiosos presentes en la Claritas fue-
ron muy sencillos, aparentemente forma-
les: la acogida, la instalación en la habita-
ción asignada, alguna breve aparición suya
en la capilla durante nuestra oración co-
munitaria o en el pequeño patio para un
intercambio de saludos. Luego todos parti-
cipamos en la ceremonia del doctorado y
apreciamos el discurso iluminado del pa-
triarca Bartolomé. Además, juntamente
con otros huéspedes venidos para la oca-
sión, se siguió el programa para conocer la
realidad de la mariápolis permanente.

Una tarde, invitado por nosotros a una
taza de café y hablando alguna palabra en
inglés, Efrosín nos pudo presentar algunas
fotos de su monasterio y de su vida de

monje, en medio del interés de todos los presentes.

Frutos inesperados

La víspera de su partida, se organizó en la Claritas una cena con él, como grato huésped. En esa ocasión, nos ayudó con su traducción un sacerdote que conoce la lengua de Serbia. Entre todos se creó enseguida un clima muy cordial, que permitió un mayor conocimiento recíproco.

Explicando el porqué de su nombre, contó la historia del santo monje Efrosín, que era cocinero, y añadió que a él (a nuestro monje), cuando entró en el monasterio, impresionado por tal historia, se le confió el mismo oficio. Pero como no tenía ningún conocimiento de cocina, se tuvo que encomendar muchas veces a su santo protector, recibiendo de él fuerza e incluso un cierto éxito entre las ollas.

Así, en la conversación, fuimos adelante tocando los más diversos temas, como el porqué del solideo, de la barba y de los cabellos largos recogidos en coleta, preguntas a las que Efrosín respondía explicando los significados espirituales poniendo una pizca de humor.

De pronto, Efrosín, con gran confianza, nos contó una experiencia que acababa de vivir: admitió que desde hacía algún tiempo vivía cerrado en sí mismo y que últimamente no había tenido mucha confianza en las personas. Pero en estos días en Loppiano había comprendido que su actitud era equivocada, y entonces, de rodillas en nuestra capilla, pidió *«perdón a Dios por este gran pecado»*, haciendo el propósito de abrirse nuevamente. Como la mañana siguiente había estado visitando a algunas familias y había recibido de ellas muchas muestras de afecto (es más: una niñita no dejaba de abrazarse a él), así como un dibujo muy bonito de él abrazado por los

niños, interpretaba esto como una clara señal de Dios que bendecía su ofrenda y que lo quería en esta apertura.

Mostrándonos el dibujo, se le veía evidentemente contento y emocionado.

De aquí el diálogo pasó a cosas muy importantes: la relación con su padre espiritual; su relación con la Obra de María, que conoció a los siete años; después un paréntesis de mucho tiempo, hasta cuando, ya en el monasterio, una focolarina ortodoxa contactó con él y se le reabrió las posibilidades de contacto.

«Aquí, en Loppiano, me siento como en mi casa»

Cuando le pedimos que comentara las palabras del patriarca Bartolomé *«Aquí, en Loppiano, me siento como en mi casa»*, no respondió nada, sino que dijo esas mismas palabras refiriéndolas a sí mismo. Así, admitía con mucha sencillez que antes, en diversas ocasiones y en otros lugares, siempre había sufrido la impresión de cierto malestar, como de no ser acogido, sino más bien marginado, juzgado (fuera por el hábito o por quién sabe qué otro motivo), pero en la Claritas y en Loppiano se sentía muy bien. Decía que *«en la Claritas se había sentido como en su casa»*, como *«en su monasterio»*. El traductor nos explicaba que la frase serbia *«sentirse en casa»*, usando la palabra *“doma”*, es muy fuerte: expresa no solo “sentirse bien”, sino mucho más: estar en familia, en armonía y en paz en el sentido religioso del monasterio.

Luego Efrosín quiso dar las gracias especialmente por los sencillos detalles de atención recibidos en la Claritas, como, por ejemplo, haberle ofrecido varias veces café cuando, deseándolo, no sabía cómo obtenerlo. Estos detalles le habían hecho sentirse bien.

Luego se interesó, con varias preguntas,

por el horario de la Claritas, el programa de la jornada y los momentos de oración en común. Después pidió, inesperadamente, qué hay que hacer para poder venir a la Claritas y participar en esta vida. A la respuesta afable de que bastaba una llamada telefónica, aclaró que, para una ausencia del monasterio inferior a quince días, es suficiente el permiso del superior, mientras que, para una ausencia mayor, se necesita el permiso del obispo; y que tiene intención de dar los pasos necesarios para tal fin (era evidente que no pensaba solo en una simple visita ulterior, sino en un período prolongado).

Dado que alguno, bromeando, habló de la necesidad de aprender italiano, dijo enseguida que estaba tomando lecciones de una focolarina que vive en su país.

Entre tanto, como se había hecho tarde, se pensó en la despedida. Así nos intercambiamos las direcciones de e-mail para permanecer en contacto, y nos saludamos.

Después de la despedida, Efrosín aún se quedó un rato más en el patio hablando con algunos de nosotros, dando la impresión de que realmente había sido tocado por una gracia especial en este “monasterio de la Claritas”.

La mañana de su partida, por iniciativa propia, vino a desayunar con nosotros, como hermano entre hermanos de la misma comunidad. Después de hacernos unas fotos, lo acompañamos al lugar donde le esperaban para emprender viaje de vuelta a Serbia.

Un designio de Dios

En la presencia de este monje entre nosotros, nos parecía ver un designio de Dios. Alguno, observando que ha crecido bastante la tendencia a caminar hacia la unidad tanto en los vértices de la Iglesia católica y ortodoxa, como también en la base, entre el pueblo, decía que es importante que ahora crezca esa sensibilidad en la franja intermedia, en particular, ¿por qué no?, entre los monjes. Y nos parecía importante que justamente nosotros, los religiosos, nos comprometamos a instaurar y continuar los contactos con nuestros hermanos monjes.

El encuentro positivo con Efrosín es un ejemplo prometedor. Los dos iconos que quiso regalarnos, y que ahora embellecen la entrada de la Claritas, son un recuerdo y un estímulo para crecer en una apertura recíproca.

La historia de las relaciones fraternas entre el Movimiento de los Focolares y los ortodoxos radica en el encuentro extraordinario entre Chiara Lubich y el patriarca de Constantinopla Atenágoras I. *«Era el 3 de junio de 1967 –cuenta Chiara–. Me acogió como si me conociera de siempre. “La esperaba” exclamó y quiso que le contara los contactos del movimiento con los luteranos y anglicanos».*

Fueron en total 25 los encuentros de Chiara con Atenágoras I. La relación continuó después con el Patriarca Demetrio I. Y los contactos con el actual patriarca ecuménico Bartolomeo I prosiguen con el mismo espíritu de estima y amistad. Mientras tanto, la espiritualidad del Movimiento ha sido acogida también por cristianos de las Antiguas Iglesias Orientales, de este modo, el diálogo se ha desarrollado con los siro-ortodoxos, coptos, etíopes, armenos y asirios.

Centro Uno para la unidad de los cristianos

Comunidades religiosas en la Iglesia evangélica alemana

Jürgen Johannesdotter

El autor del presente artículo es obispo emérito de la Iglesia Evangélica-luterana alemana de Schaumburg-Lippe y representante de la Iglesia Evangélica en Alemania para las asociaciones y comunidades religiosas. En cierto modo, representa a comunidades próximas a las órdenes y congregaciones existentes en la Iglesia católica. Nos cuenta algo sobre la historia y la evolución de estas comunidades y confraternidades con el estilo de la tradición evangélica.

EN el año 2017 se está celebrando el 500º aniversario de la Reforma. La “común conmemoración” luterano-católica de la Reforma en 2017 lleva por título *Del conflicto a la comunidad*. Ya el solo título de este informe de la Comisión luterano-católica por la Unidad es un signo que anima a la esperanza.

Confraternidades y comunidades evangélicas-pioneras del ecumenismo: Ya desde decenios, tiene lugar un ecumenismo espiritual en muchas reuniones protestantes y comunidades espirituales. En el campo protestante no se habla generalmente de “Órdenes”. Esto, en el pensamiento protestante, suena para algunos a algo así como a “pre-reforma y a no evangélico” y pertenece al patrimonio católico que Martín Lutero, presumiblemente, abolió para siempre. Pero, después de casi diez

años de experiencia como obispo encargado para las asociaciones y comunidades espirituales, puedo decir que existen: “¡Gracias a Dios, existen!”.

Comunidades protestantes como una cuarta forma social de iglesias protestantes: El abogado evangélico experto en Derecho Canónico Hans Dombois habla de las “cuatro figuras sociales” de la Iglesia, que se formaron durante los cuatro primeros siglos del cristianismo: Iglesia universal, Iglesia particular, Comunidades locales y Orden o Monasterio. La Comunidad local y la Iglesia universal tienen el doble significado de la palabra griega “*ekklesia*”, en el sentido de comunidad global (1Co 15, 9) y de comunidad individual (1Co 1, 2). La cuarta forma social nació a caballo de los siglos III y IV, y se concretó con el término “orden” o “monasterio”.

Analogías con el futuro sistema de Órdenes son ya visibles en la convivencia de los discípulos y discípulas durante la vida terrena de Jesús (cf. *Lc* 8, 1-3). Las Órdenes han ejercido siempre una notable influencia sobre las otras figuras de la Iglesia. Por eso las cuatro figuras no tienen dimensiones aisladas, sino que se completan y condicionan mutuamente y están interconectadas. Por una parte, durante la Reforma, nos concentramos sobre las comunidades locales y sobre la Iglesia regional o sobre la Iglesia particular.

Descubrimiento del sacerdocio común: Como consecuencia, en el mundo protestante se produce una pérdida del papel dominante de las Órdenes. Frente a la religiosidad medieval, la religiosidad protestante es “para cada uno”. La canónica evangélica se convierte en un “ejemplo” visible en cada comunidad, con consecuencias de amplio alcance. La pérdida del papado en el protestantismo desplazó el significado de la Iglesia universal hacia una creciente importancia de la Iglesia particular y de las Iglesias regionales. La Iglesia universal visible se convierte en la Iglesia invisible que existe a los ojos de la fe.

Pero ¿cómo se llega desde aquí a nuevas asociaciones y comunidades religiosas? Ya durante la Reforma se formaron grupos de minorías, comunidades especiales y movimientos alternativos. Cuanto más se desarrollaban las Iglesias regionales, tanto más fuertes se consolidaban las alternativas. Un papel significativo desempeñó la llamada “ala izquierda” de la Reforma, pero ya en el siglo XVIII se llegó, en el ámbito de las Iglesias regionales, a la formación de comunidades religiosas que asumieron la función de las antiguas órdenes y monasterios. Pero hay que tener presente que el desvanecimiento de la mayor parte de las órdenes religiosas, co-

munidades masculinas y femeninas, no formaba parte de la Reforma de modo esencial. Algunos monasterios siguieron viviendo como “abadías protestantes”, en las que la vida espiritual se cultivaba en base a la Reforma. En los escritos del mismo Martín Lutero y de Martín Bucer, se hallan indicaciones positivas para nuevas formas de comunidades espirituales. Martín Lutero escribe en su libro sobre la Misa en lengua alemana (1526) que sería deseable una asociación de aquellos que “quieren ser verdaderamente cristianos y profesan el Evangelio con los hechos y las palabras”.

En el pietismo se desarrollaron principios duraderos de vida comunitaria. La primera formación estable en el área protestante fue la “Comunidad fraterna” (*Herrnhuter*, 1727) que, según la voluntad de su fundador, el conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, tendría que formar parte de la Iglesia regional. A ella se unieron en el siglo XIX las “Instituciones de Diaconisas” y las “Casas de Diáconos”, orientadas a actividades sociales. En este ámbito son de fundamental importancia Johann Hinrich Wichern en Hamburgo (1833), Theodor y Friederike Fliedner en Kaiserswerth (1839) y Wilhelm Löhe en Neuendettelsau (1853).

Nuevos comienzos en el siglo XX: En el siglo XX hay tres “olas de fundaciones” de vida comunitaria. La “Confraternidad de vida común” (*Bruderschaft vom gemeinsamen Leben*) fue fundada en 1905 en Zurich por dos diáconos –Gotthilf Haug y Jakob Schelker–, con las tres ramas de “Hermanos célibes”, “Hermanas célibes” y “Casados”. Su mensaje profético era el de iniciar una nueva era de la historia de la Iglesia por la misión de una única Confraternidad de Jesucristo, que abraza el seguimiento de Jesús en todas las confesiones.

En la época de crisis, antes y después de la I Guerra Mundial, a la luz de los cataclismos sociales, nacen confraternidades sin “*vita comunis*”, como la Hermandad para la Diaconía (1906), la Confraternidad de Oración por los Pastores (1913), la Sydower Confraternidad para los párrocos (1922), el Círculo de Confraternidad para párrocos. (*Hochkirchliche St. Johannes-Bruderschaft* 1929) y la Fraternidad de Miguel Arcángel (*Evangelische Michaelsbruderschaft*), fundada en 1931. Todas ellas se nutren de distintas fuentes, como del espíritu de vida pietista o de movimientos eclesiales litúrgicos con el aprecio del ministerio y de la sucesión apostólica, de sacramentos y oración litúrgica, así como de impulsos de la “Confraternidad de vida común”. En este periodo desarrolla un papel especial la comunidad *Bruderhof*, con el *Rhönbruderhof*, fundada en 1920 por Eberhard Arnold. En 1937 sus miembros fueron expulsados de Alemania por los nazis. Con todo, el amor al Evangelio y la vida proveniente del espíritu del Sermón del Monte permitieron volver a empezar de nuevo en diversos países y al final volver a Alemania.

La “*Casa de hermanos*” (*Bruderhaus*) de *Bonhoeffer* (1935) y la *Comunidad di Taizé* (1940) son más bien fenómenos únicos de antes y de durante la II Guerra Mundial. Pero después nace un gran número de comunidades de hombres y mujeres de vida célibe, debido a que el colapso de 1945 provocó una búsqueda intensiva de nuevos valores y nuevos modos de vida. Nacieron órdenes religiosas evangélicas, comunidades masculinas y femeninas que viven según los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia: la Comunidad Evangélica de las Hermanas de María (*Marienschwesternschaft* 1947), el Convento San Juan de vida común (*St. Jo-*

hannis-Konvent vom Gemeinsamen Leben 1947), la Fraternidad de Cristo (*Christusbruderschaft* de Selbitz 1949), la comunidad *Casteller Ring* (1950), la Comunidad de Imshausen (1955), la Confraternidad de la Cruz (*Bruderschaft vom Kreuz*, 1957 en Hof), los Portadores de Cristo (*Christusträger* 1961), la Confraternidad de Jesús (*Jesus-Bruderschaft*) de Gnadenthal (1961) y la Comunidad de Adelshofen (1962).

...nace un gran número de comunidades de hombres y mujeres de vida célibe, debido a que el colapso de 1945 provocó una búsqueda intensiva de nuevos valores y nuevos modos de vida. Nacieron órdenes religiosas evangélicas, comunidades masculinas y femeninas que viven según los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia.

Al final de los años sesenta, en un periodo de profundas borrascas sociales, se forman *Comunidades Familiares* como signo de renovación. A ellas pertenecen el Convento de Laurentius (1959), la Comunidad Familiar de la Fraternidad de Jesús en Gnadenthal (1968), la Ofensiva de Jóvenes Cristianos (*Offensive Junger Christen*) en Reichelsheim/Odenwald (1968). Entre las nuevas Comunidades de Familias hay que incluir, por último, la comunidad de base *Wulfshagenerhütten* (1973).

Este desarrollo sorprendente para las *Iglesias de la Reforma* tuvo lugar, a menudo, en el ámbito de las Iglesias protestantes regionales, inicialmente con independencia de las instituciones. A veces las asociaciones y las comunidades religiosas fueron vistas con recelo. ¡Monasterios protestan-

tes!; ¿pero acaso es esto posible? ¿Y además en el siglo xx? En el diálogo entre las nuevas comunidades y las Iglesias regionales es necesario un proceso de aprendizaje, se requiere tiempo y paciencia. Los procesos de crecimiento no se pueden acelerar según el gusto.

Ecumenismo espiritual: son necesarios viveros y lugares de formación para poder descubrir y promover otras dimensiones de la vida y de la fe –y luego también para poder crecer–. Esos viveros y lugares de ejercicio son las “nuevas” comunidades evangélicas, que no se identifican con los “antiguos” monasterios, pero que son semejantes ante los nuevos desafíos y en una sociedad cambiante. Ha nacido así un “ecumenismo espiritual”, que conoce las “antiguas” diferencias, pero la teología de la controversia no es lo más importante cuando se trata de testimoniar la fe en el Evangelio y en el Señor, la que anuncia el mismo Evangelio. No es fácil vivir de modo “teológicamente controvertido”, pero la vida común puede ir más allá del discurso teológico de la controversia.

Este ecumenismo espiritual es *un ecumenismo de amistad* y de amor a los pobres. Este amor a los pobres puede asumir formas muy diferentes, como la misma pobreza puede asumir formas muy diversas. El alimento del que se nutre y vive este ecumenismo espiritual es el Evangelio de Jesucristo. ¡Es Él el que permanece! Pero es necesaria la oración para lo cual se lleva una vida en común. Por eso, en las asociaciones evangélicas y comunidades espirituales, la jornada se constituye mediante la oración y el culto, como en los antiguos monasterios.

La Iglesia necesita estos lugares con esas comunidades, que viven y sirven “en, con y ante la Iglesia”. La mayor parte de las comunidades son económicamente independientes de las subvenciones de la Iglesia, pero realizan diversos servicios

para las Iglesias regionales, por ejemplo, en la formación espiritual de vicarias y de vicarios, o en la formación de pastores y pastoras.

Así, con frecuencia, se ha llegado a un servicio de las asociaciones y comunidades espirituales a la Iglesia y en la Iglesia. Y viceversa: muchas Iglesias han descubierto el valor de las comunidades por sí mismas y las han incrementado. Fue un gran paso el dado por la Iglesia Evangélica de Alemania (EKD), cuando se discutió en un Consejo asambleario sobre la oportunidad de tener un Representante de las asociaciones y comunidades religiosas en la Iglesia Evangélica de Alemania, y, por tanto, se “institucionalizó” el contacto.

Ha nacido también un *vivo intercambio entre las asociaciones y las comunidades*, incluso con otras denominaciones y países de la cristiandad. A partir de la firma de la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en Ausburgo (1999), se ha derivado un impulso que ha llevado a un *gran movimiento interreligioso*, “*Juntos por Europa*”, en el que se ha recogido maravillosamente toda la riqueza de los movimientos espirituales.

También son alentadoras las aportaciones como el documento de la “Comisión luterano-católica para la Unidad” que, en 2013, bajo el título “*Del conflicto a la comunión*”, ha desarrollado las bases para una conmemoración ecuménica en 2017, que tiene un aspecto muy diferente respecto a los siglos pasados. Considerando las Asociaciones y las Comunidades espirituales, el obispo Wolfgang Huber ha escrito en 2007 sobre un “tesoro de la Iglesia evangélica que hay que promover y consolidar”. Hay que notar que han llegado a ser una parte del Cuerpo de Cristo con apertura ecuménica.

Taizé: parábola de la comunidad

Jacob Paula

El autor, capellán del Carmelo de la Preciosísima Sangre de Dachau y editor del libro en alemán Frère Roger, los cimientos de la comunidad de Taizé (Friburgo, 2016), nos traza las líneas esenciales de la comunidad ecuménica de Taizé.

FR. Roger, fundador de la comunidad ecuménica de Taizé, tuvo que afrontar muchos acontecimientos importantes de la historia de Europa y de la Iglesia, siguiéndolos con viva atención.

Nace en los años de la primera guerra mundial. Los relatos de su abuela materna que había pasado aquella guerra en Francia, dejan una profunda impresión en el pequeño Roger, que influirán en su elección de vida: convertirse en un “siervo de la reconciliación”.

Nace una comunidad

Su juventud y los años de estudio coinciden con el periodo que transcurre entre las dos guerras mundiales, período en el que, en Europa, se afirma cada vez más el individualismo. El joven Roger se pregunta pro-

fundamente cómo se podrá comprender al otro. En aquel período crece también en él el pensamiento de vivir con otros de forma monástica. Aunque aún estaba solo, adquiere en 1940 una gran casa en el pueblecito de Taizé, en Borgoña (Francia). Arriesgando el ser arrestado por la Gestapo, durante aquel período de vida solitaria, y temiendo por su vida, escribe en su diario con gran confianza: «*Aquella noche, oprimido mi corazón por el miedo, surgió en mí una oración confiada que dirigí a Dios: Aunque me quiten la vida, sé que tú, Dios vivo, quieres continuar lo que ha comenzado aquí, es decir la fundación de una comunidad*».

Acabada la segunda guerra mundial, comienzan a llegar los primeros hermanos a un lugar que hasta aquel momento era desconocido en la Iglesia reformada: forman una comunidad abierta y provisional que

luego, lentamente, se convirtió en una comunidad monástica de contornos más definidos. Es de gran importancia para “fray Roger” su amistad con el papa Juan XXIII y la invitación a participar en el Concilio Vaticano II.

Comunidad ecuménica

Al final de los años sesenta, con la incorporación de hermanos católicos, la comunidad llega a ser también ecuménica. Para poder recibir juntos la comunión eucarística, la comunidad celebra, con el permiso del obispo competente, la Eucaristía católica. Al mismo tiempo, busca la unidad con el papa como servidor de la unidad para todos los cristianos. Pero este acercamiento a la Iglesia católica no significa absolutamente apartar la mirada de su origen. Fr. Roger describe este camino así: *«He hallado mi identidad de cristiano en esto: en conciliar la fe de mis orígenes con el misterio de la fe católica sin tener que romper la comunión con uno u otro»*.

La caída del muro de Berlín en 1989 hace posible el contacto con la Europa del Este, y especialmente con las Iglesias ortodoxas, contacto que ya antes existía discretamente, pero que ahora se intensifica. Con esta nueva apertura crece aún más el aluvión de jóvenes que desde hacía más de cincuenta años afluyó a Taizé y a los encuentros que se organizaban en las más importantes ciudades europeas.

Los escritos de fr. Roger desde los años 1941-2001 muestran claramente cómo permaneció fiel a la intuición fundamental sin mostrar nunca rigidez, sino más bien formulando nuevamente las reglas y otros textos fundamentales para la comunidad. Como prueba citamos algún pasaje de estos escritos. Las citas se refieren, en un primer momento, a la idea de la “comunidad”. Luego siguen citas sobre los votos de po-

breza, castidad y obediencia. En un lenguaje original, a veces poético, fr. Roger presenta verdades antiguas con palabras nuevas.

La comunidad

En 1941 fr. Roger escribe, con ocasión de un encuentro con estudiantes, sobre la *«preocupación común que nos afecta a todos: nuestra soledad»*.

Nos importaba romper con una tradición demasiado individualista para enriquecernos con una vida de colaboración y de vida común y estimularnos espiritualmente. Para algunos de nosotros la llamada era cada vez más apremiante: ser una comunidad que vive en el mundo, una comunidad donde cada miembro se vincula mediante la fe en Cristo siguiendo ciertas reglas.

En la introducción a la regla de 1952 dice: *«La regla presente contiene un mínimo de prescripciones sin las cuales ninguna comunidad en Cristo, que quiere servir a Dios unánimemente, puede nacer»*.

Ya en este período, fr. Roger formula con gran decisión: *«No te resignes nunca al escándalo de la división entre los cristianos, donde se habla fácilmente de la caridad fraterna, pero estando divididos entre ellos. Ten pasión por la unidad del cuerpo de Cristo»*. En 1962 aclara su deseo: *«Si queremos exhortar a la unidad visible de todos los cristianos, debemos comenzar antes por nosotros mismos a crear la unidad día a día en nosotros y entre nosotros»*.

Fr. Roger no aspiraba nunca a estatutos esculpidos en piedra, sino que deseaba permanecer flexible siempre. Por esta razón, cada vez hablaba menos de reglas y más de “fundamentos para la vida común”, que, desde 1980, llamaba “fuentes de Taizé”. En la última regla que redactó en 2001, escribe: *«El grupo te lleva y te impulsa. Alégrate porque ya no estás solo, recorre tu camino con*

Unidad y Carismas

tus hermanos. Junto con ellos, estás llamado a ser un ejemplo de comunidad».

Partiendo del significado de la palabra “comunidad” como concepto dominante, podemos hallar una puerta al nuevo modo con que fr. Roger presenta los votos monásticos tradicionales de pobreza, castidad y obediencia.

La pobreza

Fr. Roger no apreciaba mucho la palabra “pobreza”. Para él era un término ambiguo; prefería hablar de la sencillez y de la comunión de bienes. En la profesión, se le pregunta al hermano: «¿Quieres vivir con tus hermanos la comunión de bienes materiales y espirituales con plena apertura del corazón?».

Y en 2001 se dice con gran claridad: «Nuestra llamada a la comunidad requiere de nosotros vivir exclusivamente del rendimiento de nuestro trabajo y no aceptar ninguna donación o herencia; nada, absolutamente nada. El coraje de no asegurarse reservas, de no tener miedo a una posible pobreza da paz y fuerza. El espíritu de pobreza no consiste en la escasez, sino en realizarlo todo con fantasía en correspondencia con la limpia belleza de la creación. Bienaventurados los sencillos de corazón porque verán a Dios. Simplificando siempre nuevamente nuestra vida, nos preserva de caminos tortuosos, por los cuales nos podemos extraviar».

La castidad

Respecto a los conceptos tradicionales de castidad y celibato, fr. Roger prefiere hablar de un «sí a Cristo para toda la vida»:

«Esto nos mantiene despiertos. Aunque no hayas sido perfecto como hubieras querido y haya sido grande tu parte de limitación humana al comienzo, el fuego de la caridad lo quema todo. Deja arder la llama que no se

extingue nunca; y esto se convertirá fuego en ti. Con nuestro sí a la castidad ofrecemos nuestra vida [...] y constatamos con sorpresa que nos volvemos capaces de superar nuestro yo. Nuestro corazón con sus sentimientos y su soledad sigue golpeando todavía, pero otro lo transfigura. Y tu alma puede cantar: “Soy de Cristo, vivo por Cristo”.

Ser amigo íntimo con Cristo abre a la comunión con los hermanos y con todos los hombres. La pregunta correspondiente de la profesión es esta: “¿Quieres permanecer casto para estar más disponible al servicio de tus hermanos y para darte indiviso al amor de Cristo?”.

La obediencia

Fr. Roger evita totalmente la palabra “obediencia”. Una vez más, para él está en el centro la comunidad: «¿Quieres que seamos un solo corazón y un alma sola en una unidad serena; quieres aceptar las decisiones de la comunidad, que son expresadas mediante el servidor de la comunidad sin olvidar que delante de Dios es solamente un pobre hombre?».

Del prior –este es su título hacia fuera, porque hacia dentro se le llama “servidor de la comunidad”– escribe fr. Roger:

«El servidor de la comunidad está en el centro de la misma y dirige la mirada de sus hermanos de modo siempre renovada, sobre este fin de realizar una parábola de la comunidad. Junto con sus hermanos, se esfuerza por conocer lo que quiere Dios en su amor. De él como de los demás hermanos se requiere los dones del discernimiento, el espíritu de misericordia y una bondad inagotable del corazón. Él destina a un hermano que le suceda para asegurar la continuidad».

Fr. Alois ha asumido este servicio después de la muerte de fr. Roger en 2005, para continuar escribiendo la “parábola de la comunidad”.

Vida consagrada en la tradición anglicana

Clarke Berge, s.s.f.

El Ministro general de los Franciscanos anglicanos (Society of St. Francis) en el Año de la Vida consagrada ha hablado sobre el tema: «La Vida consagrada en la tradición anglicana y el camino ecuménico». Presentamos una síntesis del discurso que tuvo durante el Coloquio Ecuménico, que por iniciativa de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica tuvo lugar en el Vaticano del 22 al 25 de enero del 2015.

RECIENTEMENTE el arzobispo de Canterbury, Justin Welby, ha auspiciado un nuevo entusiasmo por la Vida consagrada, una nueva bocanada de aire fresco. La tradición anglicana ha tenido siempre una múltiple riqueza de ideas. Las órdenes religiosas anglicanas podrán dar una contribución específica para el camino ecuménico, especialmente en tres campos: prioridad a la oración y el culto; cambios en las tradiciones de la vida religiosa; ir más allá de las barreras.

Oración y culto

Vida religiosa y culto monástico caracterizan el ADN de las celebraciones anglica-

nas. El arzobispo Thomas Cranmer en el siglo XVI, inspirado en los antiguos brevarios benedictinos, dio un lugar especial a la liturgia de la mañana y a la oración de la tarde. Todo el pueblo de Dios debería reunirse dos veces al día para meditar la Sagrada Escritura y para orar. *The Book of Common Prayer* (El libro de Oración común) se convirtió inmediatamente en una praxis: la inspiración y el desafío que la oración en común ofrece permanecen aún hoy.

En 1841 encontramos por primera vez a una anglicana que emite los votos: Marian Rebecca Hughes en Oxford. En 1849 ella fundó la *Sociedad de la Santa e indivisa Trinidad* (*Society of the Holy and Undivided Trinity*). La primera comunidad religiosa

Unidad y Carismas

femenina en la Comunión Anglicana fue la *Sisterhood of the Holly Cross*, fundada en 1845 por Emma Langston. En 1866 Richard Meux Benson fundó la *Society of St. John the Evangelist*, la primera orden religiosa masculina que ha sobrevivido. Todos estos fundadores y fundadoras pertenecen al llamado Movimiento de Oxford dentro de la Iglesia Alta (*High Church*).

...puedo expresar mi convicción de que las órdenes religiosas anglicanas presentan una experiencia única y un deseo profundo de caminar junto a religiosos de todas las tradiciones para que Cristo sea conocido y amado en todo el mundo.

Los discípulos del Movimiento de Oxford pusieron los fundamentos teológicos para las fundaciones en el ochocientos. La chispa inspiradora de este Movimiento fue una predicación de intercesión de John Keble en julio de 1833. Él afirmaba que la obligación y la responsabilidad de la Iglesia de reformarse estaban basadas en su institución divina. Aparecieron una serie de tratados, *Tracts for the Times*, que propagaron un renovado aprecio por el patrimonio católico de la Iglesia de Inglaterra. Las ideas del Movimiento de los Tratados y del Movimiento de Oxford se convirtieron en un componente estable de la fe y de la praxis en los acontecimientos de la Comunión anglicana. Para los primeros fundadores anglicanos la atención a los pobres era uno de los motivos centrales. Las comunidades religiosas podían ayudar a los pobres material y espiritualmente. Podemos poner el ejemplo de la *Community of Mary in Memphis*, Tennessee, de la Iglesia episcopaliana americana. En 1878 las reli-

giosas se negaban a abandonar a su gente durante una epidemia de peste. Las hermanas y otros colaboradores permanecieron, ofrecieron atención y apoyo hasta que también ellas murieron por el contagio.

Las comunidades femeninas en toda la Comunión anglicana mundial son 57; existen 13 comunidades masculinas y 7 mixtas. Las comunidades más grandes se encuentran en África y en Malasia, y hay varios grupos en formación en Camerún y en Tanzania. En total, son alrededor de 2000 religiosas y religiosos tradicionales con votos y vida común, y otros 3000 que pertenecen a comunidades religiosas con otro estilo de vida. Luego hay otros 3000 miembros de la Tercera Orden de la *Society of St. Francis*, es decir, de la rama secular de los Franciscanos anglicanos. Estos 8000 consagrados y consagradas, frente a los 85 millones de anglicanos son solo una gota en el océano, pero recordemos la palabra de la antropóloga Margaret Meade: «*No dudar nunca que un pequeño grupo puede cambiar el mundo: en efecto, siempre ha sido así*».

Falta de leyes canónicas y nuestra pequeñez

Libertad y ser minoría son ventajas en el trabajo en una Iglesia que históricamente no ha elaborado nunca un ordenamiento jurídico para regular la vida religiosa. En la Comunión anglicana ha habido personas que han respondido a una llamada de Dios con un sentido de aventura e innovación. En 1925 Ini Kopuria, un joven de Malasia, formó en las Islas Salomón la *Melanesian Brotherhood*. Vestían según el clima y la cultura local, hacían votos durante algunos años y después cada uno formaba su propia familia. El objetivo principal era la evangelización de los indígenas. Sus liturgias eran

y son totalmente de tradición anglicana. Otras Ordenes aportaban cambios en la vida tradicional de las comunidades monásticas. Mi propia Orden, la *Society of St. Francis*, es un buen ejemplo. Tenemos raíces muy diversas, algunas en un ashram en Pune (India), otras compartiendo la vida con personas sin techo en el campo inglés, otras también en Órdenes dedicadas a la pastoral en la ciudad de Londres, otras provenientes de monasterios americanos. Nosotros tenemos hermanos en la Primera Orden y también hermanas en la Primera Orden. Esto refleja una rica herencia y deja posibilidades abiertas para otros tipos de innovaciones, aunque los cambios radicales han de ponderarse a largo plazo.

También nosotros observamos una disminución en la cantidad y que nuestras comunidades son pequeñas y con personas mayores. Pero esta realidad se puede ver como una bendición. Hay ejemplos que demuestran que la vida en pequeños grupos facilita una nueva orientación, cambios de casa y lugar de presencia y experiencias con diversos ministerios espirituales y modos de vivir. Se conoce a cada miembro y nace un vínculo fuerte como en una familia. Grupos que no se han adaptado a estos cambios, no son florecientes, algunos han desaparecido. Hace pocos meses visité la comunidad benedictina en Mucknell Abbey (Worcestershire, Inglaterra). En los años 80 del pasado siglo muchos pensaban que la comunidad, compuesta por hermanas ancianas, estaba para morir. Pero han ampliado la visión acogiendo a hombres e incluso a personas de otras denominaciones. Recientemente, las hermanas y hermanos se han trasladado de los antiguos edificios inadecuados al nuevo y hermoso monasterio de Mucknell y en él parece que ya no hay suficiente si-

tio. Cada año se acepta un determinado número de hombres y mujeres jóvenes como miembros de la Comunidad, pero sin votos. Se dan cuenta que al día de hoy solo pocos tienen una idea de lo que significa vivir en una comunidad religiosa. En cambio, cuando comparten la vida de una comunidad, a veces nace una vocación, y algunos entran en una Orden religiosa. La Iglesia sale beneficiada por la vida de hombres y mujeres que viven en comunidades religiosas. Por eso aceptamos el desafío de permanecer fieles a nuestro carisma sin miedo de adaptarlo a las exigencias de nuestra sociedad moderna.

Ir más allá de las barreras

La comunidad femenina *Resurrection of Our Lord* en Sudáfrica aceptó como miembros personas de color, entrando en conflicto con las leyes del Apartheid del País. Fueron perseguidas y la comunidad disminuía. Hoy mujeres de todas las razas piden un discernimiento de su vocación. En Malasia se ha llegado a una situación dramática: Las cuatro Ordenes que trabajan allí en la Iglesia anglicana –*la Melanesian Brotherhood, las Sisters of Melonesia, Las Sisters of the Church y la Society of St. Francis*– han recibido del obispo anglicano la petición de ayudar en los intentos de pacificación en conflictos étnicos. Han trabajado por la paz con los medios a su disposición, desplazaban personas y cosas más allá de las líneas fronterizas, llevaban los muertos a sus familias y rezaban con los contendientes. Algunos miembros de las dos comunidades masculinas se alteraban entre los campamentos de los grupos en guerra. A los guerrilleros les recordaban su fe cristiana y que los tenidos por enemigos eran personas humanas. Nunca se alinearon con la parte contraria. El ase-

sinato, el martirio de siete hermanos jóvenes de la *Melanesian Brotherhood* sorprendió a todo el País. Pero esta tragedia fue la ocasión para poner fin al conflicto. Los hermanos desempeñaron la tarea de recoger las armas de la población y arrojarlas al mar.

Muchos religiosos anglicanos están dispuestos a acoger a personas de otras denominaciones. Esto sucede cada vez más frecuentemente. Trabajamos todos con el mismo fin: dar a conocer a Cristo a fin de que Él sea amado en el mundo entero. Cuando podemos mostrar a la humanidad cómo nos amamos entre nosotros, entonces ser cristiano y la vida comunitaria adquieren sentido.

Nuevos desarrollos

La vida religiosa en la Comunión anglicana despierta vivo interés. El arzobispo de Canterbury la considera una prioridad para la renovación de la Iglesia. Recientemente se ha anunciado que la *Community of St. Anselm* ha inaugurado en Lambeth Palace, la residencia del arzobispo anglicano, una comunidad religiosa para hombres y mujeres jóvenes que están interesados en vivir juntos, con los votos, durante un año de oración, estudio y servicio. La *Community of St. Anselm* es, en el mundo, quizá la más conocida de las nuevas comunidades monásticas nacidas en este tiempo. Podría significar el futuro de la vida religiosa del anglicanismo: las personas pueden conocerla y probarla. Muchos de estos jóvenes entran en Órdenes tradicionales. Estas iniciativas no son aisladas, sino que forman parte de una serie de comunidades en muchas denominaciones diferentes.

En la provincia europea de la *Society of St. Francis* en Dorset, al sur de Inglaterra, se está desarrollando una comunidad espe-

cial, la *Hilfield Community*. En ella vive un pequeño grupo de franciscanos anglicanos con votos perpetuos junto a una comunidad más grande de hombres y mujeres, casados y no; hacen promesas con un compromiso a la vida común, por ejemplo, durante un año: vida de oración, trabajo en la agricultura biológica, el cuidado del bosque y varias iniciativas educativas. La vida de los votos, temporales o perpetuos, constituye un desafío para afrontar responsabilidades en el mundo en que vivimos.

Nuestro camino en el ecumenismo se orienta a la oración de Jesús «que todos sean uno». Podemos conseguir ánimo del trabajo, de los ejemplos y de los acontecimientos históricos de la vida consagrada, especialmente donde las comunidades están abiertas a todos los cristianos. Estamos allí para la gloria de Dios: nuestro mayor deseo consiste en ayudar a otros a descubrir a Jesucristo en su belleza, introduciendo a las personas en la contemplación y en la disciplina de la vida comunitaria. El futuro de los religiosos anglicanos depende del modo con que ayudemos a una generación “no eclesial” a encontrar un camino que sacie su hambre espiritual. En el ecumenismo nadie consigue nada pensando en los avatares entre las tradiciones de las órdenes. En el mundo en desarrollo la paz y la estabilidad dependen de la formación y del descubrimiento de nuevos caminos para la sociedad civil. Queremos ofrecer ejemplos atrayentes de una vida religiosa incisiva, orientada al ecumenismo y culturalmente sólida.

Concluyendo, puedo expresar mi convicción de que las órdenes religiosas anglicanas presentan una experiencia única y un deseo profundo de caminar junto a religiosos de todas las tradiciones para que Cristo sea conocido y amado en todo el mundo.

Martín Lutero: una mística de la Palabra

Hubertus Blaumeiser

Si la mística es asociada a menudo a la contemplación y por tanto a la dimensión del “ver”, en Lutero encontramos, sin embargo, una mística de la Palabra y de la escucha de las sólidas raíces bíblicas, e incluso con aspectos, quizá poco conocidos, sociales y eclesiales. Lo ponemos de relieve con ocasión de los 500 años de la Reforma.

TENDEMOS todavía, en ambientes católicos, a considerar a Martín Lutero en clave prevalentemente negativa, no sólo porque le atribuimos a él la división de la Iglesia en el siglo XVI, sino también porque pesan sobre él interpretaciones y prejuicios seculares. Lo acogemos más difícilmente en su calidad de testigo de Jesucristo¹, para el que la cuestión sobre Dios era «*la pasión profunda y el muelle de su vida y de todo su camino*» (Benedicto XVI)².

Nos dejan perplejos los escritos con que impugnó los votos religiosos como fuente de méritos y permanecemos turbados porque en octubre de 1524 abandonó la Orden de los Agustinos ermitaños y a continuación se casara con la ex-religiosa cisterciense Katharina von Bora. Pero quizá ignoramos que él, aun estando casado, dedicó

diariamente largos espacios de tiempo a la oración³.

Las vicisitudes históricas fueron complejas y los factores que llevaron a la división de la cristiandad occidental fueron múltiples. En la misma figura de Lutero podemos entrever luces, pero también sombras. Es muy importante, en este V^o centenario del comienzo de la Reforma protestante, tomar conciencia de su aportación a la espiritualidad cristiana –baste pensar en cómo subrayó la misericordia de Dios– que por lo demás se pone en la estela de la gran tradición cristiana. Podemos encontrar en él a menudo rasgos místicos que tienen afinidad, y probablemente también raíces, en figuras como Juan Taulero y san Bernardo de Claraval.

Este es el tema sobre el que queremos

detenernos aquí, recurriendo especialmente al Segundo Comentario de Lutero a los Salmos (*Operationes in Psalmos*, 1519-1521). Con la mística, y especialmente con algunos autores místicos, el Reformador comparte, en efecto, no solo determinados conceptos, sino también la sobresaliente conciencia del misterio abismal de Dios, la experiencia de momentos de noche y de tribulación, la necesidad de ver unidas teología y experiencia, así como –tal como lo ha mostrado en particular la investigación finlandesa– la convicción de que Dios da al ser humano el participar en su misma vida. Al mismo tiempo hay diferencias y característicos acentos.

En el origen de la existencia cristiana

Existen en los escritos del Reformador textos de fuerte carga mística. Pensemos, por ejemplo, en el pasaje del famoso *Tratado sobre la libertad cristiana* –una verdadera síntesis de la doctrina del joven Lutero– en el que se dice que la gracia de la fe «*une el alma a Cristo como la esposa al esposo*», haciendo de ellos una sola carne, y establece en consecuencia entre ellos una plena comunión de bienes⁴.

De tonos místicos más fuertes todavía es el pasaje de las *Operationes in Psalmos*, y más concretamente del tratado *De spe et passionibus*, en los que Lutero se pregunta sobre cómo nacen en nosotros la fe, la esperanza y la caridad. A diferencia de otras virtudes que podemos adquirir ejercitándonos en ellas, estas virtudes teologales –afirma– son fruto de la acción de la «*pura Palabra de Dios de la que el alma se agarra sin poderla aferrar, es como decir: es despojada de su túnica y de su calzado, es elevada por encima de todas las cosas y de todas las imaginaciones por la Palabra de Dios (a la cual ella se adhiere, incluso la toma y la conduce*

admirablemente) “en la soledad” (como dice Oseas 2, 14), en lo que no se ve, en su habitación, en la “celda del vino” (Ct. 2, 4)».

«La Palabra de Dios es tal que no la comprendes si no la percibes y la crees con la sola escucha, después de haber cerrado todos los sentidos (...). Pero nadie comprende esto, sino en el día de la tribulación donde el ser humano, despojado de todo consejo, se adhiere con sencillez a la Palabra y se dedica dócilmente a la escucha de Dios».

Acción en la que se realiza una dolorosa transformación en la cual el alma tiene «*la impresión de perecer hasta el fondo, mientras que le es sustraído todo sobre lo que en ella estaba, con la que trataba y a la que se adhería, de modo que no toca ya ni el cielo ni la tierra y no siente ni a sí ni a Dios, que es tanto como decir (Ct. 5, 8): Anunciad a mi amado que “estoy enferma de amor”, como si dijese: estoy reducida a la nada y no sé. Entrada en las tinieblas y en la oscuridad no veo nada; vivo solo de fe, esperanza y caridad y estoy enferma (es decir, padezco), “porque cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2 Cor 12, 10b)»⁵.*

Más claramente que en el *Tratado sobre la libertad*, la descripción del itinerario cristiano se presenta aquí en términos dramáticos, como un morir a sí mismos y a todo lo que nos es familiar, para dejar que Cristo suscite en nosotros una vida radicalmente nueva: una existencia “fuera de nosotros”, en Dios y en los prójimos⁶.

Sería equivocado pensar que todo el pensamiento de Lutero esté invadido de forma similar por un lenguaje y por concepciones místicas. Sin embargo, encontramos en él una comprensión mística de la existencia cristiana cuyas características

quisiéramos exponer aquí. Se trata de una mística proyectada en lo cotidiano y, si así se puede decir, “democratizada” (H.A. Oberman): una mística para el pueblo.

Entre “sí” y “no” a la mística

Lo que sigue inmediatamente al párrafo citado lleva la aclaración. Lutero critica a los “teólogos místicos” que hablan de un “andar en las tinieblas” y un “ascender por encima del ser y del no ser”. No sé –observa– «*si esos se entienden a sí mismos, atribuyendo esto a los actos hechos (por el hombre) y no creyendo más bien que esto significa sufrimiento de cruz, muerte e infierno. Solo la CRUZ es nuestra teología*»⁷.

Con estas palabras Lutero se distancia no de la mística *tout court*, sino –como muestra el contexto– de una particular dirección: la mística especulativa que, siguiendo al Pseudo-Dionisio Areopagita, piensa poder en cierto modo, pasando por un momento de oscuridad, ascender a Dios y a su misterio. Para el Reformador el camino no es de ningún modo el de una subida o el de una “actividad” humana, sino el de un descenso de Dios hacia nosotros.

Se trata de un camino “pasivo” no solo en el sentido de que no somos nosotros los que actuamos sino más bien Dios, sino también porque nos pone pruebas arduas, llevándonos a hacer una experiencia de despojo de nosotros y de nuestro mundo que se siente como “pasión” o “infierno”. Habría mucho que decir aquí sobre la espiritualidad y la teología de la cruz de Lutero. Pero quisiera llamar la atención más bien sobre otro hecho.

Mística de la escucha más que de la visión

Si la mística con frecuencia es asociada a la contemplación y por tanto a la dimensión

del “ver”. En Lutero encontramos en cambio una mística de la Palabra y de la escucha de las sólidas raíces bíblicas. Establece una diferencia de no poca importancia: quien ve puede abrazar con la mirada lo que está delante de él, formarse una idea y planificar el recorrido; en la escucha, por el contrario, dependemos de lo que nos viene de momento en momento al encuentro del otro. Lutero a este propósito, en el *Comentario a los Salmos*, tiene expresiones elocuentes: «*La Palabra de Dios es tal que no la comprendes si no la percibes y la crees con la sola escucha, después de haber cerrado todos los sentidos (...). Pero nadie comprende esto, sino en el día de la tribulación donde el ser humano, despojado de todo consejo, se adhiere con sencillez a la Palabra y se dedica dócilmente a la escucha de Dios*»⁸.

Se trata de un verdadero éxodo: «*Vivimos sin dirección y consejo por nuestra parte y seguimos, por así decir, mediante el desierto y lo inviable, a Cristo en la columna de fuego*»⁹.

La eficacia de la Palabra

La Palabra tiene para Lutero eficacia casi sacramental: es a través de ella como Dios nos aferra y nos lleva más allá de nosotros mismos. La Palabra –afirma– «*purifica, consolida y prueba el corazón de la persona humana y lo hace semejante a sí (a la Palabra), para que no sepa nada de lo que le es propio y está en la tierra, sino lo que es de Dios y está en el Cielo*»¹⁰.

Por la acción de la Palabra Cristo habita en el corazón humano e infunde en él su misma vida: «*La virtud de Dios (...) se convierte en ellos por naturaleza y se engendra en ellos por la Palabra de Dios, así como el calor es del fuego, el peso de la piedra y cosas similares*»¹¹.

Esta presencia de Dios en el cristiano no

Unidad y Carismas

produce solo una capacidad de amar que sobrepasa las meras posibilidades humanas, sino que se convierte también en luz: «*La fe hace presente a Dios, de manera que del rostro de Dios presente procede una iluminación del corazón*»¹².

Mística eclesial y social

Lo dicho podría dar la idea de una concepción bastante individual e incluso subjetiva de la existencia cristiana, como a menudo se le ha reprochado a Lutero. En realidad, la mística tal como la concibe él tiene también referencias eclesiales y sociales.

Como Cristo, en el bien y en el mal, lo compartió todo con nosotros –escribe en 1516 a un hermano suyo– también nosotros debemos compartirlo todo con los hermanos: «*Desafortunada es la justicia de quien, viendo a los otros en peor situación que la suya, no quiere hacerse cargo de ellos y piensa en la huida y en el desierto, mientras tendría que estar en medio de ellos y serles útil con su paciencia, su oración y su ejemplo (...). Por tanto, si eres un lirio y una rosa de Cristo, debes saber que tu morada debe estar entre las espinas (Ct. 2, 2)*»¹³.

En el *Comentario a los Salmos*:

«*Si Dios a través de Cristo reina en nosotros, entonces todo pertenece a Dios y nada a nosotros, de modo que nadie tiene que envidiar al otro, nadie se puede inflar delante del otro, nadie tiene menos o más que el otro (...); cada cosa y lo que es de cada uno, pertenece a todos por esta razón: a través de la fe y de la única Palabra y del único Reino y del único Señor*»¹⁴.

Concluyendo

Si no es valorada ni acentuada por su cuenta la dimensión mística en la obra de Lutero, tampoco se la conoce. La suya se

presenta como una mística de la escucha y de la Palabra, una experiencia no encerrada en el espacio de la piedad, sino que debe invadir la vivencia cotidiana. Por la Palabra acogida en la fe, Cristo habita en el creyente, le lleva a morir a sí mismo y a vivir más allá del propio ego: en Dios y en los hermanos. Son intuiciones que tienen mucho que decir a la vida de cada persona y de cada comunidad, y también a las relaciones entre las Iglesias y a la vida social.

¹ Cf. Declaración *Martín Lutero testigo de Jesucristo* de la Comisión conjunta católico romana-evangélica luterana con ocasión del 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero en 1983 (*Enchiridion Oecumenicum* 1/1521-1547).

² Benedicto XVI, *Discurso a los Representantes del Consejo de la "Iglesia evangélica de Alemania"*, Sala del Capitulo del ex Convento de los Agustinos en Erfurt (Alemania), 23 de septiembre de 2011.

³ Cf. La introducción de S. Cavallotto a: Martín Lutero, *Pregchiere*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 14-30.

⁴ *De libertate christiana* 12, cf. Lutero, *Opere scelte*, vol. 13 *La libertad del cristiano* (1520), a cargo de P. Ricca, Claudiana, Torino 2005, pp. 114-117. Algo semejante en el Comentario a los salmos: «*La fe, en efecto, une al alma con la Palabra invisible, inefable, innombrable, eterna e impensable de Dios y al mismo tiempo, la separa de todas las cosas visibles, y esto es cruz y paso del Señor*» (*Weimarer Ausgabe* (Edición crítica de las obras de Lutero) = WA 5, 69, 29-31).

⁵ WA 5, 176, 16-29.

⁶ Cf. El conocido pasaje de *De libertate christiana* según el cual el cristiano «*no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo: en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor*». *De libertate christiana* 30.

⁷ WA 5, 176, 29-33.

⁸ WA 5, 536, 30-32

⁹ WA 5, 107, 10-11.

¹⁰ WA 5, 379, 18-20.

¹¹ WA 5, 595, 14-17.

¹² WA 5, 118, 13-14.

¹³ *Weimarer Ausgabe – Lettere* = WABr 1, 36).

¹⁴ WA 5, 668, 23-28.

El impulso ecuménico actual en la Iglesia Católica

Carlos García Andrade, c.m.f.

Cuando fue elegido el actual Papa Francisco, no faltaron las voces de ciertos “profetas de desdichas” que auguraban un futuro incierto para el ecumenismo en la Iglesia. La realidad ha desmentido absolutamente estos temores. Dedicamos algún párrafo para delinear algunos retazos que muestran el vivo estilo ecuménico del Papa Francisco, y también de la Iglesia de hoy.

LA sensación generalizada era, desde hace algún tiempo, que el camino ecuménico había disminuido bastante la tendencia en los últimos años de Juan Pablo II (por la edad y la enfermedad) y que no había reemprendido el vuelo bajo Benedicto XVI, aunque él, como buen teólogo conocía bien las cuestiones en juego. Parecía, pues, que bajo la dirección del Papa Francisco, originario de una zona del mundo donde el ecumenismo no constituye un debate central, y siendo él más pastor que teólogo, las previsiones no eran muy alentadoras.

Nada más lejos de la realidad. Al día siguiente del inicio de su pontificado, el Papa Francisco anunció su compromiso ecuménico en el primer encuentro con los

representantes de las otras Iglesias y comunidades eclesiales: «*Por mi parte, deseo asegurar, siguiendo la línea de mis predecesores, la firma voluntad de proseguir el camino del diálogo ecuménico*». No sólo. Afirmó con claridad que el diálogo ecuménico se ha convertido en «*un aspecto esencial del ministerio del obispo de Roma, tanto que hoy no se comprendería plenamente el servicio petrino sin incluir esta apertura al diálogo con todos los creyentes en Cristo*».

Un trabajo en coherencia con su pensamiento

Y no es sólo una declaración de buenas intenciones. La acción ecuménica encaja

muy bien en la forma de concebir la misión eclesial. Como es sabido, en el pensamiento de Papa Francisco, el modelo de la unidad no puede ser la esfera, «donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre un punto y otro». El modelo de la unidad es más bien el poliedro, «que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad». Por esto en la forma de concebir el ecumenismo prevalece el modelo de la unidad en la diversidad, porque el Espíritu Santo siempre realiza la unidad en la diversidad, nunca la unidad como uniformidad. Además, si el Papa Francisco prefiere la acción pastoral en lugar de partir de conclusiones firmes e inamovibles, trata de iniciar procesos abiertos de diálogo para discernir después cómo se va adelante, incluso el ecumenismo hay que verlo así; de hecho, ha dicho que «la unidad no vendrá como un milagro al final: la unidad viene en el camino, la hace el Espíritu Santo en el camino».

«Nuestra unidad no es primariamente fruto de nuestro consenso o de nuestro esfuerzo de estar de acuerdo para llevarse bien, sino que viene de Él que hace la unidad en la diversidad, porque el Espíritu Santo es armonía, siempre hace la armonía en la Iglesia».

Por este motivo resalta no tanto los resultados doctrinales, sino el ecumenismo de la vida, de la relación que se establece y que para él es esencial. «Encontrarnos, mirar el rostro el uno del otro, intercambiar el abrazo de paz, orar unos por otros, son dimensiones esenciales de ese camino hacia

el restablecimiento de la plena comunión a la que tendemos. Todo esto precede y acompaña constantemente esa otra dimensión esencial de dicho camino, que es el diálogo teológico. Un verdadero diálogo es siempre un encuentro entre personas con un nombre, un rostro, una historia, y no sólo un intercambio de ideas».

El valor de los signos y de gestos fuertes

Tal vez lo más sorprendente del estilo ecuménico de Papa Francisco son sus inesperados gestos fuertes, como cuando no dudó ir a La Habana (Cuba) para encontrarse con el Patriarca de Moscú Kiryll (puesto que la visita a Rusia parece imposible), o cuando logró implicar al Patriarca Bartolomé en una visita relámpago en la isla de Lesbos, para encontrarse con los exiliados de sus casas y nación a causa de guerra. Es muy sugerente este involucrar a otros líderes de las Iglesias hermanas para actividades en favor de los pobres, de los abandonados, de los refugiados.

También ha hecho propia la herencia del beato Papa Pablo VI y de san Juan Pablo II con gestos fuertes cuando, en la visita a la iglesia patriarcal del Fanar en Constantinopla, se inclinó delante del Patriarca Ecuménico Bartolomé pidiendo su bendición para él y para la Iglesia de Roma, gesto que recuerda a Pablo VI en 1973, cuando en la Capilla Sixtina, en el Vaticano, se arrodilló ante el Metropolitano Melitón, que era delegado del entonces Patriarca ecuménico Demetrios, para pedir perdón por los pecados cometidos contra los cristianos ortodoxos. También el Papa Francisco ha aprovechado las visitas, para pedir perdón por los pecados cometidos por los católicos contra los pentecostales (Encuentro de Caserta con el Pastor Treattino, 28/07/2014) y

contra los valdenses, (visita a al templo valdense de Turín 22/6/2015).

Nuevas perspectivas

Esto permite que se abran nuevos caminos como cuando el Papa Francisco y el Patriarca ecuménico Bartolomé, en la Declaración común, en mayo de 2014 en Jerusalén, reafirmaron que *«el diálogo teológico no pretende un mínimo común denominador para alcanzar un acuerdo»*, sino que se basa más bien *«en profundizar en la visión que cada uno tiene de la verdad completa que Cristo ha dado a su Iglesia, una verdad que se comprende cada vez más cuando seguimos las inspiraciones del Espíritu Santo»*.

El Papa Francisco concibe el ecumenismo como un *«intercambio de dones»* (expresión utilizada a menudo por san Juan Pablo II) que permite *«conocer a fondo las tradiciones recíprocas para comprenderlas y, a veces, incluso para aprender de ellas»*. No se trata sólo de recibir información sobre los demás para conocerlos mejor, sino de *«recoger lo que el Espíritu ha sembrado en ellos como un don también para nosotros»*. El Papa Francisco en esto es muy concreto: *«En el diálogo con los hermanos ortodoxos, los católicos tenemos la posibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad»*.

También defiende la disposición para una sana “descentralización” y para una cierta “conversión del papado” recogiendo la propuesta de san Juan Pablo II en torno a *«una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial a su misión, se abra a una situación nueva»*. Actitud que reafirmó en la visita al Patriarca Bartolomé, en Constantinopla en la fiesta de San Andrés (2014): *«Para alcanzar*

el anhelado objetivo de la plena unidad, la Iglesia Católica no pretende imponer ninguna exigencia, salvo la profesión de fe común, y que estamos dispuestos a buscar juntos, a la luz de la enseñanza de la Escritura y la experiencia del primer milenio, las modalidades con las que se garantice la necesaria unidad de la Iglesia en las actuales circunstancias».

«Encontrarnos, mirar el rostro el uno del otro, intercambiar el abrazo de paz, orar unos por otros, son dimensiones esenciales de ese camino hacia el restablecimiento de la plena comunión a la que tendemos... Un verdadero diálogo es siempre un encuentro entre personas con un nombre, un rostro, una historia, y no sólo un intercambio de ideas».

Para el Papa Francisco hay mucho que hacer en este camino común, pero siempre conscientes de que *«nuestra unidad no es primariamente fruto de nuestro consenso o de nuestro esfuerzo de estar de acuerdo para llevarse bien, sino que viene de Él que hace la unidad en la diversidad, porque el Espíritu Santo es armonía, siempre hace la armonía en la Iglesia»*. Y este estilo provoca cosas nuevas como que entre las celebraciones organizadas por la CIVCSVA, con motivo del año de la Vida Consagrada, hubo un diálogo ecuménico con personas consagradas de otras tradiciones cristianas, para decir que en la Iglesia Católica contar con Iglesias y Comunidades eclesiales hermanas en eventos significativos ya no es una excepción, sino algo normal. Esperamos que se multipliquen estos pasos.

Chiara Lubich: el diálogo de la vida

Beatriz Sarkis

Aunque el horizonte ecuménico no estaba definido en el inicio de la experiencia espiritual del Movimiento, desde que la fundadora, Chiara Lubich, descubrió que pertenecía al corazón de la misión del carisma que Dios le había confiado, fue una testigo sensible y una promotora decidida del ecumenismo de la vida, del diálogo, del pueblo. El artículo nos presenta cómo se sentía impulsada a trabajar por la unidad de los cristianos.

«**E**L compromiso ecuménico responde a la oración del Señor Jesús que pide que “todos sean una sola cosa” (Jn 17,21). La credibilidad del anuncio cristiano sería mucho mayor si los cristianos superaran sus divisiones [...] Siempre debemos recordar que somos peregrinos y que peregrinamos juntos. Con tal finalidad es necesario confiar el corazón al compañero de camino sin sospechas, sin desconfianzas, y apuntar sobre todo a lo que buscamos: la paz en el rostro del único Dios»¹.

Estas palabras del Papa Francisco adquieren cada vez mayor valor en el contexto ecuménico actual. Es en la vida de cada día en la que *peregrinamos* junto a los hermanos y hermanas de una Iglesia distinta de la propia y es ahí donde se pueden establecer relaciones nuevas, fundamento para

zurcir un tejido que en los siglos pasados ha visto dolorosas rasgaduras.

Desde 1961 –incluso antes de que el Concilio Vaticano II, con la promulgación del documento *Unitatis Redintegratio*, abra oficialmente la Iglesia Católica al diálogo ecuménico– Chiara Lubich está en contacto con hermanos y hermanas de diversas Iglesias. Primero luteranos, después anglicanos, reformados, ortodoxos y miembros de las Iglesias ortodoxas orientales desean compartir la espiritualidad de la unidad nacida del carisma que Dios le ha dado.

Un «nuevo ecumenismo»

Habiendo preguntado a Chiara Lubich ¿cuál es la contribución específica que la espiritualidad de la unidad puede ofrecer al diálogo ecuménico, ella no duda en hablar

de un “nuevo ecumenismo”, el del “diálogo de la vida” o “diálogo del pueblo”. Lo ilustra y lo explica en varias ocasiones. Traemos aquí lo que dijo a los obispos de varias Iglesias, amigos de los foculares, durante su encuentro anual, en 2003 en Rocca di Papa.

«Y ahora, después de tantos años de la vida ecuménica del Movimiento, vemos cada vez mejor que se delinea una contribución específica nuestra en el campo del ecumenismo, precisamente debido a la espiritualidad de la unidad, de gran utilidad para la causa. La falta, de hecho, de una espiritualidad, que los ecumenistas siguen subrayando hoy, hace que la tarea de la unidad entre las Iglesias sea mucho más difícil.

Adquirí conciencia de esta contribución nuestra de una manera totalmente particular en Londres, en 1996, cuando me encontré con muchas personas de diversas Iglesias, que vivían como nosotros. Advertí que, a pesar de la falta todavía de la plena comunión entre las Iglesias y Comunidades eclesiales, éramos verdaderamente una parte de cristiandad viva, un solo corazón y una sola alma por todo lo que ya nos une.

De hecho, con los hermanos y hermanas de las diversas Iglesias, que se adhieren a nuestro movimiento, conociéndonos y viviendo juntos la misma espiritualidad, que nos une, llevando a Jesús entre nosotros y su luz, hemos valorado mucho el ser todos miembros del Cuerpo místico de Cristo por el bautismo común; hemos descubierto como patrimonio de cada uno y de todos junto con las grandes riquezas del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los dogmas de los primeros Concilios que compartimos, del Credo niceno-constantinopolitano, de los Padres griegos y latinos, de los mártires y mucho más, como la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad.

Riquezas de las que antes no éramos del todo conscientes o que se reconocían sólo

teóricamente, mientras que ahora estábamos viviendo juntos todo lo que es común entre las iglesias.

También experimentábamos que con la presencia de Jesús entre nosotros, que traía la espiritualidad común, se creaba un vínculo tan fuerte entre nosotros hasta hacernos decir con San Pablo: “¿Quién nos separará del amor de Cristo?” (Rom 8,35). Nadie podrá separarnos porque es Cristo quien nos une».

El diálogo de la vida y del pueblo

A este nuestro modo de vivir lo llamamos, “diálogo de la vida”. Y también “diálogo del pueblo”, porque sentimos que componemos entre nosotros un único pueblo cristiano que abarca a laicos, pero también a los monjes, religiosos, diáconos, sacerdotes, pastores, obispos.

“Diálogo del pueblo” que no es un diálogo de la base, que se contrapone o yuxtapone al de los llamados vértices o responsables de iglesias, sino un diálogo en el que todos los cristianos pueden participar.

Este pueblo es como una levadura en el movimiento ecuménico porque, siendo cristianos, bautizados, animan entre todos la posibilidad de amarse, donde todos pueden contribuir a la realización del testamento de Jesús.

El Señor, con el carisma de la unidad que nos ha dado, ha hecho realmente algo nuevo. Mientras que antes cada uno iba por su cuenta, ahora cada uno se interesa también por los demás. Por el amor recíproco que prevalecía entre nosotros, llegamos así al conocimiento de nuestras diferentes tradiciones y apreciamos el uno del otro los dones que tenemos, como los que nos son comunes. De este modo se incrementaba entre nosotros el *diálogo de la caridad*: Jesús en medio de nosotros nos llevaba adelante

en la comunión y nos hacía hermanos y hermanas.

En el empeño ecuménico la oración ocupaba también un lugar destacado porque la unidad es ante todo un don de lo alto. Era evidente que se obtendría más fácilmente la gracia de la unidad pidiéndola juntos y no solos. Jesús dijo: «*En verdad os digo: si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa –con-senserint–, mi Padre que está en los cielos os la concederá*» (Mt 18,19). No se trataba simplemente de estar codo con codo (en la iglesia), sino de rezar unidos espiritualmente, con Jesús en medio de la comunidad.

Juan Crisóstomo dice que nadie se reúne con otros para orar «*fiándose de su virtud, sino de la comunidad y del acuerdo, que Dios tiene en gran consideración y por el cual se conmueve y se aplaca. Porque “donde hay dos o tres reunidos en mi nombre –ha dicho Jesús– yo estoy en medio de ellos”. Lo que en realidad uno no puede obtener rezando solo, lo obtendrá rezando junto con la comunidad. ¿Por qué? Porque, aunque la virtud propia no tiene una gran fuerza, la tiene sin embargo la unanimidad: “Donde dos o tres están reunidos...”*»².

Con esta oración al Padre, hecha en unidad, las gracias llovidas sobre el Movimiento, gracias espirituales y gracias materiales, han sido innumerables. Confiamos por eso que la oración de un pueblo cristiano unido en el nombre de Jesús tendrá también el máximo efecto para contribuir al logro de la plena comunión entre las Iglesias.

También el *diálogo teológico* se beneficiará en gran medida del “diálogo de la vida”. Si, de hecho, los teólogos se amaran recíprocamente y estableciesen así la presencia de Jesús en medio de ellos, Él, que es la única verdad a la que todos tienden, ilu-

minará sus mentes y les mostrará el camino a seguir para lograr la plena unidad del pensamiento.

Afirma Orígenes: «*Si no podemos resolver y explicar algún problema, acerquémonos a Jesús con toda la concordia de sentimientos sobre nuestra solicitud, ya que él está presente donde dos o tres están reunidos en su nombre y, mientras está presente con su potencia y su poder, está dispuesto a iluminar los corazones... para penetrar con el alma en las cuestiones*»³.

Podemos esperarnos grandes progresos por el diálogo teológico de la espiritualidad de la unidad vivida por teólogos de las diferentes Iglesias.

Llave de la Unidad

Sin embargo será de suma importancia haber impreso en el corazón y en la práctica el amor a Jesús crucificado y abandonado en el cual, desde el principio de nuestra historia, hemos identificado la llave de la unidad con Dios y con los hermanos.

No se puede, de hecho, entrar en el alma de una persona para comprenderla, para entenderla, si nuestro espíritu está lleno de una preocupación, de una opinión, un pensamiento, de cualquier cosa. El amor y el amor recíproco exigen la más alta pobreza de espíritu. Sólo con ella es posible lograr la unidad.

Ahora bien, sólo Jesús abandonado que ha perdido todo, que fue martirizado en la cruz de manera tan increíble, y en el último momento gritó el abandono, sólo Él puede enseñar a desprendernos de todo, todo, todo. Este desprendimiento máximo exterior, pero sobre todo interior, nos hace a todos capaces de comprender a los demás y nos hace a todos estar abiertos para recibir los regalos que los otros ofrecen.

Por último, esperamos incluso que el pe-

renne problema de la “recepción”, es decir, de cómo la gente pueda percibir los progresos de los diálogos teológicos oficiales, pueda ser superado por un pueblo preparado ecuménicamente.

La historia nos enseña que una declaración formal de la unidad, aunque sea hecha por líderes de las Iglesias, no es suficiente por sí misma para sellar la plena comunión entre las Iglesias. El pueblo debe ser informado y vivir de acuerdo con lo que se ha entendido y declarado⁴.

Viviendo el “diálogo de la vida” testimoniamos que es posible vivir juntos y crear

un clima nuevo de confianza mutua entre los cristianos, generando estima y respeto recíproco. Y este testimonio común es fundamental para el progreso del diálogo ecuménico.

¹ Papa Francisco, *Evangelii gaudium* n. 244

² *In Epist. II ad Thess.*, Hom. 4,4, in PG 62, 491.

³ *Comment. In Matthaëum*, XIII, 15; PG 13, 1131.

⁴ Chiara Lubich, Chiara al encuentro ecuménico de obispos: “Vosotros sois todos uno en Cristo Jesús – la presencia de Cristo en medio de sus discípulos y el diálogo de la vida”. Rocca di Papa, 26 noviembre 2003.

ECUMENISMO COMO DIÁLOGO DE LA VIDA

«Viniendo a esta zona ha irrumpido esta idea: realmente Dios nos dio una nueva forma de ecumenismo.

Primero había un ecumenismo de la caridad, es decir, el diálogo de la caridad, como cuando Atenágoras llevaba los regalos al Papa y el Papa llevaba los regalos a Atenágoras, a Estambul; como cuando Ramsey llevaba los presentes al Papa, el Papa le daba los presentes... era una señal de un acercamiento.

Después existía el diálogo de la oración, donde todos rezamos juntos, especialmente en la Semana por la unidad.

Y después estaba el diálogo teológico, que está algo frenado en muchas partes, también aquí en Inglaterra está un poco... frenado.

Sobre todo viniendo aquí nos hemos dado cuenta de que tenemos un cuarto diálogo, una cuarta línea. Nuestro diálogo es el diálogo de la vida, el diálogo de un pueblo que ya es católico, anglicano, luterano, reformado... de un pueblo que está ya unido y que es un pueblo... Es “el” pueblo cristiano del 2000, de hoy. Esta es nuestra manera de hacer ecumenismo: despertar en los cristianos su instinto cristiano, unirnos, porque la botella está casi llena, unirnos y llevar adelante este pueblo.

Ya desde hace años el Papa nos dice: “Son un pueblo”, pero lo dice refiriéndose al número. Ahora nos hemos cuadruplicado, con respecto al número de entonces, cuando el Papa lo decía. Pero nosotros entendemos: ¿qué pueblo es? Es el pueblo cristiano. El pueblo... somos nosotros, nosotros»...

Chiara Lubich a la comunidad de los Focolares de Gran Bretaña e Irlanda,
Londres, 16 de noviembre de 1996

Basilea Schlink y su comunidad

Eberhard Masch-Zühisdorff, o.f.m.cap.

En Darmstadt, Alemania, al final de la segunda guerra mundial, nació una comunidad de religiosas evangélicas, la Marienschwesternschaft. Su origen está estrechamente ligado a la Madre Basilea Schlink (1904-2001).

Juventud

En Darmstadt (Alemania del Sur) nace el 21 de octubre de 1904 Clara Schlink. Su padre era profesor de mecánica en la universidad. Sus padres le enseñaron a rezar, pero a Clara le faltaba un contacto vivo con Dios. Tenía un carácter alegre, pero al mismo tiempo era muy tímida, cerrada y ansiosa. En la escuela oía hablar de Jesús, pero su corazón no se sentía tocado por ello. Tenía un amor particular por la naturaleza. A la edad de los quince años descubrió la música y la danza y pronto fue una de las niñas más solicitadas. Se enamoró de un muchacho, pero durante un año y medio esperó la señal de una correspondencia que no llegó nunca. Dios se hacía presente, pero Clara comprendió que se había quedado en una fe infantil. Comenzó un período de lucha interior con

muchas preguntas. En la catequesis de Confirmación oyó una vez: «*La palabra de la cruz es una locura para los que se pierden*». Esto le impresionó, pero no cambió su comportamiento. Se perdía en la música y en la danza.

Los padres recibieron de todas partes noticias sobre las travesuras de la hija. Pero el corazón de Clara estaba lleno de preguntas sin resolver, lleno de deseos de Dios. No lo mostraba a nadie, ni siquiera a su profesor de religión. Externamente se comportaba segura de sí misma, pero interiormente era inquieta y siempre en búsqueda. Escribió en su diario: «*¿Por qué no puedo disfrutar de la vida como las otras de la danza con superficialidad y felicidad*» (07/11/1921). «*Actúo no por convicción sino por los principios que en el pasado me fueron inculcados... Esta situación es peor, porque uno que es ateo o creyente tiene*

una convicción. *¿Pero yo? Ah, si tuviese una iluminación o encontrase a alguien que pudiera convencerme. Esta incertidumbre es tremenda*» (17.12.1921). Fue en este momento cuando Clara de golpe dejó de entender a su amiga más íntima; no la soportaba, pero no lograba decírselo. Y en su búsqueda también los libros la dejaban sin respuestas.

Finalmente el hallazgo

Entonces comenzó a pedirle a Dios, si Jesús era verdaderamente su Hijo y Redentor muerto en la cruz, y ahora el camino al Padre, que se lo demostrase de algún modo. Clara enfermó y tuvo que guardar cama durante algunos días. Escribió: *«Entonces sucedió una noche que pude contemplar interiormente a Jesús como el Crucificado. Al despertarme pude exultar: “Sé que mi redentor vive”. Jesús, el Crucificado, es el camino al Padre, y yo puedo ser su redimida y seguirlo*». Clara no habló con nadie de su secreto, aunque no sabía qué hacer después del descubrimiento de Jesús. Le faltaba algún guía espiritual. Sólo sentía que tenía que dedicarse a la oración y a crecer en el amor.

Entonces leyó el anuncio de un encuentro-seminario en la ciudad de Kassel. Escribió en su diario: *«Ahora sé con certeza que debo ir a Kassel, porque o Cristo o el mundo. Y si continúo danzando, vivo en mi mundo imaginario solamente con el diablo. Porque modas, deseo de belleza y galanteos dan vueltas continuamente en mi cabeza. No consigo rezar cuando por la mañana a las cuatro y media regreso a casa arrastrada por la música, la danza y una sensación de placer, aunque fuera inocente. Pero después ya no me desapego de todas las impresiones y la palabra de Dios pierde su fuerza porque mi alma está llena*

de otros pensamientos sin dejar espacio para los pensamientos divinos y espirituales. Por eso estoy contenta de ir a Kassel» (18/12/1922).

En Clara ya había brotado la convicción de que el mismo Señor la conducía. Cada vez lo experimentaba más: los días en Kassel, la amistad con Erica Madauss, la vuelta de los padres a la fe, el encuentro con chicas de un grupo bíblico, el mensaje cada vez más claro de Cristo vivo y su llamada a seguirle personalmente; el creciente deseo de romper con sus propios errores, pecados y actitudes equivocadas; por último la escuela social de Berlín “como formación para el servicio que Jesús quiere de nosotros”.

Sí, también en Berlín Jesús le tendía la mano: le hacía reconocer quien era ella y quien era Él. Debía aprender el amor que introduce en el corazón de Jesús. Porque si había alguien que la conocía era Él. Pero Él tenía su propio designio con Clara Schlink. Sobre muchos “caminos a menudo ocultos” crecía su maduración humana, la formación cultural hasta el doctorado y el ardor interior de la gracia y el amor de Dios.

Nacimiento de la comunidad

No es de extrañar que esta luz y llama atrajeran como un imán a otras jóvenes. Pero debido a los desórdenes de la segunda guerra mundial, el primer grupo de chicas enamoradas de Jesús fue aventado como en una era: ofensas desde fuera, falta de comprensión por parte de sus padres y de los pastores, vejaciones de los administradores, la envidia y los celos trataban de destruirlo todo. Pero el Señor guiaba al “pequeño rebaño” de forma segura a través de todas las tormentas. En aquellos días, la Providencia hizo que Klara Paul Riedinger

conociera una persona que, como “padre espiritual”, podía acompañar a la joven comunidad en el camino emprendido. Riedinger llamó a la naciente comunidad “Marienschwestern” (Hermanas de María), expresando el camino de la fe y del amor a la voluntad de Dios que María había recorrido como primera discípula de Jesús. Desde entonces, el 30 de marzo de 1947 es considerado como el día de la fundación.

«Entonces sucedió una noche que pude contemplar interiormente a Jesús como el Crucificado. Al despertarme pude exultar: “Sé que mi redentor vive”. Jesús, el Crucificado, es el camino al Padre, y yo puedo ser su redimida y seguirlo».

La pequeña comunidad –siete hermanas con Madre Martyria (Erika Madauss)– recibió en 1948 el hábito y en aquella ocasión Clara Schlink fue nombrada por el Padre Riedinger como Madre. Él le dio el nombre de “Madre Basilea (Reina)”. *«Eso indicaba nuestra vocación y misión, porque somos redimidos como reyes y sacerdotes a través de la sangre de Jesús (cfr Ap 1,5-6; 1 Pe 2,9). Nuestros nombres religiosos tenían que expresar nuestra vocación»*, afirmó Basilea Schlink.

La forma de vida

«El camino estaba claro para nosotros, era Jesús. Nuestro amor debía dirigirse exclusivamente a él». Solo Él enriquecía la vida de las hermanas. Como muestra de esto se desprendieron de todo lo que poseían. Hicieron como los primeros discípulos de Jesús de Caná de Galilea que lo habían dejado todo (cfr. Mc 1,18.20) para

seguir al que predicaba el reino de Dios. Los tesoros del reino de Dios no son bienes terrenales, sino que son dados por Dios desde su Cielo. Las hermanas lo vivían y lo viven concretamente. Lo que se encuentra en la mesa para cada comida, les ha sido “donado”, lo mismo que todas las casas, huertos, herramientas, todo.

Esta radicalidad en el seguimiento de Jesús excluía cualquier otro apego: todas vivían y viven sin casarse. Todo el amor de sus corazones y sus vidas pertenecía y pertenece solo a Jesús. El hace que las personas puedan vivir con alegría, libertad y felicidad.

La comunidad de las hermanas quería obedecer sólo a la voluntad de Cristo. Por eso no pensaban en sí mismas sino en el bien de todas. La propia vida existía y existe sólo “en Cristo”, que se ha rodeado de un grupo de hermanas que lo aman y que se aman entre ellas. En la praxis de la vida comunitaria era necesario un orden: la obediencia para que todas obedezcan continuamente a la voluntad del Padre como Jesús. Esta actitud profunda mostraba que el morir cotidiano por Cristo aporta siempre nueva ganancia.

El evento Caná como modelo

Jesús reunió por primera vez a los discípulos a su alrededor en Caná, nombre antiguo de Israel y sus alrededores. Por eso Madre Basilea y sus hermanas dieron desde el principio el nombre de Caná a los lugares donde vivían. Y los muchos amigos que buscan en la vida diaria tomar en serio la llamada de Jesús, fueron conocidos como “Amigos de Caná”.

Con esto era evidente que lo que se realizaba en el ámbito interno de la comunidad de las hermanas, tenía que realizarse también fuera. Las semillas de Caná debían ser

tan contagiosas que el mundo entero se convirtiera en un solo Caná.

Ya desde el comienzo del crecimiento de la nueva plantita en la Iglesia evangélico-luterana se hizo notar frente a Madre Basilea y a las Marienschwestern el reproche de que se estaban haciendo demasiado “católicas”. Pero Basilea y sus hermanas entendían precisamente que el Señor les pedía mantenerse fieles a su Iglesia y renovarla espiritualmente a través de su vida evangélica cristiana radical. No fue de extrañar que al inicio de su anuncio por todas partes, se oyera claramente: «¡Convertíos!». La salvación de los hombres viene de Dios. La humanidad solo necesita el gozoso anuncio de Jesús.

Atentas al prójimo por amor al Crucificado

Madre Basilea estaba llena de amor al Señor Crucificado. Tenía una atención muy sensible por los peligros de la vida de la sociedad. Oportuna e inoportunamente, junto con sus hermanas, exhortaba a la conversión. El derrumbe de la vida por el

«El camino estaba claro para nosotros, era Jesús. Nuestro amor debía dirigirse exclusivamente a él». Solo Él enriquecía la vida de las hermanas. Como muestra de esto se desprendieron de todo lo que poseían.

veneno mortal del egoísmo no le era desconocido, así como la destrucción de la comunidad, del matrimonio, de la paternidad y maternidad, e incluso el odio desastroso entre pueblos y grupos étnicos y la explotación despiadada de la creación. Por

todos los medios intentaban instigar a la conversión al amor de Jesús a través de palabras, escritos, vídeo, televisión, internet. De modo especial se comprometieron por un cambio en la relación con Israel.

Las semillas contagiosas de Marienschwestern se encuentran por todas partes en el mundo, contribuyen a un ecumenismo renovado, a una comprensión cada vez mayor entre las religiones y a una sensibilidad de la humanidad por los valores comunes.

María une

María, la Madre de Jesús, sin duda ha deseado, acompañado y conservado a esta comunidad de hermanas. Podría suceder que comunidades y movimientos de diferentes Iglesias por amor del Señor crucificado atraigan a personas de credos, religiones y creencias diversas, porque María, Madre de Jesús y de todos los que pertenecen a Él está actuando. Cuanto más descubrimos claramente lo que une en el amor y en la misión más se vive entre los hombres y la familia de Dios el mensaje y la misión de Jesús. Dios quiere renovar todo en Cristo Jesús, y llevarlo hasta su plenitud.

Cristo es la vida – morir una ganancia

Basilea Schlink fue fuertemente atraída por esta verdad y su amor por Jesús era tan grande que se eligió de entre el patrimonio paulino un lema para la vida que debía encarnarse en ella a través del esfuerzo diario. Pero solo en los últimos años de su vida el deseo de su Esposo, el Señor crucificado, creció casi hasta lo inconmesurable. Sólo entonces la segunda parte de la frase de la carta a los Filipenses fue completamente reconocible en su vida: «Para mí la vida es Cristo y morir una ganancia» (Flp 1,21).

Unidad y Carismas

Bonhoeffer: ecumenismo como coherencia cristiana

Claudia Cristoforetti

El teólogo protestante D. Bonhoeffer dio voz, con su vida y su reflexión, al fundamento del ecumenismo: el paradigma común para todos los cristianos es Jesucristo, Dios hecho hombre que comparte el camino con la humanidad proponiendo una visión nueva y salvífica sobre el mundo.

La vida: opciones coherentes y radicales

La vida y el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer ofrecen aún hoy, a más de setenta años de su muerte, caminos de profundización y de reflexión tanto en el ámbito teológico y ecuménico como en el ético y político. Recordando los quinientos años de la Reforma luterana, no podemos dejar de pensar en él como en uno de los testigos más concretos y activos en la búsqueda de lo que une a los cristianos gracias a la centralidad, siempre renovada, de Cristo como único y verdadero paradigma para todo creyente, por encima de cualquier diferencia litúrgica y dogmática.

Bonhoeffer respondió, en su vida, de un modo concreto y constante, a la llamada de este paradigma que exige coherencia, sa-

crificio y fe, no se quedó en una reflexión filosófica y teológica, sino que asumió activamente el riesgo de ser cristiano en un modo adulto. Dios no es un tapagujeros o un tutor venido “a propósito para resolver cuestiones irresolubles” sino que, a través de la encarnación de Cristo, hecho compañero de viaje, hermano en la concreción de las experiencias positivas y negativas decididas con madurez. «*Temo que los cristianos que deciden apoyarse en la tierra con un pie solo, estarán también con un pie solo en el cielo...*», escribía a su novia desde la cárcel.

La biografía de Bonhoeffer está sembrada de elecciones radicales como la de estudiar teología, hacerse pastor, o el unirse a la Iglesia confesante porque no quería someterse al nazismo (como había hecho la Unión de las iglesias evangélicas alema-

nas). A raíz de tal adhesión, le fue confiada la dirección del seminario clandestino de Finkenwalde y durante este período escribe sus dos obras de claro empeño ecuménico: *Seguimiento* (1937) y *La vida en comunidad* (1939).

En la primavera de 1939 Bonhoeffer, sintiendo avvicinarse el estallido de la guerra y previendo inmediatas las restricciones en los campos de la enseñanza y de la predicación, parte para los Estados Unidos con el propósito de crear contactos positivos con las otras Iglesias. Pero en Nueva York vive una profunda crisis de conciencia sintiéndose culpable de haber abandonado a su pueblo a un destino feroz, a pesar de las buenas intenciones que animaron su marcha. Entonces decide volver cuanto antes, impulsado por el mensaje del versículo bíblico «*El que cree no huye*», y asumir la responsabilidad de participar activamente en la organización del atentado a Hitler de julio de 1944, que no tuvo éxito. Por haber ayudado anteriormente a algunos disidentes y a hebreos a escapar de Alemania, fue apresado y descubierta su implicación en el atentado, siendo asesinado el 9 de abril de 1945, a los pocos días del fin del conflicto.

Cada opción y decisión suyas llevaban la impronta de la seriedad y la coherencia que le llevaban a aceptar hasta el fondo las consecuencias de sus acciones. Este es el verdadero sello distintivo del pensamiento de Bonhoeffer traducido siempre en vida. Incluso su tensión y reflexión ecuménica ahondan sus raíces en experiencias de vida y se desarrollan como propuestas de pasos concretos en la valoración recíproca de las experiencias de las diversas iglesias o, incluso, de las otras religiones.

La reflexión y la acción ecuménica

En el texto *La vida comunitaria de los*

cristianos Bonhoeffer exige toda la atención de los cristianos, sin distinción de Iglesias, en la centralización de la vida de Cristo: la comunidad, o sea la Iglesia, no es una asociación alimentada por afectos humanos, sino una gracia, un don que solo puede realizarse si se vive juntos en la coherencia y en la verdad de Cristo. El acuerdo que se realiza, por tanto, no tiene nada de psicológico o de simplemente emotivo, sino que es plenamente espiritual, a un nivel superior en el que las diferencias son un estímulo recíproco y la opinión sobre la otra parte hay que formularla solo partiendo del único paradigma que es Cristo y frente al cual todos estamos en camino. De modo particular, en este contexto, se subraya la belleza de la confesión, sacramento católico rechazado por la tradición luterana. Bonhoeffer esclarece sus aspectos positivos, pero desvinculándola de la figura del sacerdote: todo cristiano puede ser para el otro un confesor y el coloquio no debe convertirse en una charla o en una pura práctica devocional, como una acción supersticiosa por miedo de una muerte imprevista, sino entregar al otro el propio peso para que sea acogido y aliviado por Dios. «*El hermano está ante nosotros como el signo de la verdad y de la gracia de Dios. Nos es dado para socorrernos. Escucha la confesión de nuestros pecados en lugar de Cristo, y en lugar de Cristo, nos perdona los pecados. [...] En la confesión se abre la entrada a la comunidad. [...] El hermano rompe la barrera de la auto-justificación*».

En cuanto a su acción política y social, ya a los inicios de la implantación del Nazismo, en una asamblea ecuménica de Dinamarca, Bonhoeffer lanza una llamada a los cristianos de Europa para que no se apoyen en la lucha de unos contra otros porque son miembros vivos del único cuerpo de

Cristo. Sus viajes a Estados Unidos y su retorno a Europa son para compartir el destino de su pueblo, teniendo como único proyecto fomentar el desarrollo ecuménico en las distintas Iglesias cristianas en vistas al fin del conflicto.

Durante una estancia en la abadía católica benedictina de Ettal en Baviera, participa en una misa y anota en una carta: «*Ahora acabo de volver de una misa maravillosa... si bien el itinerario que parte de nuestro sacrificio por Dios y llega a ser sacrificio de Dios por nosotros... me parece un recorrido a la inversa. Pero debo entender mejor todavía la cosa*». Esta fue siempre la más profunda actitud de Bonhoeffer en relación al otro: escucha, acogida, relación, comprensión. Su crítica, como anota Gallas en su artículo *Profecía y sabiduría*, parte siempre de la humildad de su propio punto de vista, desde el amor y el respeto, dispuesto a aceptar, no de un modo pasivo sino en diálogo dinámico, las exigencias del otro.

Amar y criticar llegan a ser dos polos del encuentro sea a nivel teológico como humano y tal apertura se pone de manifiesto no solo respecto al catolicismo, sino también a la ortodoxia, al pensamiento de la no-violencia de Gandhi y, además, al sentimiento religioso de la antigua Grecia.

Pero la explicación más profunda de su deseo de unidad ecuménica es evidente en algunos pasajes de *Resistencia y Sumisión*. En una carta a su amigo Bethge del 21 noviembre 1943 escribe: «*Actualmente estoy leyendo con mucho interés a Tertuliano, Cipriano y a otros Padres de la Iglesia. En parte son más actuales que los Reformadores y proporcionan al mismo tiempo una buena base para el diálogo ecuménico*» mientras que entre julio y agosto de 1944 redacta una serie de apuntes para un estudio sobre la ausencia de la fe cristiana y

anota: «*¿En qué creemos verdaderamente? [...] Las controversias entre los luteranos y los reformados (y en parte también con los católicos) no son auténticamente tales. Naturalmente siempre es posible restaurarlas y conferirles un cierto patetismo [...] Solo se puede demostrar que la fe bíblico-cristiana no se alimenta de estas contraposiciones ni depende de ellas. [...] La escapatória de que la cosa no depende de mí, sino de la Iglesia, puede ser solo una excusa sacerdotal, y como tal hay que considerarla siempre desde fuera*».

La comunidad, o sea la Iglesia, no es una asociación alimentada por afectos humanos, sino una gracia, un don que solo puede realizarse si se vive juntos en la coherencia y en la verdad de Cristo.

Aun viviendo la experiencia dramática de la prisión y de la guerra mundial, Bonhoeffer piensa en el futuro como un tiempo de confrontación verdadera y desencantada entre creyentes en el seguimiento en secuela del único Dios que se hizo hombre, cercano y en camino con cualquier otro hombre, sea de cualquier confesión o religión. Ya no es posible negar la necesidad del diálogo atrincherándose tras la excusa de una pertenencia dogmática y proteccionista de una Iglesia.

Jesucristo: paradigma de todo cristiano

El cristiano es esencialmente el hombre en camino con los otros hombres como lo fue Cristo en su vida terrena, y Cristo, por tanto, es consolidado como paradigma de toda acción y pensamiento. Se abre así otro

horizonte de reflexión: ¿qué ejemplo ofrece Cristo? ¿Cuál es la medida de su ser verdadero hombre y verdadero Dios al que también nosotros podemos alcanzar desde una óptica de seguimiento?

Creo poder afirmar que la especificidad subrayada por Bonhoeffer reside en la co-presencia viviente, en la vida y en la figura de Jesús, de oposiciones polares que buscan continuamente un equilibrio en un dinamismo esencial: humanidad y divinidad, fidelidad a la tierra y mirada al cielo, reconocimiento de la omnipotencia divina y participación en la debilidad de Jesús, acción humana responsable y fiabilidad confiada en Dios, vida comunitaria y capacidad de estar en soledad, resistencia y entrega son todos polos de una única realidad, la humana que es también hija de Dios y, en cuanto tal, también es divina.

Cristo encarna la omnipotencia divina que se hace debilidad y muerte para indicar a quien es constitutivamente mortal

el camino de la eternidad. Quien toma sobre sí la cruz de sus límites, tal como hizo el Dios encarnado, sabe valorar las alegrías de la tierra permaneciendo fiel hasta el final con el compromiso y la acción para mejorarla, pero al mismo tiempo mantiene la mirada limpia y alta hacia el cielo no desviándose de la meta final del camino.

No se trata, por tanto, de utilizar la fe en el más allá como cura paliativa de la enfermedad mortal de la existencia humana, sino de llevar a cabo una conversión, un verdadero vuelco que pasa a través de la toma de responsabilidad de la acción en el mundo y la aceptación final de la voluntad de Dios. Esto lo hizo Jesucristo y este es el camino emprendido también por Bonhoeffer: después de haber resistido con fuerza y coraje y haber actuado en la búsqueda de la confrontación y del bien para toda la humanidad, no se sometió a los hombres, sino a Dios.

UNA NUEVA VIA ECUMÉNICA

A 50 años del inicio del compromiso ecuménico de los Focolares, se delineó el ‘diálogo de la vida’, como la verdadera fisonomía de la aportación que el pueblo de Dios puede dar al proceso de acercamiento entre las Iglesias, para contribuir a recomponer la plena y visible comunión entre las iglesias. Chiara constataba: *«Cada iglesia a lo largo de los siglos se ha endurecido por dentro, en cierto modo, por las oleadas de indiferencia, incomprensión, incluso de odio recíproco. Es necesario, por tanto, en cada una un suplemento de amor; sería necesario, incluso que la cristiandad fuera inundada por una marea de amor»* (1997, Graz – Austria).

Los frutos se han multiplicado en el mundo y en el tiempo; el diálogo de la vida gradualmente se ha convertido en el diálogo del pueblo. Hoy forman parte del Movimiento de los Focolares cristianos de más de 350 iglesias y comunidades eclesiales. Entre ellos hay también obispos, que cada año se juntan para vivir juntos el Evangelio y crecer la comunión en Cristo.

Centro Uno para la unidad de los cristianos

UNIDAD, PALABRA DIVINA

Unidad, palabra divina. Si en un determinado momento fuese pronunciada por el Omnipotente y los hombres la llevasen a la práctica en sus más variadas aplicaciones, veríamos el mundo detenerse de golpe, en su marcha general, como en una película, y reanudar la carrera de la vida en dirección opuesta. (...) Familias desmembradas por peleas, heladas por las incomprensiones, por el odio, y destrozadas por los divorcios, se recompondrían. Y los niños nacerían en un clima de amor humano y divino y se forjarían hombres nuevos para un mañana más cristiano.

Las fábricas, muchas veces reunión de “esclavos” del trabajo en un clima de tedio, si no de blasfemias, se convertirían en lugares de paz, donde cada uno realizaría su trabajo para bien de todos.

Y las escuelas superarían los límites de la ciencia, poniendo conocimientos de todo tipo al servicio de la contemplación eterna, aprendida en los pupitres como en un cotidiano desvelarse de misterios, intuitivas a partir de pequeñas fórmulas, de simples leyes, incluso de los números...

Y los Parlamentos se convertirían en un lugar de encuentro entre hombres a los que –más que la idea que cada uno sostiene– les urge el bien de todos, sin engaño de hermanos ni de patrias.

En definitiva, veríamos al mundo hacerse más bueno y al Cielo bajar como por encanto a la tierra, y la armonía de la creación servir de marco a la concordia de los corazones.

Veríamos... ¡Es un sueño! ¡Parece un sueño! .

Chiara Lubich, *La doctrina espiritual*, pag. 147.

CONOCER EL SIGLO II

novedad



384 págs. 31 €

Con este volumen comenzamos la colección "Conocer el siglo II", donde cuatro autores (Ignacio, Justino, Ireneo y Clemente) y cuatro ciudades (Antioquía, Roma, Lyon y Alejandría) nos ayudarán a descubrir la realidad del cristianismo en uno de los períodos más fascinantes en la historia de la Iglesia. En un formato novedoso y entretenido, en forma narrativa.

Fernando Rivas Rebaque es profesor de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas y autor de numerosos libros.

SAN JUSTINO

INTELLECTUAL · CRISTIANO · EN · ROMA

Adquíralos en su librería, en nuestra página web www.ciudadnueva.es
o llamando al teléfono 91 725 95 30


Ciudad Nueva