

Curso E-Quip de Fe y Vida Cristiana Ortodoxa

UNIDAD 3C: MINISTERIOS Y MISIÓN

87: El Ecumenismo

(Nota: La eclesiología ortodoxa admite un solo uso de la palabra “Iglesia” en el sentido teológico estricto, exacto y exclusivo, a saber, como perteneciente a esa única comunión de iglesias ortodoxas locales autocéfalas y sus dependencias. En esta clase, el uso de la palabra “iglesias” en relación con las comunidades cristianas heterodoxas no debería leerse como que implica membresía en la Iglesia Católica Ortodoxa. El uso eventualmente impreciso de esta terminología posiblemente ha causado mucha angustia y confusión a cierto número de ortodoxos, especialmente cuando tomamos en consideración la situación del bautismo en las comunidades heterodoxas. Constituyó un problema particular la no recepción por parte de algunas iglesias locales, obispos y creyentes, de las deliberaciones y las decisiones del encuentro celebrado en Creta en Pentecostés en 2016, aceptado por algunos como un Concilio (lejos de ser Ecuménico) y no por otros.¹ Debemos reconocer además que el uso de la palabra “cristiano” sufre la misma imprecisión en su uso: algunos (pero no los ortodoxos, por supuesto) la usan para incluir a grupos tan diferentes como los Cuáqueros y los Unitarios).

I. La Búsqueda del Ecumenismo: ¿Cómo Debemos Relacionarnos con los Otros Cristianos y con los Demás ... y con la Misma Iglesia Ortodoxa?

La palabra *ecuménico* viene de la palabra griega *oikouimenikos* que significa “relacionado con el mundo habitado.” Hoy en día, la palabra se aplica en primer lugar en el contexto del movimiento ecuménico como “un movimiento dentro de la iglesia cristiana hacia la unidad sobre las cuestiones fundamentales de fe y de culto.”² Esta definición de diccionario, sin embargo, traiciona sus propias suposiciones respecto a la frase “iglesia cristiana,” como si todos los cristianos y grupos autodesignados ya pertenecieran a esta “iglesia” – un punto de vista que está en franca contradicción con los principios y la práctica de la eclesiología ortodoxa (vea la Clase 86).

Las preguntas prácticas para nosotros son: **¿Cómo deben los cristianos ortodoxos relacionarse con los otros cristianos y con los demás seres humanos? ¿Cómo debe la Iglesia Ortodoxa relacionarse con las otras iglesias cristianas y con los demás grupos religiosos y seculares?**

¹ <https://www.holycouncil.org/home>

² *Chambers 21st Century Dictionary* (Edimburgo: Chambers, 1999), p. 418.

Además, existe una cuestión inicial que debemos encarar: ¿Cuán comprometidos estamos cada uno de nosotros con la Iglesia Ortodoxa y con vivir la vida espiritual de un cristiano ortodoxo? Pedro VII, Papa y Patriarca de Alejandría y de toda África formuló esta pregunta con franqueza cuando escribió en 2004:

Ir hacia la Ortodoxia porque ofrece un refugio seguro, obviamente es un error. La Ortodoxia implica lucha, no autocomplacencia. El cristiano ortodoxo es literalmente un “soldado de Cristo,” un luchador, que defiende constantemente la causa. Lucha a lo largo de toda su vida, en una batalla diaria y sin tregua. Porque en la Ortodoxia, no experimentamos “momentos” religiosos, sino que todas nuestras vidas son santificadas, somos realmente bendecidos por nuestra participación en la vida sacramental de la Iglesia, a través de la cual recibimos la Divina Gracia del Espíritu Santo. La Ortodoxia no se trata de un buen momento, de un camino fácil; implica una lucha en contra de la transgresión, de la pasión y de los deseos pecaminosos. El cristiano ortodoxo debe luchar constantemente con el viejo ser, buscando, por medio de la Gracia de Dios, el nuevo ser, renacido en Cristo. Aquellos que son espiritualmente holgazanes o indiferentes no tienen lugar en tal ambiente; no porque sean inadecuados, o porque la Iglesia es indiferente con ellos, sino porque por su propia decisión, se desligan a sí mismos de la Iglesia; no quieren pertenecer ... [E]l satisfecho de sí mismo religiosamente, el engañado, y aquellos que buscan una recompensa material, son los que abandonan la Ortodoxia. Realmente nunca han vivido en la espiritualidad de la vida cristiana ortodoxa, y, por lo tanto, la abandonan, la traicionan, vuelven sus espaldas sin siquiera haberla comprendido. Sigue, por lo tanto, que la Ortodoxia está disponible para toda la humanidad, y toca a cada uno de nosotros decidir cómo la Ortodoxia vivirá dentro de nuestra propia vida.³

Entonces en un sentido importante, nuestra comprensión de la vida sacramental de la Iglesia Ortodoxa y nuestra participación en ella, en su vida de oración y en su eclesiología, ha de anteceder a nuestra respuesta personal a las cuestiones prácticas expuestas anteriormente.

II. ¿La Iglesia es Una - Pero, Qué Sucede con las “Demás”?

Puede ser útil considerar a todas las comunidades cristianas heterodoxas trinitarias como partícipes en mayor o menor grado en la fe y la práctica ortodoxas. Para algunos ortodoxos, esta comunalidad es sustancial, para otros, mucho menos o incluso inexistente.⁴ Sin embargo, participación parcial no es lo mismo que membresía en la Iglesia Una, Católica y Apostólica, la cual es siempre identificable como el cuerpo eucarístico de todos los cristianos ortodoxos en comunión con los demás y con sus obispos. En este contexto, existe cierto desacuerdo en la Ortodoxia contemporánea respecto a la condición del bautismo y sus beneficios en los cuerpos

³ Citado en: <https://plus.google.com/105308674896439420128/posts/bmoTtTgFX3A>

⁴ <http://www.orthodoxresource.co.uk/comparative/comparative.htm> En este recurso el Arcipreste Gregory Hallam (coautor de esta clase) muestra como las tradiciones ortodoxa, católica romana y protestante se relacionan entre sí. Vea también Andrew Stephen Damick, *Orthodoxy and Heterodoxy: Exploring Belief Systems Through the Lens of the Ancient Christian Faith* (Chesterton, IN: Ancient Faith, 2011) o la edición expandida para Kindle de 2017 que cubre el movimiento carismático

heterodoxos. En sentido estricto, el bautismo fuera de la Iglesia Ortodoxa, incluso en economía según las formas prescritas, es un sacramento latente hasta que es integrado por la crismación. Tal sacramento latente fuera de la Iglesia (Ortodoxa) apenas puede ser considerado por cualquier ortodoxo exactamente como el mismo bautismo dentro de la Iglesia Ortodoxa con todos los beneficios que conlleva – para propósitos o razones ecuménicos o de cualquier otra clase. Algunos ortodoxos atribuyen mayor valor a tales ritos que otros; y esta fue la línea de falla en la respuesta de las iglesias locales después del encuentro polémico de Creta en 2016 (inicialmente).

Aunque la exhortación de San Pablo sigue siendo tan verdadera como cuando fue registrada alrededor del 55 d.C. en Primera de Corintios, uno de los escritos más antiguos del Nuevo Testamento (NT): *“Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo”* (12:13), él no tuvo que enfrentarse precisamente a los mismos problemas y cuestiones que encontramos hoy en día. El Padre Jorge Florovsky ha señalado de manera pertinente que, *“el prototipo de esta unidad [cristiana] es la Trinidad consubstancial,”* mientras que *“la medida de esta unidad es la catolicidad o la comunalidad (sobornost)”* como la expresaron en su mayor profundidad los cristianos de la Iglesia primitiva en la cual *“la conciencia personal se suaviza – e incluso se disipa”* porque *los que creen son de un solo corazón y una sola alma”* (Hechos 4:32).⁵ En otras palabras, **en la medida en que logramos la unidad como cristianos en la actualidad continuamos viviendo en unidad con el modelo original de la Trinidad en una comunidad de tan profunda proximidad que cada ego individual ha sido subsumido en un solo cuerpo de fe común y de propiedad común.** Esto constituye un buen reto, uno que llama a través de los siglos a los cristianos heterodoxos contemporáneos y sus iglesias para que abandonen su aislamiento de la comunión y de la membresía de la Santa Iglesia Ortodoxa. Las uniones de tipo invisible o tipo rama no son aceptables para los ortodoxos.⁶ La Iglesia es una comunidad orgánica de personas identificable.

Por lo tanto, esta idea de que *“la Iglesia es una”* y es identificable es como un pararrayos que descarga energía espiritual, cimentada en el NT, en la Tradición de la Iglesia primitiva y en la doctrina de la Trinidad. Sin embargo, **es bastante difícil comprender qué significa precisamente afirmar que “la Iglesia es una.”** Es cierto, como escribió en laico y teólogo ruso, A. S. Jomiakov en 1844 o 1845: **“La Iglesia es una. Su unidad sigue necesariamente a la unidad de Dios; porque la Iglesia no es una multitud de personas en su individualidad separada, sino una unidad de la gracia de Dios, que vive en una multitud de criaturas racionales, que**

⁵ Jorge Florovsky, “The Limits of the Church,” *Church Quarterly Review*, 1933 en línea en: www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-01-e.html. Veá también: “The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem,” de Florovsky en *The Ecumenical Review*, 1950, pp. 152-161.

⁶ Veá: Padre John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture* (Chichester, West Sussex, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2011), p. 252.

se someten voluntariamente a la gracia.”⁷ Lo que buscamos precisamente – como “una multitud de criaturas racionales” es someternos “voluntariamente a la gracia.”

Sin embargo, como ha señalado Jorge Florovsky, cuando la Iglesia Ortodoxa recibe a creyentes de otros grupos cristianos no siempre exige un “segundo” bautismo (estrictamente un primer bautismo porque en ese caso el “primero” no cuenta en lo absoluto). Esto les sugiere a algunos que “los sacramentos pueden ser celebrados fuera de los estrictos límites canónicos de la Iglesia,” aunque otros ortodoxos podrían poner reparos. Sin duda y unívocamente, los ortodoxos son en el mejor de los casos agnósticos acerca de la eficacia de tales sacramentos, y, por supuesto, no concederán la membresía de la Iglesia Ortodoxa ya sea por intención o participación remota. Sin embargo, este reconocimiento por economía de “lo que hacen otros cristianos” – por más limitado que sea – es muy importante en el contexto de la comprensión del ecumenismo como ambas cosas: la unión de toda la humanidad, así como de todos los cristianos. El Padre Jorge Florovsky lo expresa lógica y poderosamente:

Si los sacramentos son realizados ... solo pueden serlo en virtud del Espíritu Santo, y las reglas canónicas, por lo tanto, establecen o revelan cierta paradoja mística. En lo que hace la Iglesia da testimonio de la extensión de su territorio místico incluso más allá de sus fronteras canónicas ... **En donde los sacramentos se llevan a cabo, allí está la Iglesia...** Como organismo místico, como Cuerpo de Cristo sacramental, la Iglesia no puede ser descrita adecuadamente en términos o categorías canónicas solamente. **Es imposible establecer o discernir los verdaderos límites de la Iglesia simplemente por medio de signos o marcas canónicas.** Muy a menudo el límite canónico determina el límite carismático también. Pero, no siempre. Y aún más a menudo, no de manera inmediata. **En su ser sacramental y misterioso, la Iglesia supera todas las normas canónicas. Por esa razón, una división canónica no significa inmediatamente un empobrecimiento y una desolación místicos...**⁸

Hablando en plata, es muy difícil afirmar con precisión quién estuvo en el pasado, está ahora o estará en el futuro dentro de la unidad de la Iglesia Ortodoxa.⁹ Dentro de la Iglesia Ortodoxa en la actualidad y sus miembros canónicamente definidos (que a menudo incluyen creyentes apegados a sus propias herencias culturales nacionales) **existen puntos de vista fuertemente opuestos acerca del ecumenismo. Por lo tanto, es necesario que cada uno de nosotros**

⁷ A. S. Khomiakov (1844-1845/1873), *The Church Is One* (Seattle, WA: St Nectarios Press, 1979), p. 17. En línea en: www.westernorthodox.com/khomiakov . En español en: www.fatheralexander.org/booklets/spanish/iglesia_es_una.htm

⁸ Florovsky, *The Limits of the Church*. Énfasis añadido.

⁹ Por ejemplo, el énfasis de John Wesley sobre una “segunda bendición” y su extensión de lo que Florovsky llama “el límite carismático de la Iglesia” puede que haya sido útil para llevar a la gente a Cristo y para crear condiciones que luego conduzcan a sus descendientes a la Iglesia Ortodoxa. Vea la Clase E-Quip 72 sobre Curación y Liberación, p. 19. El Metropolitano Kallistos (Ware) escribe: “Nunca he sido convencido por la afirmación rigorista de que la vida sacramental y la gracia del Espíritu Santo pueden existir solo dentro de los límites visibles de la Iglesia Ortodoxa.” *The Inner Kingdom* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press [SVSP], 2000), p. 8. El Metropolitano Kallistos cita también la obra de Vladimir Lossky en apoyo de este punto de vista.

desarrolle el “pensamiento integrador” – para aprender cómo sostener “dos ideas opuestas en tensión fructífera” y cómo desarrollar una síntesis que sea superior a cualquiera de las ideas opuestas.”¹⁰ Para lograr tal síntesis, es necesario comprender cuanto se han fragmentado las iglesias cristianas heterodoxas contemporáneas corrientes, las razones de esa fragmentación, y las posibilidades de recuperación de la antigua unidad espiritual y orgánica con la Iglesia Ortodoxa. Si no, la posición seguirá siendo precisamente como la analizó el anterior Primado de la Arquidiócesis Ortodoxa Griega de Norte y Suramérica: “Los ortodoxos, los católicos y los protestantes se sienten todos ... igualmente seguros de que la única fe verdadera es suya, de que la suya es la verdadera iglesia.”¹¹

III. Perspectiva Histórica: Las Consecuencias de la Fragmentación Institucional Heterodoxa

La naturaleza controversial del ecumenismo contemporáneo surge en primer lugar debido al impacto de cuatro realidades históricas: (1) Los católicos romanos se separaron de la Iglesia Católica Ortodoxa; (2) Los protestantes se separaron de la Iglesia Católica Romana; (3) Los protestantes se dividieron en muchos grupos diferentes; y (4) Un número significativo de personas, especialmente en el Occidente, se han apartado del cristianismo contemporáneo y lo encuentran irrelevante para sus vidas, aunque a veces mantengan o un respeto persistente o una animosidad hacia el cristianismo *como lo conciben*. Cada una de estas cuatro realidades históricas ha llevado a alguna gente, de forma progresiva, cada vez más lejos de la Iglesia Ortodoxa.¹²

Desde el siglo XI la Iglesia ha tendido a llamarse a sí misma simplemente “ortodoxa” para diferenciarse de aquellos que se han apartado de las enseñanzas y la adoración originales de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica. En el párrafo final de La Iglesia es Una, A. S. Jomiakov ha resumido la posición sin rodeos, pero con exactitud:

Cuando las falsas doctrinas hayan desaparecido, no habrá más necesidad del nombre Ortodoxa, porque entonces no habrá cristianismo erróneo... la Iglesia no está atada a ninguna localidad; ni se jacta de ninguna sede o territorio particular, ni preserva la herencia del orgullo pagano; sino que se llama a sí misma Una Santa Católica y Apostólica; sabiendo que todo el mundo le pertenece, y que ninguna localidad posee alguna importancia especial, sino que solo puede y debe servir temporalmente [una localidad] para la glorificación del nombre de Dios, según su voluntad inescrutable.¹³

¹⁰ Roger L. Martin, *The Opposable Mind: How Successful Leaders Win Through Integrative Thinking* (Boston, MA: Harvard Business School Press, 2007), p.6.

¹¹ Demetrios J. Constantelos (Ed.), *The Complete Works of His Eminence Archbishop Iakovos*, Vol 5, “What Kind of Unity Do We Seek?” (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007), p. 148.

¹² Vea: Padre Alexey Young, *The Great Divide: The West severs itself from its Orthodox Christian roots: an historical review* (Richfield Springs, NY: Nikodemos Orthodox Publishing Society, 1989).

¹³ p. 48.

Para Jomiakov al rechazo apropiado del término “Ortodoxa” podría añadirse un firme rechazo del término “Oriental” que se había hecho necesario por la manera en que las “falsas doctrinas” habían surgido en el Occidente.

La búsqueda de un ecumenismo contemporáneo ocurre dentro de un marco global en el cual existe tanto una tendencia hacia la desintegración espiritual como un deseo entre algunos ortodoxos y algunos grupos por una unidad acelerada con otros cristianos y, de hecho, una unidad con toda la humanidad. En cierto sentido entonces, **desde una perspectiva ortodoxa, para algunos cristianos ortodoxos y dentro de ciertas iglesias locales en diferentes diócesis, la búsqueda ecuménica es en primer lugar un deseo de regresar a las raíces - de recobrar la unidad con Dios y con todas las personas que continúan existiendo en la Iglesia Ortodoxa fundada históricamente.** Este era, por supuesto, el punto de vista del P. Florovsky que terminó su ensayo, *Los Límites de la Iglesia*, con la exhortación: **“Toda nuestra atención y toda nuestra voluntad deben estar concentradas y dirigidas hacia la eliminación de la terquedad de la disensión. “No buscamos la conquista,” dice San Gregorio Nacianceno, “sino el regreso de nuestros hermanos, cuya separación de nosotros nos ha desgarrado.””¹⁴**

¿Puede tal “regreso de nuestros hermanos” suceder después de mil años juntos y mil años aparte? ¿Qué nos depararán el próximo milenio? El consejo del Metropolitano Filareto de Moscú a principios del siglo diecinueve sigue siendo importante, puesto que dice: *“Tomad nota, no presumo de llamar falsa a ninguna Iglesia que crea que Jesús es el Cristo.”* El Metropolitano se negó a “juzgar” porque creía que Cristo como *“la Cabeza y el Señor de la Iglesia sana muchas heridas profundas”* que han surgido a lo largo de los siglos. Esta profunda fe en Cristo lo llevó a afirmar: **“Doy fe de que, al final, el poder de Dios triunfará abiertamente sobre la debilidad humana, el bien sobre el mal, la unidad sobre la división, la vida sobre la muerte.”¹⁵**

El objetivo de la unidad, tanto con los demás cristianos como con toda la humanidad es digno de elogio, aunque podemos debatir, por supuesto, hasta qué punto puede ser logrado. **La pregunta subyacente es: ¿Cuál es la relación de la unidad espiritual de la Iglesia expresada en el sentido de que “la Iglesia es una” con la realidad contemporánea de la fragmentación institucional continuada? Considere la evidencia relevante para esta cuestión a partir de dos fuentes principales: (1) la Biblia y la Tradición de la Iglesia Ortodoxa; y (2) el debate contemporáneo acerca de la conveniencia o la inconveniencia de la búsqueda de la unidad ecuménica en relación tanto con (1) como con los cánones.**

¹⁴ Para una enérgica defensa del enfoque del Padre Jorge hacia el ecumenismo vea: Tamara Grdzeldze, “Ecumenism, Orthodoxy and” en McGuckin (Ed.), *The Concise Encyclopedia of Orthodox Christianity* (Chichester, West Sussex, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2014), pp. 167-173.

¹⁵ Citado por el Padre Jorge en el segundo y tercer párrafos del final de *Los Límites de la Iglesia*. Las citas originales del Metropolitano Filareto se encuentran en *Conversaciones entre un Buscador y un Creyente Respecto a la Ortodoxia de la Iglesia Greco-Rusa Oriental* (Moscú: 1831), pp. 27, 135.

IV. Evidencia Relevante para la Búsqueda de la Unidad Ecuménica

La Biblia y la Tradición de la Iglesia Ortodoxa

(1) Fragmentación Personal e Institucional en el Antiguo Testamento (OT)

La tendencia humana a decidir en favor del pecado y de la desintegración personal es **inmediatamente evidente en Génesis** en las historias tanto de Adán como de Eva (Génesis 3) y de Caín y Abel (Génesis 4). Sin embargo, esta creciente corrupción de la humanidad (Génesis 6) abre el camino para la respuesta de amor de Dios, como lo demuestra su confianza y sus alianzas con Noé (Génesis 9:8-17), con Abrahán (Génesis 15:9-21; Génesis 17) y con Moisés (Éxodo 19-24). De la misma manera que el físico y teólogo, John Polkinghorne, ha caracterizado la creación de Dios como “un universo dotado de devenir,” así la escritora cristiana, Hilary Brand, al reflexionar sobre los propósitos de la Cuaresma, ha sugerido que necesitamos entender que **“Dios nos hizo no solo para ser, sino para devenir.”**¹⁶ Esta posibilidad de devenir que impregna el Pentateuco,¹⁷ los cinco libros iniciales de la Biblia – tanto en el contexto de los individuos específicos con los cuales Dios forma alianzas como en el patrón más amplio del surgimiento y la preparación de los israelitas errantes para que se asienten con el objeto de crecer como una comunidad unidad en la plenitud de los propósitos de Dios.

La formación de los israelitas en un solo reino unificado bajo David (2 Samuel 1-5:5; 1 Crónicas 10-29) y luego Salomón (1 Reyes 1:11:13; 2 Crónicas 1-9) da lugar a la división geográfica del reino entre Judá e Israel, a cismas continuos entre Dios y numerosos reyes carentes de integridad personal en todas partes del reino dividido (1 Reyes 11:14-25,30; 2 Reyes; 2 Crónicas 10-36), y el rechazo de muchos reyes por mucha gente (2 Crónicas 10 y sig.). Aunque las causas de estas muchas divisiones yacían sin dudas en el pecado personal y en el rechazo a Dios, las consecuencias fueron que el pueblo de Israel regresó a sus tiendas y detuvo enojado su búsqueda para lograr un reino unido, porque el pueblo “vio que el rey no los escuchaba” (2 Crónicas 10:16 LBLA). Está claro que, el período desde la división de los Reinos del Norte y del Sur en 930 a.C. hasta la caída de Jerusalén ante los babilonios en 586 a.C. se caracterizó por la inestabilidad y la violencia.¹⁸ Sin embargo, con el liderazgo subsiguiente de Esdras y Nehemías y con las advertencias de muchos profetas, se logró la unidad en el siglo V a.C.¹⁹ **Surge la pregunta: ¿Cómo se superó esta tendencia hacia la desintegración personal y nacional, y ofrece este**

¹⁶ La cita de Polkinghorne está tomada de su *Science and Providence* (Londres: SPCK, 1989), y está ligada a las propias opiniones de Brand en *The Power of Small Choices: A Lent Course* (Londres: Darton, Longman & Todd, 2004), p. 13.

¹⁷ El Pentateuco son los cinco libros iniciales de la Biblia – Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

¹⁸ La firme datación se basa en la integración de los datos bíblicos con los registros cronológicos asirios y se expone en la *New American Study Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999), p.444.

¹⁹ Aunque se logró la unidad, debemos señalar que ciertas tribus desaparecieron; y no existe ninguna evidencia confiable en la actualidad acerca de lo que les sucedió.

proceso de regreso a la unidad algunas claves sobre cómo podría lograrse la unidad ecuménica hoy en día entre los cristianos y con toda la humanidad?

(2) Recobrando la Unidad Personal e Institucional en el AT

Al hacer frente a esta cuestión, es útil que recordemos que **a lo largo del AT a menudo surgen situaciones en las cuales el fracaso, la incompleción y la desintegración humanos son moldeados por Dios en compleción y unidad** (i.e. el nacimiento de Isaac, Génesis 18 y 21; la transformación de Jacob en Israel, Génesis 32:24-32); el complot entre los hermanos de José que lo envían a Egipto, Génesis 37:18-36); la ira de Moisés ante el becerro de oro y su destrozamiento de las tablas que contenían los Diez Mandamientos, Éxodo 32 y 34; la rebelión israelita en Kadesh, que condujo a la pérdida de la mentalidad esclava porque ninguno de los que había vivido en Egipto al final entró a la tierra prometida, Números 13 y 14, esp. 14:20-23; el adulterio del Rey David con Betsabé, su papel posterior en la muerte de su esposo Urías y el ulterior nacimiento de Salomón, 2 Samuel 11:12-25; la prueba de Job por parte de Satán, con el rechazo de Job por sus amigos cercanos, y la posterior afirmación de la integridad de Job por Dios (Job 1:13-22; 4-37; 38-42, especialmente 42:7-9).

En cada uno de estos escenarios Dios hace que individuos y comunidades confíen en Él, que se conviertan en lo que son capaces de convertirse precisamente porque confían en Él y no en ellos mismos. El papel de los profetas es central en este proceso de apartar a la gente de sus pecados y acercarlos al Señor. Sin embargo, mientras que el canon hebreo formulado por las autoridades judías coloca a los Profetas en el centro del AT (después de la Ley y antes de los Escritos), la presentación cristiana termina con los Profetas al final del AT, anticipando la inminente venida de Cristo. La distinción es importante, porque mientras que los judíos en la actualidad consideran el AT como su Biblia completa, los cristianos consideran que el AT tiene valor por derecho propio, así como una preparación para que **Cristo conduzca a la humanidad a una unidad más profunda con Dios.**

(3) Buscando el Entendimiento Mutuo acerca de “la Mente de la Iglesia”

El reto de cómo relacionar la Biblia y la Tradición de la Iglesia Ortodoxa con la búsqueda de la unidad ecuménica es tan grande que es útil que enfoquemos nuestras reflexiones iniciales en dos libros significativos, *The Bible and the Holy Fathers*,²⁰ de Joanna Manley con un prólogo del ahora Metropolitano Kallistos, y *The Westminster Handbook to Patristic Theology*²¹ del Padre John Anthony McGuckin. **Lo que buscamos al leer las Escrituras, como nos recuerda el Metropolitano Kallistos, “es siempre la mente de la Iglesia;”** y descubrimos esta mente (phronema) “en cómo se usan las Escrituras en la adoración, y cómo la interpretan los Padres.

²⁰ Menlo Park, CA: Monastery Books, 1990.

²¹ Londres: Westminster John Knox Press, 2004.

Nuestro enfoque hacia la Biblia es tanto litúrgico como patristico.²² **De manera intrigante, esto es lo que necesitamos obtener precisamente en la búsqueda ecuménica - la mente de la Iglesia, en el pasado, en el presente y en los años por venir.**

Así como **“leemos las Escrituras, no como individuos aislados, sino como miembros de la Iglesia,”** también buscamos la **unidad cristiana y humana como miembros de diferentes grupos cristianos.** Ambos, Joanna Manley y el Metropolitano Kallistos hacen referencia a “la memoria colectiva de la Iglesia” en el contexto positivo expuesto por el Padre Justin Popović de que “en la Iglesia el pasado es siempre contemporáneo.”²³ Sin embargo, esta unidad del pasado y del presente también significa que los pecados de las generaciones anteriores así como los pecados presentes necesitan ser perdonados antes de que exista la posibilidad de movernos desde la desunión hasta la unidad. **Algunos cristianos ortodoxos no han perdonado a la Iglesia Católica Romana por abandonarnos, así como algunos católicos romanos aún no han perdonado a los protestantes o a los conversos a la ortodoxia por dejarlos.** Esta situación no es una broma, sino una realidad dolorosa.

La conclusión de la oración de *El Oficio Divino de las Horas* que Joanna Manley selecciona para cerrar más de mil páginas de lecturas espirituales es un punto de comienzo apropiado para la búsqueda de la unidad ecuménica:

Oh Tú que llamas a todos al **arrepentimiento** por la promesa de los bienes venideros; acepta Tú mismo, Señor, nuestras súplicas en esta hora, y dirige nuestras vidas hacia tus mandamientos. Santifica nuestras almas, purifica nuestros cuerpos, corrige nuestros pensamientos, aclara nuestras ideas y libéranos de toda angustia, mal y dolor. Levanta un muro a nuestro alrededor con tus santos Ángeles, para que protegidos y rodeados por sus huestes podamos alcanzar **la unidad de la fe** y el conocimiento de tu inaccesible Gloria, porque Tú eres bendito por los siglos de los siglos. Amén.²⁴

De hecho, es esta “unidad de la fe” la que buscamos como cristianos individuales y como comunidades cristianas. El sendero hacia tal unidad comienza con el arrepentimiento, tanto por los pecados del pasado como por los del presente, por los de cada individuo como por los de cada grupo.

Las últimas palabras con las cuales Joanna Manley introduce su oración final son del Archimandrita Sofronio, que plantea **la cuestión de cómo lograr la comprensión mutua:**

El lenguaje de las palabras y los conceptos humanos es capaz de expresar el estado interior de un hombre a otro solo en una extensión muy limitada. La condición indispensable para la comprensión mutua es una experiencia común o idéntica. Sin ella no puede haber comprensión porque detrás de cada palabra nuestra yace toda nuestra vida. En cada concepto cada uno de nosotros introduce

²² p. 3.

²³ p. iv-vi.

²⁴ Manley, p. 1062. Énfasis añadido.

el alcance de su propia experiencia y, por lo tanto, es inevitable que hablemos en diferentes idiomas. Sin embargo, ya que todos compartimos una naturaleza común, es igualmente posible provocar por medio de las palabras una experiencia fresca en el alma del otro, y de esa manera despertar una nueva vida en él. Si esto se aplica a la relación humana, cuánto más se aplicará donde la acción divina se encuentra involucrada. La palabra de Dios, de hecho, dada cierta disposición interior del alma, ofrece nueva vida – la vida eterna contenida en nosotros.²⁵

En un contexto espiritual, la lucha del Archimandrita Sofronio por la comprensión es digna de elogio; y su énfasis en cómo la Palabra de Dios comunica y ofrece vida eterna es ciertamente apropiado. Sin embargo, **todos nosotros somos diferentes; no podemos llegar a la “comprensión mutua” simplemente porque tenemos “una experiencia común o idéntica” o “una naturaleza común.” Tales cosas comunes no conducen por sí mismas a la unidad. Nuestras experiencias no son idénticas; y nuestra naturaleza contiene tanto impulsos buenos como malos.**

Tome en consideración las dos estampas más conocidas de la desunión: en julio de 1054 cuando el Legado Papal, el Cardenal Humberto, colocó sobre el altar de Hagia Sophía la bula de León IX que excomulgaba al Patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, debido al fracaso en resolver las disputas sobre cierto número de cuestiones; y en octubre de 1517 cuando Martín Lutero presentó sus Noventa y Cinco Tesis en una discusión erudita en la Universidad de Wittenberg (sin que el Profesor Lutero las fijara en la puerta de ninguna iglesia) porque estaba tan furioso por el fracaso de los líderes de la Iglesia Católica Romana para enfrentar la corrupción de las indulgencias y otros defectos en la vida de la iglesia.²⁶ En cada una de estas situaciones, hubo inocencia, enojo, ignorancia y falta de comprensión considerables de ambas partes. **En esencia, hubo un grave fracaso para escuchar, para compartir y evaluar la información disponible; ya que “el manejo adecuado de una crisis depende del manejo de la información.”**²⁷ Por supuesto, estos sucesos tuvieron lugar entre unos quinientos a mil años antes de que Claude Shannon hubiera afirmado en su Teoría de la Información la necesidad de comunicar significados claros entre dos cuestiones o dos personas. Uno de los científicos que trabajó con Shannon reflexionó más tarde: “Es difícil imaginarse el mundo antes de Shannon

²⁵ Sophrony, *Wisdom from Mount Athos: Writings of Starets Silouan 1866-1938*, trad. Rosemary Edmonds (Crestwood, NY: SVSP, 1975), p. 115.

²⁶ Sobre el conflicto entre Roma y Constantinopla, vea Andrew Louth, *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2007), pp. 305-318. Sobre las Noventa y Cinco Tesis, vea: http://en.wikipedia.org/The_Ninety_Five_Theses. En Español: https://es.wikipedia.org/wiki/Las_95_tesis. **En ambas disputas, el papel de la autoridad papal era la mayor cuestión discutida.**

²⁷ Gary Noesner, *Stalling for Time: My Life as an FBI Hostage Negotiator* (Nueva York: Random House, 2010).

como les parecía a los que vivían en él. Es difícil recobrar la inocencia, la ignorancia y la falta de comprensión.”²⁸

Ahora ya no necesitamos mirar hacia el pasado con la expectativa de que la comprensión mutua nunca será lograda cuando existe el conflicto personal e institucional. Como lo expresa James Gleick, ahora es posible que “el pasado vuelva a estar en el centro. *En el principio era la palabra*, según Juan.”²⁹ Cada nuevo patrón acerca de cómo nos podemos comunicar - imprenta, teléfonos, teléfonos inteligentes, radio, televisión, computadoras, viajes en automóviles, aéreos y espaciales - “transforman la naturaleza del pensamiento humano” y la posibilidad del entendimiento mutuo. **“A la larga, la historia es la historia de la información que se hace consciente de sí misma.”**³⁰ Precisamente, esa posibilidad - de cristianos y sus comunidades haciéndose conscientes de “la historia de la información” - de cómo se han relacionado en el pasado es la que ofrece la oportunidad de cambiar las relaciones en el futuro.

(4) Comprendiendo la Iglesia como un Cuerpo Espiritual

La visión del NT de la Iglesia como “un solo cuerpo en Cristo” (Romanos 12:5; cf. 1 Corintios 12:12-13) así como las revelaciones patrísticas acerca de la naturaleza de la Iglesia³¹ se han unido ahora a “los escritos, los sermones y los dichos de sesenta generaciones de amantes de Cristo.”³² **Sin embargo, estas fuerzas para la unidad teológica se enfrentan a los cismas, o sea, “una división en la iglesia causada por razones diferentes a las teológicas” - así como a las herejías - o sea, “una división sobre asuntos básicos de la interpretación de la fe.”**³³ Quizás San Agustín tenía razón cuando, después de años de intentos infructuosos de reconciliación con los Donatistas, “llegó a la conclusión de que el cisma siempre resulta en herejía al final.” Las conclusiones de San Agustín estaban en conformidad con los puntos de vista de la Iglesia Oriental “cuyos cánones a menudo presumen que la caída en el cisma es en sí misma un serio trastorno teológico del misterio de la Iglesia, que pone en peligro la identidad eclesial continua de aquellos que se separan.”³⁴ **Entonces aquí está el quid de la búsqueda del ecumenismo: ¿Cuál es la relación de la división en la Iglesia en su forma terrenal, institucional, comparada con la unidad que existe en la Iglesia como “un misterio,” o sea, un cuerpo espiritual?**

²⁸ John Robinson Pierce (el ingeniero de los Laboratorios Telefónicos Bell que nombró el transistor), citado por James Gleick, p. 11.

²⁹ Gleick, p. 12.

³⁰ Gleick, p. 12. He aplicado los puntos de vista de Gleick en un contexto espiritual, aunque él escribe mayormente en un contexto secular.

³¹ Vea: “Church,” en John Anthony McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (Londres: Westminster John Knox Press, 2004), pp. 64-68.

³² Manley, p. 2.

³³ “Schism (Cisma),” En McGuckin, p. 303.

³⁴ “Schism,” En McGuckin, pp. 303-304.

El concepto de la Iglesia como un cuerpo espiritual está unido a la conciencia de que, como hemos señalado anteriormente, la Iglesia es “un solo cuerpo en Cristo” (Romanos 12:5). Como una nota sobre este versículo en la New American Standard Bible expresa sobre esta conciencia: **“La clave para el concepto de Pablo sobre la unidad cristiana [es que] solo en Jesús Cristo esa unidad en la iglesia es posible. La verdadera unidad está basada espiritualmente.”** Precisamente porque Cristo es “cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo,” la Iglesia tiene la capacidad de convertirse en “la plenitud del que lo llena todo en todo” (Efesios 1:22-23). Este proceso de crecimiento hacia la unidad en Cristo fue explicado por Cayo Mario Victorino:

Cristo es la plenitud de la Iglesia. Esta plenitud total está en proceso de ser llenada. En una etapa todo lo que está siendo llenado es vaciado. Por lo tanto, Cristo fue vaciado o se vació a sí mismo, habiendo recobrado todas las cosas de nuevo por medio del misterio de la salvación y habiendo salvado al número total de las almas, Cristo está llenando todo en todo.³⁵

La “edificación del cuerpo de Cristo” ocurre porque Cristo concede sus dones para “que unos fueran apóstoles; otros, profetas; otros, evangelizadores; otros, pastores y maestros, para la adecuada organización de los santos en las funciones del ministerio” (Efesios 4:11-12).

Esta comunión de “los santos” que existe sobre la tierra entre los seres humanos sobre ella “se extiende más allá de la comunidad visible de los fieles para abrazar a los santos y los ángeles antes del tiempo de Jesús,” por lo que esta comunión “no es afectada por la muerte, ni es restringida por el tiempo o el espacio, ya que [es] en primer lugar una comunión de [y con] la resurrección [de Cristo].³⁶ Como lo ha explicado el Padre John McGuckin, la comunión de los santos

... estaba presente universalmente en las iglesias latinas y griegas hasta la época de la Reforma, cuando se convirtió en una noción altamente debatida para el Occidente. Continuó siendo desarrollada en la teología bizantina como un modo principal de concebir la iglesia como una comunión mística en la vida resurreccional de Jesús, un lazo de *koinonía* [“fraternidad” o “comunión” en griego] que fue establecido en el tiempo y el espacio, pero destinado a trascenderlo. Marca a la mayoría de la eclesiología cristiana oriental con un carácter fuertemente místico, en distinción con el contexto más institucional de gran parte de la eclesiología occidental.³⁷

³⁵ *Homilía sobre Efesios 3:1.20-23*, citada en Mark J. Edwards (Ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VIII, Galatians, Ephesians, Philippians* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), p. 126. Victorino, un gramático del siglo IV, muy influido por San Agustín.

³⁶ “Communion of the Saints (Comunión de los Santos),” en McGuckin, p. 71. **Esta comprensión de la comunión de los santos hace que los profetas, los maestros y los pastores del Antiguo Testamento estén firmemente en relación con la Iglesia del Nuevo Testamento como un cuerpo espiritual.**

³⁷ “Communion of the Saints,” en McGuckin, p.72

En resumen, la Iglesia debería ser una con “la vida resurreccional de Jesús.” Esta posibilidad de unidad entre la Iglesia y Jesús Cristo constituye un llamado a la Iglesia como un cuerpo espiritual, como San Juan Crisóstomo (347-407) ha explicado:

¡Oh, cuán alto ha exaltado a la Iglesia! Porque, como si la elevara con alguna máquina, la ha llevado a gran altura y la ha instalado sobre ese trono. Pues donde está la cabeza, también está el cuerpo.³⁸

Sin embargo, no hay garantía alguna de que los santos sobre la tierra participarán de este llamado, porque como San Clemente de Roma (c.96) se lamentaba anteriormente:

¿Por qué dividimos y hacemos pedazos los miembros de Cristo y creamos conflictos en contra de nuestro propio cuerpo, y por qué hemos llegado a tal grado de locura como para olvidar que *somos miembros unos de los otros?*³⁹

El reto para los miembros individuales de la Iglesia ha sido lanzado por un contemporáneo desconocido de San Juan Crisóstomo, a menudo asociado con San Ambrosio: “Esto es lo que significa amar a Cristo, que debemos animarnos unos a otros para vivir de tal manera que corresponda con el camino en el cual el cuerpo sea hecho perfecto en Cristo.”⁴⁰ **En un sentido muy real, es responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia en la tierra participar en la Iglesia como un cuerpo espiritual, en “la vida resurreccional de Jesús.”**

Como ha reflexionado Michael Welker en su ensayo sobre “Qué es el ‘cuerpo espiritual’...,” primero necesitamos entender “el papel de la resurrección en la creatividad divina en particular” para entonces reconocer “la naturaleza y la importancia del ‘cuerpo espiritual’ de Jesús Cristo en particular.”⁴¹ Entonces, a medida que apreciamos el cuerpo espiritual de Cristo, llegamos a comprender cómo “la plenitud de la persona y la vida de Cristo acentúa el testimonio en el Espíritu, la fe y la memoria canónica”⁴² – o sea, nos guía a cada uno de nosotros como miembros de la Iglesia como un cuerpo espiritual presente sobre la tierra. En esta creciente conciencia tanto del “papel de la resurrección en la creatividad divina en particular” como en “la naturaleza y la importancia del ‘cuerpo espiritual’ de Jesús Cristo en particular,” **participamos nosotros mismos en “el poder transformador de este cuerpo espiritual [de Cristo]” a medida que nos hacemos conscientes de “la participación de los seres humanos y de otras criaturas en él.”**⁴³ De esta manera, nosotros también podemos unirnos a los Santos Pedro, Santiago y Juan en la experiencia de la transfiguración de Jesús (Mateo 17:1-8) como una

³⁸ *Homilía sobre Efesios 3:1.20-23*, citado en Edwards, p. 126.

³⁹ *La Primera Epístola de Clemente*, sobre Romanos 12:5 en Gerald Bray (Ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VI, Romans* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), p. 311.

⁴⁰ *Comentario sobre las Epístolas de Pablo*, sobre Romanos 12:5, citado en Bray, p. 311. Ahora se reconoce que el nombre “Ambrosiaster” no es San Ambrosio, pero su identidad es desconocida.

⁴¹ Welker, en Davies & Gregersen, pp. 329-359.

⁴² Welker, en Davies & Gregersen, p. 356.

⁴³ Welker, en Davies & Gregersen, p. 350.

prefiguración de la resurrección de Jesús Cristo, que conduce “no a una religiosidad hecha por nosotros mismos” sino al reconocimiento de que una “respuesta fiel y razonable a la presencia [de Cristo] [en nuestras vidas] y su palabra ... purifican [nuestro] testimonio hacia Cristo y [nuestra comprensión de] las obras del Dios Triuno.”⁴⁴ **La cuestión que se plantea entonces es: ¿Cuán bien la Iglesia misma y nosotros como miembros individuales de la Iglesia ahora nos estamos unificando con el cuerpo espiritual de Cristo mientras estamos aún en la tierra? Esa es la esencia de la búsqueda ecuménica.**

El Ámbito Contemporáneo

(1) El Argumento en Contra de la Lucha por la Unidad Cristiana

Muchos teólogos ortodoxos, sacerdotes individuales, laicos y comunidades enfatizan que la Iglesia Ortodoxa misma es la Única Iglesia Verdadera de Cristo. Para ellos, esta creencia implica que “la Fe Ortodoxa es precisamente eso - fe” en la cual la “iluminación no se logra por medio de una mente abierta, sino de un corazón abierto.”⁴⁵ Dentro de este contexto, se considera al ecumenismo como “un movimiento que genera una multitud de preguntas,” todas las cuales “brotan y fluyen hacia un solo deseo por una sola cosa: la Verdadera Iglesia de Cristo.” Por lo tanto, la respuesta más adecuada al ecumenismo contemporáneo es sencillamente entender y presentar “las enseñanzas de la Iglesia Ortodoxa acerca de la Verdadera Iglesia de Cristo, la Iglesia apostólica y patrística de la Santa Tradición.”⁴⁶

Este enfoque del cual el monje serbio, el Archimandrita Dr. Justin Popović, es un digno ejemplo, es firme e inflexible, rechazando tanto el catolicismo romano como el protestantismo con igual vehemencia:

“Ecumenismo” es un nombre colectivo para los pseudo-cristianismos, para las pseudo-iglesias de Europa Occidental... Y todos estos pseudo-cristianismos, todas estas pseudo-iglesias, no son más que una colección de herejías... El dogma ortodoxo, el dogma universal de la Iglesia, ha sido rechazado y reemplazado por el dogma herético latino y universal de la primacía y luego de la infalibilidad del Papa, un hombre. Esta herejía universal ha engendrado otras herejías: el

⁴⁴ Welker, en Davies & Gregersen, p. 359. La cita se ha tomado de Welker; sin embargo, su teología multidisciplinaria fundamentada en “la interrelación entre Dios, la materia, y la información” ha sido aplicada en un contexto mucho más personal. No menciona la Transfiguración específicamente.

⁴⁵ Benjamin Emmanuel Stanley, traductor a partir del serbio de *La Iglesia Ortodoxa y el Ecumenismo* del Archimandrita Justin Popović (Birmingham: Lazarica Press, 2000), p. iii. [Primera Edición Serbia, Tesalónica, 1974].

⁴⁶ Este es el enfoque del Archimandrita Popović que comienza su estudio del ecumenismo con un estudio de 88 páginas de las enseñanzas de la Iglesia Ortodoxa.

Filioque,⁴⁷ la eliminación de la *epiclesis*,⁴⁸ la introducción de la gracia material, el pan ácimo, el purgatorio, el depósito de los méritos supererogatorios, una enseñanza mecánica de la salvación y, de ese modo, una enseñanza mecánica sobre la vida, sobre el papocentrismo, sobre la Santa Inquisición, las indulgencias, el asesinato de los pecadores a cusa de sus pecados, el jesuitismo, el escolasticismo, la casuística, la monarquía absoluta, el humanismo social y así sucesivamente.

El protestantismo, el hijo más querido y leal del papismo, da tumbos de herejía en herejía por su escolasticismo racionalista, ahogándose constantemente en los diversos venenos de sus falacias heréticas... **En principio, cada protestante es un papa independiente, un papa infalible, en todas las materias de fe.** Esto conduce inevitablemente de una muerte espiritual a otra, y no hay final alguno a esta muerte, puesto que las muertes espirituales del hombre son innumerables.⁴⁹

Para el Padre Justin y otros, tanto los católicos romanos como los protestantes “no tienen salida ... sin un arrepentimiento de todo corazón ante el Theánthropos, el Señor Cristo, y su Iglesia Ortodoxa.”⁵⁰ Sin embargo, incluso el editor del Padre Justin reconoce que “hay una severidad extrema y una generalización en algunas de las expresiones del Padre Justin, que no constituyen una opinión universal ortodoxa.”

Un enfoque más equilibrado, pero aún suspicaz, hacia el ecumenismo lo ofrece el Hieromonje Serafín Rose (1934-1982):

Para un observador objetivo, la Ortodoxia es un punto de vista minoritario, en discrepancia con el espíritu de los tiempos; se halla fuera de la corriente principal de las confesiones occidentales que están mejor adaptadas al mundo y, por lo tanto, parecen más creíbles. Esta credibilidad se basa en el fundamento común de la mentalidad occidental que la Ortodoxia no comparte. Hace mil años, sin embargo, el Oriente y el Occidente hablaban un lenguaje común.⁵¹

El Padre Serafín reflexiona sobre el doble peligro de creer por una parte que la “Ortodoxia es apenas algo diferente de las confesiones occidentales, y si solo unos pocos “comités teológicos conjuntos” más trabajaran en unas pocas “declaraciones de acuerdo” más acerca de la fe, todos podemos ser uno de nuevo e incluso podemos compartir los mismos Santos Misterios;” o, por otra parte, que algunos teólogos ortodoxos creen “una definición de Ortodoxia tan estrecha que

⁴⁷ La palabra Latina “Filioque” significa “y del Hijo” y se usa en el Credo Niceno para definir la relación de las tres personas de la Trinidad. En su forma griega original, adoptada por la Iglesia Ortodoxa, el Credo dice que el Espíritu Santo procede “del Padre.” Sin embargo, el texto latino, adoptado por la Iglesia Católica Romana, afirma que el Espíritu Santo procede “del Padre y del Hijo.” La distinción no es tan grande como parece al principio, debido a las interpretaciones diferentes de la palabra “procede” en latín y en griego.

⁴⁸ La epiclesis (“invocación” o “llamar para que descienda desde lo alto” en griego antiguo) es esa parte de la Anáfora (La Oración Eucarística) por medio de la cual el sacerdote invoca al Espíritu Santo sobre el pan y el vino eucarísticos.

⁴⁹ Popović, p. 153. Énfasis añadido.

⁵⁰ Popović, p. 154.

⁵¹ Rose, citado en el frontispicio de *The Great Divide*, del Padre Alexey Young.

declare que todos excepto un pequeño grupo de ortodoxos de la actualidad carecen de la Gracia.⁵²

La solución del Padre Serafín para este doble peligro es franca:

Ambos extremos se encuentran en peligro de perder su misma identidad como ortodoxos. Quizás la prueba crucial para los extremistas de cada lado sea la de la *continuidad*: ¿Enseñan las mismas enseñanzas que recibieron de sus propios padres en la fe, los cuales a su vez la recibieron de sus Padres, y así en una línea ininterrumpida con el pasado? ...

Mientras tanto, la verdadera Tradición Ortodoxa continúa como ha sido siempre, tratando de preservar su integridad en medio de estas corrientes opuestas. Afortunadamente, esta tradición tiene una manera – con la ayuda de Dios, que vela por su Iglesia – de preservarse a sí misma de los extremos que a menudo tratan de desviarla de su curso.⁵³

El Padre Serafín sigue los pasos del Padre Miguel Pomazansky, cuyo libro tradujo del ruso y lo editó, al hacer hincapié en los fundamentos apostólicos de la Iglesia Ortodoxa:

... tanto por razones de carácter histórico como por razones de carácter interior, los Apóstoles son los *fundamentos* de la Iglesia. Por consiguiente, se dice de la Iglesia: Está *edificad[a] sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo* (Efesios 2:20). **El título de la Iglesia como “apostólica” indica que está establecida no sobre un solo Apóstol (como la Iglesia Romana enseñó más tarde) sino sobre todos los doce;** de otra manera hubiera tenido que llevar el nombre de Pedro, o de Juan, o de algún otro.⁵⁴

Por consiguiente, tanto para el Padre Serafín como para el Padre Miguel **mantener la continuidad con la Iglesia Apostólica constituye una prueba decisiva de si una persona o una denominación es verdaderamente ortodoxa.**⁵⁵

Existe otro problema que hace frente al ecumenismo; y aquellos que han estado asociados con los grupos carismáticos “no denominacionales” puede que hayan experimentado el problema – la falta de profundidad espiritual en el culto debida a la tendencia a ser “de poca doctrina.” El Padre Pomazansky expone la cuestión cortésmente, pero con firmeza:

⁵² Rose, *About the Author, Protopresbyter Michael Pomazansky: Theology in the Ancient Tradition*, en Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology: A Concise Exposition*, traducido y editado por el Hieromonje Seraphim Rose y la St Herman of Alaska Brotherhood (Platina, CA: St Herman of Alaska Brotherhood, 3^{ra} Ed, 2005), p. 19. El Padre Serafín señala que cuando “a causa de la verdad, él [el Padre Miguel Pomazansky] encuentra necesario criticar una opinión, ya sea dentro o fuera de la Iglesia Ortodoxa, lo hace con tan gentileza y buena intención que es imposible para alguien sentirse ofendido por él.” Esto contrasta agudamente con el estilo del Archimandrita Justin Popović como hemos declarado anteriormente.

⁵³ Rose, en Pomazansky, p. 20. Cursivas en el original.

⁵⁴ Pomazansky, p. 248. Cursivas en el texto original.

⁵⁵ Esta falta de continuidad con la Iglesia Apostólica es lo que también le molesta al Padre Alexey Young en *The Great Divide: The West severs itself from its Orthodox Christian roots: an historical overview* (Richfield Springs, NY: Nikodemos Orthodox Publication Society, 1989).

... el hecho de que una parte de este vasto mundo cristiano fuera de la Iglesia, es decir, la totalidad del protestantismo, niega los lazos con la Iglesia celestial, o sea, la veneración en oración de la Madre de Dios y los santos, y de la misma manera, la oración por los difuntos, indica que ellos mismos han destrozado el vínculo con el único Cuerpo de Cristo que une en sí mismo lo celestial y lo terrenal. Además, constituye un hecho que **estas confesiones no ortodoxas han “roto” de una forma o de otra, directa o indirectamente, con la Iglesia Ortodoxa, con la Iglesia en su forma histórica; ellos mismos han cortado el lazo, han “salido” de ella. Ni nosotros ni ellos tenemos el derecho a cerrar los ojos ante este hecho.** Las enseñanzas de las confesiones no ortodoxas contienen herejías que han sido rechazadas y condenadas contundentemente por la Iglesia en sus Concilios Ecuménicos. **En estas numerosas ramas del cristianismo no existe unidad alguna, ya sea externa o interna - ya sea con la Iglesia Ortodoxa de Cristo o entre ellas. La unificación supraconfesional (el “movimiento ecuménico”) que ahora debe ser observada, no entra en las profundidades de la vida de estas confesiones, sino que posee un carácter externo.**⁵⁶

En otras palabras, **no solo muchos grupos protestantes han roto con la Iglesia Ortodoxa, sino que, cuando los cristianos que se han unido a estas confesiones tratan de adorar y de “unirse” con otros cristianos, no entran “en las profundidades de la vida” que son posibles dentro de sus propias confesiones.** En resumen, se arriesgan a separarse aún más no solo de la Iglesia Ortodoxa, sino de sus propias tradiciones confesionales comunitarias y personales de culto y doctrina.

En un intento para superar este conflicto entre los compromisos eclesial y ecuménico, el movimiento ecuménico a veces ha fomentado la formación de comunidades ecuménicas locales cuyos miembros son animados a estar activos tanto en la comunidad ecuménica local como en su propia confesión. Esto tiene la ventaja de reunir cristianos de diferentes creencias, así como de retener las fortalezas de importantes doctrinas denominacionales (tales como la Eucaristía o el servicio de las Horas, las tradiciones musicales específicas, etc.); pero, tiene la debilidad de crear lealtades divididas, específicamente sobre cuánto tiempo y energía debe ser compartido entre la comunidad local ecuménica y el compromiso denominacional. En la práctica, la hermandad y el amor genuino dentro de la comunidad ecuménica a menudo es tan fuerte que la confesión se convierte en algo secundario en la vida de muchas personas en esta situación. Mientras que esto es, de muchas maneras, una forma atractiva de vivir como un cristiano individual, las iglesias participantes pierden líderes potenciales y las cuestiones doctrinales subyacentes se ignoran deliberadamente para evitar el desacuerdo doctrinal y el conflicto personal.

Al reflexionar sobre esta “tendencia en la sociedad cultural contemporánea a poner todas las confesiones en el mismo nivel,” el Padre Miguel señala que:

⁵⁶ Pomazansky, pp. 249-250. Énfasis añadido.

Tales puntos de vista “unitivos” e “igualitarios” indican el olvido del principio de que pueden existir muchas enseñanzas y opiniones, pero hay *una sola verdad*. Y la **auténtica unidad cristiana – la unidad en la Iglesia – solo puede estar basada en la unidad de mente, y no en las diferencias de mente. La Iglesia es la columna y fundamento de la verdad** (1 Timoteo 3:15).⁵⁷

El ortodoxo antiecumenista ve el movimiento ecuménico como herético en su eclesiología y por esta razón considera su atractivo como peligroso, precisamente “porque sus metas de unidad y amor fraternal parecen tan admirables.”⁵⁸ Muchos cristianos ortodoxos que comparten este punto de vista no luchan por la unidad cristiana debido a que encuentran un hogar seguro en la Iglesia Ortodoxa, un baluarte en contra del error. El ecumenismo es en el mejor de los casos una distracción, en el peor un compromiso fatal con la heterodoxia. El Padre John Jillions explica: la teología, la espiritualidad y la liturgia están firmemente unidas en el pensamiento ortodoxo. La vida intelectual no puede ser comprendida aparte de la herencia de adoración y oración de la Iglesia. De hecho, donde otros hablan de teología contextual en términos de geografía, género, etnicidad, orientación sexual, etc., los ortodoxos piensan en la Iglesia como el contexto universal que trasciende estos ambientes secundarios. **Somos en primer lugar miembros del Cuerpo de Cristo. Este profundo sentido de la Iglesia da la teología [ortodoxa] una dimensión comunitaria que trasciende el tiempo y la geografía como correctivo del individualismo desenfrenado.**⁵⁹ La razón más fuerte posible para *no* luchar por la unidad cristiana mediante la ruta ecuménica promocionada en la actualidad quizás se encuentra aquí: - **como cristianos ortodoxos somos miembros del Cuerpo de Cristo, y cualquier movimiento lejos de la Iglesia Ortodoxa corre el riesgo de sucumbir ante el “individualismo desenfrenado” y las herejías doctrinales, así como a perder la profundidad de la Fe Ortodoxa. Sin embargo, este enfoque tiene ciertas limitaciones, como lo veremos más adelante.**

(2) El Argumento a Favor de la Lucha por la Unidad Cristiana

Un objetivo importante de la teología ortodoxa es “la transformación de la persona por medio de la comunión con Dios: la *theosis*... La convicción ortodoxa es que la experiencia de varios siglos de antigüedad de la Iglesia acerca de la oración y la vida interior puede ser aprendida.”⁶⁰ A nivel personal, esta meta de la *theosis* constituye una meta legítima y encomiable para cualquier cristiano. Surge inmediatamente la pregunta: ¿puede tal meta ser alcanzada por

⁵⁷ Pomazansky, p. 250. Cursivas en el original. El énfasis en negrita ha sido añadido.

⁵⁸ Padre John A. Jillions en “Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge” p. 282 en Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff (Eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 276-291, que cita a Alexander Kalomiros. En la sección de su ensayo, “The Problem of Ecumenism,” el Padre Jillions señala que “sería un error desechar este punto de vista con demasiada rapidez, aunque podríamos estar en desacuerdo profundamente.” p. 282. Vea también: Arcipreste Alexey Young, *The Rush to Embrace* (Richfield Springs, NY: Nikodemos Orthodox Publication Society, 1996).

⁵⁹ Jillions, p. 279. Énfasis añadido.

⁶⁰ Jillions, p. 281.

personas que no sean miembros profesos de la Iglesia Ortodoxa? El entendimiento del Padre Jorge Florovsky acerca de la Iglesia, como lo hemos expuesto anteriormente en la Sección II, sugiere que no es posible conocer los límites precisos de aquello que muchos denominarían “la Verdadera Iglesia.” Por lo tanto, a nivel personal, se deduce que, **en efecto, es posible para los cristianos estar unidos con Dios y ser transformados por Él, cualquiera que sea su afiliación confesional**, aunque a menudo tales cristianos que viven fuera de los límites definidos de la Iglesia Ortodoxa pueden también ser un tanto imprecisos en su propio compromiso denominacional, especialmente cuando están unidos a una actividad ecuménica convencional. **La cuestión más difícil es hasta qué punto es posible la unidad cristiana a nivel local, nacional o internacional entre las instituciones terrenales, más bien que solo entre individuos que buscan realmente la unidad con Cristo.** El Metropolitano Juan (Zizioulas) de Pérgamo sugiere que un asunto crucial es “la naturaleza de la Iglesia local.”⁶¹ En “La Iglesia Local en una Perspectiva de Comunión,” el capítulo final de *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, pregunta si algún grupo confesional (i.e. ortodoxo, católico romano, luterano, anglicano, etc.) tiene “*per se* el derecho de ser considerado como Iglesia.” Su respuesta es con firmeza “No,” **un solo grupo confesional no posee el derecho a considerarse a sí mismo solo como la verdadera iglesia, porque “una de las condiciones de la eclesialidad es estar inseparablemente unido con aquella de la localidad,”** y

Una Iglesia debe encarnar a la gente, no ideas o creencias. Una Iglesia confesional es la entidad más desencarnada que existe; este es precisamente el motivo por el cual su contenido normalmente se toma prestado de una o de otra de las culturas existentes y no es una *localidad* que abraza críticamente todas las culturas.⁶²

Para el Metropolitano Juan, en el último párrafo de *Being as Communion*, **“la Iglesia es una verdadera Iglesia solo si es un acontecimiento local que encarna a Cristo y manifiesta el Reino en un lugar concreto.”** Por lo tanto, expresa que **“debemos estar preparados para cuestionar el estado eclesial de las iglesias confesionales como tal, y hemos de comenzar a trabajar sobre la base de la Iglesia local.”** Su conclusión es dura y desafiante y quizás también desconcierte a muchos cristianos ortodoxos:

... debemos estar preparados para cuestionar el estado eclesial de las iglesias confesionales como tal, y hemos de comenzar a trabajar sobre la base de la Iglesia local... debemos estar listos para admitir que siempre que prevalezca el confesionalismo ningún progreso real hacia la unidad eclesial puede hacerse. Tomar la realidad de la Iglesia local y su teología con mayor seriedad de lo

⁶¹ Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: SVSP, 1997), p. 259. Cf. Jillions, p. 285.

⁶² Zizioulas, p. 260. Cursivas en el original.

que hemos hecho hasta aquí puede resultar de extrema importancia para el movimiento ecuménico.⁶³

Tanto el Metropolitano Juan como el Padre Jillions están de acuerdo en que la lucha por la unidad en tal contexto es, como lo expresa el Padre Jillions, “una sugerencia radical de que ... aún no ha sido asumida por las Iglesias Ortodoxas,” aunque cierto número de teólogos ortodoxos han estado explorando esta posibilidad de moverse más allá del confesionalismo como fundamento para la eclesiología cristiana.⁶⁴ Es sencillo ver por qué esta visión enfada a muchos fieles ortodoxos que identifican esta concepción de una iglesia unida local emergente como una violación total de la fe y la vida ortodoxa; la curación de un cisma por medio de la rehabilitación de la herejía, o al menos, el indiferentismo en doctrina.

Esta búsqueda radical de la unidad cristiana también plantea otras cuestiones difíciles. Como reflexiona el Metropolitano Juan, tal unidad exige “una iglesia local que esté en plena comunión con el resto de las Iglesias locales;” sin embargo, para que tal comunión plena sea creada sugiere que deben cumplirse tres condiciones:

(a) Que los problemas y las inquietudes de todas las Iglesias locales deben ser objeto de oración y cuidado activo por parte de una Iglesia local particular... (b) Que cierta base común de la visión y la comprensión del Evangelio y la naturaleza esjatológica de la Iglesia existe entre la Iglesia local y el resto de las Iglesias locales. Esto exige una vigilancia constante respecto a la verdadera fe en todas las iglesias locales por cada iglesia local individual. (c) Que se provean ciertas estructuras que faciliten esta comunión... debe tomarse el mayor cuidado para que las estructuras de los ministerios que se proponen para facilitar la comunión entre las Iglesias locales no se conviertan en una superestructura por encima de la iglesia local.⁶⁵

El Padre Nicolás Afanasiev (1893-1966) ha propuesto que, como lo expresa el Padre Jillions, **“la reunión de las Iglesias en el amor conducirá a su reunión en el dogma (exactamente todo lo contrario de la posición ortodoxa común)” en la cual los desacuerdos sobre el dogma impiden la intercomunión y la aceptación de los demás en el amor.**⁶⁶ Tal llamado a la unidad cristiana no es solo retador espiritualmente, sino también muy difícil de implementar en la práctica. **Lo que se requiere es nada menos que una *kénosis* - o sea, un autovaciamiento no solo de la**

⁶³ Zizioulas, p. 260.

⁶⁴ Jillions, p. 285. El Padre Jillions cita como ejemplos a tales teólogos como Nicolás Afanasiev, Pablo Evdokimov, Santa María Skobtsova y Christos Yannaras. pp. 285-289.

⁶⁵ Zizioulas, pp. 257-259. El Metropolitano Juan insiste con razón en que: “Todas las eucaristías y todos los obispos son locales en carácter – al menos en su sentido primario. En un punto de vista eucarístico de la Iglesia esto significa que la Iglesia local ... es la única forma de existencia eclesial que puede ser llamada correctamente Iglesia ... Todas las estructuras propuestas para facilitar la universalidad de la Iglesia crean una *red de comunión de Iglesias, no una nueva forma de Iglesia.*” p. 258. Italics in original.

⁶⁶ Afanasiev, “Una Sancta” en M. P. Plekon (Ed.), *Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in Our Time: Readings from the Eastern Church* (Lanham, MD: Sheed & Ward, 2003), pp. 330. Publicado por primera vez en *Irénikon* 36 (1963), 436-475. Anotado por Jillions, p. 286.

persona en una búsqueda personal de la *theosis*, sino de cada confesión en un reconocimiento, como propone Pablo Evdokimov, de que los “cismas internos cristianos – de las Iglesias Ortodoxa, Católica Romana, Reformada – será sanado cuando [cada uno de nosotros] admitamos que estamos incompletos, que necesitamos los dones de los demás para estar completos, y aceptemos libremente a todos los demás.”⁶⁷ La Santa Madre María (Skobtsova) (1891-1945), al escribir en 1937, abogó precisamente por tal *kénosis* confesional y personal. Escribió:

No debemos permitir que Cristo sea ensombrecido por algunas normas, algunas costumbres, algunas tradiciones, por algunas consideraciones estéticas, o incluso por la piedad. En última instancia, Cristo nos da dos mandamientos: sobre el amor por Dios y el amor por las personas. No hay necesidad entonces de complicarlos, y a veces de suplantarlos, por medio de reglas pedantes.⁶⁸

El Padre Jillions ha denominado el enfoque de la Santa Madre María “**eclesiología kenótica**” – o sea, **una comprensión de la Iglesia fundado en la divina *kénosis* de Jesús Cristo** “El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo” (Filipenses 2:6-7).⁶⁹

Por consiguiente, ya este estudio del ámbito contemporáneo sugiere que **el argumento *contra* la lucha por la unidad cristiana conduce directamente a una profunda conciencia de que la Iglesia Ortodoxa misma es “la Única Iglesia Verdadera,”** mientras que el argumento *a favor* de la lucha por la unidad cristiana lleva directamente a una profunda comprensión de que **juntos todos los cristianos y todas las confesiones cristianas *deben* componer la Única Iglesia.** ¿Pueden estos dos puntos de vista opuestos ser reconciliados en los niveles internacional, nacional y local?

(3) Los Patrones de Posibilidad

A nivel internacional, como ha señalado el filósofo y teólogo griego, Christos Yannaras, en “Towards a New Ecumenism [“Hacia un Nuevo Ecumenismo],” hace cincuenta años la meta del ecumenismo “era darle la oportunidad a varias tradiciones y confesiones para que se conocieran.”⁷⁰ Numerosas reuniones se han realizado ahora en un intento por desarrollar esta tentativa de conocerse unos a los otros en el respeto mutuo y en un entendimiento teológico compartido de la Iglesia.⁷¹ Las opiniones diferirán respecto al nivel de éxito de estos esfuerzos,

⁶⁷ Jillions, p. 288, que cita a Paul Evdokimov (1900-1970), “To the Churches of Christ (a message),” en M. Plekon & A. Vinogradov (Eds. & Trans.), *In the World, Of the Church: A Paul Evdokimov Reader* (Crestwood, NY: SVSP, 2001), pp. 90, 94.

⁶⁸ Sta Madre María Skobtsova, en S. Hackel, *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945* (Crestwood, NY: SVSP, 1982), p. 73. Citada por Jillions, p. 289.

⁶⁹ Jillions, pp. 289, 280.

⁷⁰ Yannaras, *Towards a New Ecumenism* en: <http://orthodoxytoday.org/articles/YannarasEcumenism.php>.

⁷¹ En esta vasta literatura, vea especialmente: John Borelli & John H. Erickson, *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue: Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995* (Crestwood, NY: SVSP & Washington, DC: US Catholic Conference, 1996); Emmanuel Clapsis, *The Orthodox Churches in a Pluralistic World:*

pero **Christos Yannaras tiene razón al sugerir una analogía entre la búsqueda del ecumenismo y la caminata de Pedro sobre el agua (Mateo 14:22-33)**. Yannaras señala que cuando Pedro respondió al llamado de Cristo, “Ven” y comenzó a caminar sobre el agua, entonces “recibe su existencia no de su propia naturaleza, sino de su relación con el Señor.”⁷²

Esta analogía puede ser desarrollada aún más al preguntar: **¿Cuáles son las pautas para una persona o grupo que desee caminar sobre el agua?** En primer lugar, dé el primer paso.

En segundo lugar, camine lentamente. En tercer lugar, no mire hacia abajo hacia el agua y tenga en consideración el peligro de hundirse. En cuarto lugar, defina el objetivo claramente y céntrese en ese objetivo. En quinto lugar, confíe en Cristo, en oración, tratando de poner en práctica su voluntad. Estas cinco directrices ofrecen un enfoque sensible a la participación en futuras reuniones ecuménicas. **A nivel nacional**, muchas confesiones cristianas no ortodoxas, así como muchos individuos y grupos cristianos ortodoxos tratan de definir los patrones posibles de la unidad cristiana. Sin embargo, como ha comentado el Metropolitano Kallistos, **“Con toda sinceridad, hemos de decir que la Comunión Anglicana y especialmente la Iglesia de Inglaterra, estuvo más cerca de la Ortodoxia durante el período de entreguerras entre 1920 y 1930 que en la actualidad.”**⁷³ En parte, ocurre así debido a las recientes decisiones tomadas dentro de la Comunión Anglicana acerca de la ordenación de mujeres como sacerdotes u obispos y de candidatos sexualmente activos no heterosexuales. No obstante, las Iglesias Ortodoxas también cargan con una considerable responsabilidad por el fracaso en hacer avanzar el ecumenismo auténtico, porque, como ha comentado el Padre John Meyendorff: **“A menos que la naturaleza eucarística de la Iglesia [Ortodoxa] sea liberada de la fachada del anacronismo, y de la política étnica, que la ocultan en la actualidad, ningún testimonio ecuménico, ninguna misión auténtica hacia el mundo es posible.”**⁷⁴ Los líderes de cierto número de jurisdicciones ortodoxas en unos cuantos países creen al hacer énfasis y al apoyar los orígenes culturales de la mayor parte de sus miembros de mayor edad es una forma de asegurar la supervivencia de la iglesia nacional, especialmente lejos de la “patria;” sin embargo, en realidad tal estrategia

An Ecumenical Conversation (Geneva: WCC Publications & Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2004); *The Church of the Triune God: The Cyprus Agreed Statement of the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue* [copresidada por el Obispo Mark Dyer y el Metropolitano Juan de Pérgamo] (Londres: The Anglican Communion Office, 2006); Gennadios Limouris (Compilador), *Orthodox Visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992* (Ginebra: WCC Publications, 1994); Paul McPartlan (Ed.), *One in 2000? Towards Catholic-Orthodox Unity, Agreed Statements and Parish Papers* (Slough: St Pauls, 1993); y Todor Sabev, *The Orthodox Churches in the World Council of Churches: Towards the Future* (Ginebra: WCC Publications & Bialystok, Poland: Syndesmos, The World Fellowship of Orthodox Youth, 1996; y Metropolitano Gennadios de Sassima (Ed.), *Grace in Abundance: Orthodox Reflections on the Way to Porto Alegre* (Ginebra: World Council of Churches, 2005).

⁷² Yannaras, *Towards a New Ecumenism* at: <http://orthodoxytoday.org/articles/YannarasEcumenism.php>. Yannaras sugiere que: “Existimos según el modo de existencia eclesial cuando somos capaces de caminar sobre el agua, y toda la vida de la Iglesia es una lucha ascética diseñada para enseñarnos a caminar sobre el agua.”

⁷³ Metropolitano Kallistos, *Orthodox Christian Outlook*, No 106, octubre de 2007, p.17.

⁷⁴ Meyendorff en Zizioulas, *Being as Communion*, Prólogo, p. 12.

podiera justificarse a corto plazo, pero es más probable que conduzca a la muerte de tal iglesia en el transcurso de unas décadas.

A nivel local, el Metropolitano Juan ha declarado anteriormente la importancia de un encuentro ecuménico.⁷⁵ En la mayoría de los países occidentales ya existe cierto número de estructuras para facilitar, lo que el Metropolitano Juan ha denominado “comunión entre las Iglesias locales;” sin embargo, existe también el peligro, que él ha señalado, de que estas estructuras ecuménicas pudieran convertirse en “una superestructura por encima de la iglesia local.” En lugar de establecer nuevas estructuras, el diálogo ecuménico podría haber avanzado mejor por su propuesta de que los miembros y los pastores de las iglesias locales deberían tratar de desarrollar “cierta base común de la visión y la comprensión del Evangelio y la naturaleza eschatológica de la Iglesia.” Si tal visión y comprensión concertada pudiera ser desarrollada entre la Iglesia Ortodoxa y las iglesias protestantes evangélicas, crecería hasta incluir a las iglesias católica romana y anglicana y crearía la profunda colaboración que el Metropolitano y muchos otros buscan. Ya sea que tal entendimiento pueda desarrollarse o no es una pregunta abierta a la cual tres diferentes respuestas son posibles – Sí, No o Tal vez.⁷⁶

A nivel internacional, nacional y local, pueden hacerse considerables avances hacia la unidad ecuménica a partir de la experiencia de reconciliación y conciliación dentro de diferentes jurisdicciones ortodoxas calcedonianas en desacuerdo unas con las otras y también entre estas y las iglesias ortodoxas del Este (miafisitas).⁷⁷ El Patriarcado de Moscú y la Iglesia Rusa Fuera de Rusia (ROCA) se han unido, estando de acuerdo las mayoría de las iglesias locales de ROCA. Ahora existen Asambleas Episcopales Regionales en todas las regiones mayores de la diáspora ortodoxa para promover y alentar el trabajo común, el testimonio profético y las colaboraciones pastorales.⁷⁸ Localmente, en el Reino Unido, pero a menudo en otras partes de la diáspora también, existe con frecuencia menos contacto entre las iglesias ortodoxas en un área local que

⁷⁵ Vea p. 23, nota 75 de esta charla.

⁷⁶ Vea: Bradley Nassif, Michael Horton, Vladimir Berzonsky, George Hancock-Stefan & Edward Rommen, *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004). Usar este libro como guía de estudio podría resultar útil para alentar una visión ecuménica compartida a nivel de las iglesias locales.

⁷⁷ Vea: Christine Chaillot & Alexander Belopopsky (Eds.), *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Ginebra: Diálogo Interortodoxo, 1998); y Thomas FitzGerald & Emmanuel Gratsias (Eds.), *Restoring the Unity in Faith: The Orthodox-Oriental Theological Dialogue: An Introduction with Texts* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007 para la Comisión Conjunta de Iglesias Orientales [i.e. The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas & The Standing Conference of Oriental Orthodox Churches of America]. El Metropolitano Kallistos ha sugerido que: “El contacto más alentador que tenemos como ortodoxos es con los cristianos orientales (no calcedonianos) – los coptos, los etíopes, los armenios y los sirios. No creo que aquí haya algunas diferencias teológicas fundamentales ... Usamos diferente terminología cuando hablamos de la persona de Cristo, pero ambos creemos que es completa y verdaderamente Dios y completa y verdaderamente Hombre. **Aquí espero realmente que en el curso de mi propia vida seamos capaces de restaurar la Comunión. Nosotros los ortodoxos tenemos que poner nuestro mayor esfuerzo en el diálogo con los no calcedonianos.**” *Orthodox Christian Outlook*, No 106, octubre de 2007, p.18.

⁷⁸ Se establecieron en la Conferencia Preconciliar en Chambesy en 2009.

Vea: <http://www.assemblyofbishops.org/assets/files/docs/chambesy/diasporadecision-pdf.pdf>

entre las iglesias ortodoxas y otras confesiones cristianas; y si los pastores ortodoxos y los laicos quisieran cambiar esta situación la comunicación regular podría resultar fructífera, llevando a una profunda conciencia transcultural de la profundidad de la Fe Ortodoxa. Sin embargo, un compromiso continuo con las iglesias ortodoxas locales centrado en los orígenes étnicos, como lo promueven muchas jurisdicciones ortodoxas, no alienta, por supuesto, la unidad espiritual entre los ortodoxos en un área local, aunque aumenta el número de iglesias ortodoxas locales. **Debajo de estas sugerencias prácticas sobre cómo podría hacerse progresar la unidad cristiana, subyace una difícil confrontación entre nuestros egos y la voluntad de Dios para cada una de nuestras vidas y para cada confesión cristiana.** Christos Yannaras plantea el reto:

Sueño con un ecumenismo que comenzará con una confesión de pecados por parte de cada Iglesia. Si comenzamos con esta confesión de nuestros pecados históricos, quizás podamos arreglárnosla para entregarnos unos a los otros al final. Estamos llenos de faltas, llenos de debilidades que distorsionan nuestra naturaleza humana. Pero, San Pablo dice que de nuestra debilidad puede nacer una vida que triunfará sobre la muerte. Sueño con un ecumenismo con la aceptación voluntaria de esa debilidad.⁷⁹

Tal confesión de pecados y tal conciencia de la debilidad es difícil para todos nosotros, cualesquiera que sean nuestras afiliaciones confesionales cristianas.

(4) El Ecumenismo y la Búsqueda de la Unidad con Todas las Personas

En un importante sentido, la humanidad ya está unificada porque “Dios ha creado a la humanidad como una sola.”⁸⁰ Además, esta unidad creada por Dios ha sido fortalecida aún más puesto que “el Cristo encarnado presente en la humanidad particular que ha asumido entra en comunión con los demás humanos, impartiendoles así su vida divina.”⁸¹ Sin embargo, como la Hermana Nonna Verna Harrison y otros han señalado, existe también un unidad más profunda:

La unidad humana solo se realiza plenamente en el Cuerpo de Cristo, la comunión de los santos y de todos los fieles en el Reino de Dios. Son los santos los que están más conscientes de la unidad humana natural y de la unidad en Cristo, y oran fervientemente por la inclusión final de cada persona en la unidad eschatológica del reino de Dios, como rogó Cristo por ella (Juan 17). En esta unidad final la humanidad es abrazada dentro del amor mutuo y la entrega propia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.⁸²

⁷⁹ Yannaras, *Towards a New Ecumenism* at: <http://orthodoxytoday.org/articles/YannarasEcumenism.php>.

⁸⁰ Hermana Nonna Verna Harrison, “Human Uniqueness and Human Unity” p. 207 en John Behr, Andrew Louth & Dimitri Conomos (Eds.), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia* (Crestwood, NY: SVSP, 2003), pp. 207-220.

⁸¹ Harrison, p. 209.

⁸² Harrison, pp. 209-210.

Este profundo lazo de la unidad humana natural con la unidad en Cristo puede ser prefigurado “en este mundo, pero tiene su plenitud solo en el Reino de Dios, que ha de venir.”⁸³

No obstante, en otro sentido la humanidad está profundamente dividida en este mundo a causa del pecado ancestral de Adán y Eva, así como por estar enfocados en nuestras vidas y necesidades, en vez de las de los demás.⁸⁴ El Metropolitano Juan (Zizioulas) ha expuesto con detalles cómo “el miedo por el otro es patológicamente inherente en nuestra existencia,” y que “incluso si aceptamos a otras personas, las aceptamos con la condición de que de cierto modo sean iguales a nosotros.”⁸⁵ Cómo podemos precisamente reconciliar la comunión con toda la humanidad con la otredad es un tema más allá del alcance de esta charla. A nivel práctico, existe claramente la necesidad de fortalecer “nuestra conciencia de la responsabilidad global” y de aprender “tomar decisiones individuales en el contexto de una ética global” en el que estamos unidos “a millones de personas que nunca hemos conocido” – muchas de ellas en gran necesidad y que viven vidas muy diferentes a la nuestra.⁸⁶ A nivel espiritual, así como es “la naturaleza del Amor Divino darse a conocer mediante la autoentrega,”⁸⁷ de igual manera cada uno de nosotros hace frente a la necesidad de vencer el miedo y amar a los demás.

V. Conclusión: Evaluando la Evidencia y Viviendo Nuestras Vidas

Sugerir que esta larga charla sobre el ecumenismo puede ser resumida y concluida es un tanto engañoso. **La evidencia que ha sido presentada es para que usted la evalúe en relación con su propia vida.** Quizás ha experimentado una considerable *kénosis* – un vaciamiento de sus ideas previas sobre el ecumenismo. Sería una respuesta inicial apropiada, porque tal vaciamiento puede conducir a nuevas ideas e iniciativas, así como la Crucifixión condujo a la Resurrección. Desde luego, tal reorientación puede conducir a dos direcciones diferentes, un movimiento hacia el ecumenismo, o un movimiento lejos del ecumenismo. Sin embargo, cualquiera que sea el camino que convenza, es importante para todos los ortodoxos practicar el pensamiento integrativo en el cual los puntos candentes entre las opiniones opuestas pueden crear luz en vez

⁸³ Harrison, p. 220.

⁸⁴ Vea: John S. Romanides, *The Ancestral Sin* (Ridgewood, NJ: Zephyr Publishing, 2002) y [Metropolitano] John D. Zizioulas, editados por Paul McPartlan, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (Londres: T&T Clark, 2006). El Metropolitano Juan ha señalado: “El rechazo de Dios por parte de Adán significó el rechazo de la otredad como constituyente del ser. Al afirmar ser Dios, Adán rechazó al Otro como constituyente de su ser y se declaró a sí mismo como explicación última de su existencia. Esto dio origen al Yo como si tuviera prioridad sobre el Otro. También significó que la otredad y la comunión no podían coincidir en última instancia.” p. 43.

⁸⁵ Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 2.

⁸⁶ Nick Boyle, *Who Are We Now?* (Londres: T&T Clark, 1998). Citado por el Arzobispo Rowan Williams en el párrafo final de su Oración Conmemorativa en el King’s College, “Big Society— Small World?” Londres, 21 de marzo de 2011 en: www.archbishopofcanterbury.org/3182?q=kings+college.

⁸⁷ Hallam, “Science, Creation and the Seeking of Truth in Orthodox Christian Theology,” en: <https://vimeo.com/20367822>

de fuego. Es, después de todo, Luz, Cristo Mismo, la Luz del Mundo, a Quien buscamos para nosotros y para los demás.

Una de las vías hacia adelante podría ser orar acerca de en qué debemos enfocarnos precisamente - ¿en alcanzar en primer lugar a otros cristianos ortodoxos? ¿a todos los cristianos? ¿a todas las gentes? Si cada uno de nosotros trata de amar a Dios y de amar a los demás, quizás entonces seamos realmente ortodoxos *y* verdaderamente ecuménicos.

APÉNDICE

Ecumenismo: Percepciones de la Ciencia Contemporánea

(1) La Religión y la Ciencia No Están en Conflicto Cuando Se Entienden Apropiadamente

Para aclarar si la ciencia contemporánea puede hacer una contribución significativa a la búsqueda del ecumenismo, es necesario en primer lugar darse cuenta que **la religión y la ciencia no están en conflicto cuando se entienden adecuadamente**. Las palabras iniciales de la Biblia, “En el principio creó Dios el cielo y la tierra” (Génesis 1:1), siguen siendo tan ciertas como en el principio del mundo. “La creación debe su principio y su propósito a Dios;” y como explica el Arcipreste Gregory Hallam:

... el supuesto conflicto entre la fe en un Creador y un proceso evolutivo es tanto innecesario como dañino para la búsqueda de la verdad. Para que *no* fuese así, los humanos tendrían que ser un caso especial en el desarrollo de la vida de tal manera que nuestra génesis biológica no podría estar conectada con las especies precursoras. Sin embargo, las Escrituras de las religiones monoteístas no hacen comentario alguno sobre estos asuntos; incluso ni los toman en consideración. ¿Cómo podría ser de otra manera? El conocimiento imperante sobre el desarrollo de la vida yace en una era pre-científica. La verdad revelada respecto a la dignidad de la humanidad no se levanta sobre la inclusión ni sobre la exclusión de la teoría de la evolución y así sucede con cualquier otro descubrimiento de la ciencia. Nunca puede haber, por lo tanto, un conflicto entre la religión y la ciencia si cada una permanece fiel a sus principios y métodos.⁸⁸

En resumen, la humanidad y la creación misma son libres para evolucionar, libres para crecer o decaer. Esta proposición se aplica no solo a toda la creación y a toda la humanidad, sino también a ciertas partes de la creación, a los seres humanos individuales y a grupos específicos.

⁸⁸ Hallam, “Science, Creation and the Seeking of Truth in Orthodox Christian Theology,” Clase de Estudios Multiculturales de la Universidad Metropolitana de Manchester, 24 de febrero de 2011, pp. 3-4. Vea: <https://vimeo.com/20367822>. El nombramiento y los subsiguientes años de trabajo del cristiano comprometido, Dr. Francis Collins, como cabeza del Instituto Nacionales de Salud de los Estados Unidos, una de las instituciones científicas preeminentes del mundo, también confirma la realidad de que no es necesario que exista un conflicto entre la religión y la ciencia “si cada una permanece fiel a sus principios y métodos.”

(2) La Búsqueda de Significado en una Creación Caótica y Dinámica

La verdad del relato bíblico clásico sobre la creación en Génesis 1 conduce cualquier búsqueda de significado respecto a los propósitos tanto del universo físico como de la vida humana. Michael Welker, Director del Centro de Investigación para la Teología Internacional e Interdisciplinaria en Heidelberg, Alemania, ha señalado que la creación *ex nihilo*, o sea, de la nada, es ambas cosas, sutil y compleja:

Por medio de la palabra de Dios, a la materia caótica se le permite no solo tomar formas y configuraciones, energía, y vida. Los cielos, las estrellas, la tierra, las aguas, y los humanos han de participar activamente en la energía y el poder creativos de Dios. Los mismos verbos usados para el proceso divino de creación se usan también para la co-creatividad de aquello y de quien es creado... hemos de reconocer que el relato bíblico de la creación no piensa en estructuras de uno a uno [Dios y la creación, Dios y el mundo, Dios y el ser humano], el relato piensa en estructuras de uno a muchos en las cuales criaturas selectas ganan una participación gradual en la actividad creativa divina. De varias maneras las criaturas selectas participan en la formación de la creación. Los cielos se abren, las estrellas gobiernan los tiempos y los días festivos, la tierra produce criaturas, y a los humanos se les asigna la tarea de gobernar sobre la creación y reflejar así la imagen de Dios.⁸⁹

Esta narración de la creación afirma no solo que “el mundo es una jerarquía de sistemas engranados complejos,” como ha explicado Arthur R. Peacocke, sino también que **“el poder determinante de los sistemas complejos sobre sus componentes puede a menudo entenderse mejor como un flujo de ‘información’ comprendido en su sentido más general como una influencia conformadora de patrones.”**⁹⁰ En esta búsqueda de patrones, la memoria y la imaginación humanas tienen la capacidad de ser transformadas, así como el Jesús Cristo terrenal fue transformado en el Cristo resucitado.⁹¹

Si bien esta transformación puede entenderse en lo que podríamos denominar una clave mayor en música, existe también una clave menor aquí en la cual los constructos mentales permiten “entendimientos comunes, consenso, y la búsqueda común guiada de la verdad.”⁹² En el

⁸⁹ Welker, “What is the ‘spiritual body’? On what may be regarded as ‘ultimate’ in the interrelation between God, matter, and information (¿Qué es el ‘cuerpo espiritual’? Sobre lo que puede considerarse como ‘final’ en la interrelación entre Dios, la materia y la información),” p. 352 entre corchetes en el texto original, en Paul Davies & Niels Henrik Gregersen (Eds.), *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 349-364.

⁹⁰ Peacocke, p. 265, “The sciences of complexity: a new theological resource?” en Davies & Gregersen, pp. 249-281. Peacocke llama a esta comprensión de la creación “monismo emergente.” p. 250 y sig. “Los todos y las partes están íntimamente entrelazados respecto a sus propiedades, y de esta manera en la misma existencia que un Dios creador les da.” Para más reflexiones sobre la importancia de la información, vea la siguiente sección de esta clase, “Aprendiendo a Comunicar el Significado de la Información.”

⁹¹ Welker, pp. 363, 355-362.

⁹² La cita se ha tomado de Weller, p. 363, pero él ha hecho énfasis en el lado espiritual de la “realidad material experimentada,” mientras que esta clase aprovecha su punto secundario del papel de la memoria y la imaginación. Por lo

contexto de la búsqueda de la unidad ecuménica, esta clave menor es de crucial importancia en la lucha por formar comunidades en búsqueda de la verdad. **Entonces la pregunta que surge de un estudio cercano de la creación se formula fácilmente, pero no se contesta con tanta facilidad: ¿Cómo pueden crearse comunidades en búsqueda de la verdad que conduzcan tanto a los cristianos como a toda la humanidad hacia la unidad ecuménica?**

(3) Aprovechando el Poder de la Mente Inconsciente

La investigación en cierto número de disciplinas, que incluyen la neurociencia, la psicología, la antropología y la genética han mostrado de manera concluyente que **“no somos primariamente productos de nuestro pensamiento consciente. Somos ante todo los productos del pensamiento que ocurre debajo del nivel de la conciencia.”**⁹³ En buena parte tomamos las decisiones dentro de nuestras mentes inconsciente, a medida que permitimos a la conciencia de la identidad propia que se desvanezca y se “pierda en un reto, una causa, el amor de otros o el amor de Dios.”⁹⁴ A medida que compartimos nuestras vidas en hermandad con otros, surgen estados espirituales dentro del inconsciente que son comunicados a los demás.

De alguna manera aún no plenamente comprendida, la creatividad divina surge dentro de una persona, por lo que inicialmente es dentro del inconsciente que “la materia cerebral produce emoción, en la cual el amor renueva las conexiones de las neuronas.”⁹⁵ Si hemos de establecer lazos más profundos y más confiados con los demás cristianos y con toda la humanidad, necesitamos movernos más allá de “una visión demasiado simplista de la naturaleza humana” (cuya superficialidad está cimentada en el miedo y la inseguridad) hacia una comprensión más honda de la centralidad de la cooperación humana.⁹⁶ Sin embargo, este conocimiento dual de estos dos principios teóricos clave – la importancia de la mente inconsciente y la necesidad de la cooperación humana – aún necesitan ser implementados en la práctica. **¿Podemos hacerlo?**

tanto, los términos “clave mayor” y “clave menor” han sido añadidos a su análisis para establecer la diferencia entre su representación de estas ideas y su uso en esta clase.

⁹³ David Brooks, *The Social Animal: The Hidden Sources of Love, Character, and Achievement* (New York: Random House, 2011), p. x. Vea también: la entrevista de Rachel Coutland a David Brooks, “Meet Homo irrational,” *New Scientist*, 19 de marzo de 2011, p. 52.

⁹⁴ Brooks, p. xi. “John Bargh de Yale afirma que, **así como Galileo “quitó a la tierra de su posición privilegiada en el centro del universo, así esta revolución intelectual quita a la mente consciente de su lugar privilegiado en el centro de la conducta humana.”**

⁹⁵ Brooks, p. xvii. Brooks sugiere que este libro “no tratará de discernir el papel de Dios en todo esto.” No obstante, escribe claramente dentro de un contexto judío con una fuerte conciencia de la fe personal en Dios.

⁹⁶ La frase, “una visión demasiado simplista de la naturaleza humana,” ha sido tomada de Brooks, p. xv. Sin embargo, él la aplica únicamente a la política pública, no en un contexto ecuménico. Sobre la importancia de la cooperación humana como “el secreto del éxito de la humanidad,” vea la entrevista de Michael Marshall con el biólogo evolucionista y cristiano, Martin Nowak, “The mathematics of being nice,” *New Scientist*, 19 marzo de 2011, pp. 34-35. Vea también Nowak y al editor del *New Scientist*, Roger Highfield, *Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed* (Nueva York: The Free Press, 2011).

(4) Aprendiendo a Comunicar el Significado de la Información

Junto con la comprensión del papel de la mente inconsciente y la necesidad de la cooperación humana al tratar de formar comunidades en búsqueda de la verdad, ha llegado una conciencia de que **en medio del conflicto y del desacuerdo no podemos cambiar a otras personas – “solo podemos realmente cambiarnos a nosotros mismos”⁹⁷ con oración y la gracia de Dios y quizás, hasta una extensión limitada, a las instituciones en las cuales vivimos, trabajamos y oramos – la familia, la comunidad local, la iglesia local.**⁹⁸ En medio de la oración acerca de asuntos ecuménicos específicos y si debemos hacerles frente o cómo enfrentarlos, necesitamos aprender e implementar habilidades de comunicación modernas en las cuales seamos tanto honestos como respetuosos, alertas y prestos a escuchar a los demás.

Los elementos de Predicación y Enseñanza en este Curso E-Quip (Año 1 Trimestre 2) se han enfocado en cómo mejorar nuestras destrezas comunicativas, basándonos en la obra de Parker J. Palmer⁹⁹, Ken Untener¹⁰⁰ y Jane Vella.¹⁰¹ Estas habilidades comunicativas son esencialmente un producto tanto de la teología aplicada como de la ciencia aplicada. **En un contexto teológico, Jaroslav Pelikan ha señalado que estamos tratando de unir dos atributos de Dios – “la capacidad de amar y la capacidad de comunicarnos.”**¹⁰² En un contexto científico, la obra anterior de Claude Shannon y Warren Weaver para cuantificar la información se ha transformado en la teoría de la información con su fuerte énfasis en conectar tanto a la gente como a las ideas, llevando a una percepción de cómo la disponibilidad de información misma influye en ambas cosas, en el conocimiento disponible para nosotros y en cómo nos percibimos a nosotros mismos.¹⁰³

Recientemente, varias formas de información que incluyen la “información Shannon” han sido unidas con la proposición de que **Dios es “el principio informativo primordial” puesto que “la realidad ontológica primordial es, de hecho, información; pero esa información está en última instancia contenida en la mente de Dios.”** El teólogo cristiano Keith Ward, Profesor Emérito

⁹⁷ Kerry Patterson, Joseph Grenny, Ron McMillan & Al Switzler, *Crucial Confrontations: Tools for Resolving Broken Promises, Violated Expectations, and Bad Behavior* (Nueva York: McGraw-Hill, 2005), p. 23. Ve también: Douglas Stone, Bruce Patton & Sheila Heen, *Difficult Conversations: How to Discuss What Matters Most* (Londres: Penguin Books, 2000)

⁹⁸ Realmente es posible que nuestras oraciones y acciones puedan llevar a cambios nacionales y globales, pero esto está relacionado con el Señor y con las demás personas, incluso si hemos comenzado el cambio.

⁹⁹ *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey* (Nueva York: Harper Collins, 1993).

¹⁰⁰ *Preaching Better: Practical Suggestions for Homilists* (Nueva York: Paulist Press, 1999).

¹⁰¹ *Learning to Listen, Learning to Teach: The Power of Dialogue in Educating Adults* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2002).

¹⁰² “Writing as a means of Grace,” pp. 123-124 en William Zinsser (ed.), *Going on Faith: Writing as a Spiritual Quest* (Nueva York: Marlowe, 1999), pp. 121-136.

¹⁰³ Para los orígenes de la teoría de la información, vea: Claude Shannon & Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1949). Para sus manifestaciones presentes, vea: James Gleick, *The Information: A History, a Theory, A Flood* (Londres: Fourth Estate, 2011) y la reseña hecha por Sam Kean del libro de Gleick, “Vast bits and bytes” en *New Scientist*, 26 de febrero de 2011, p. 52.

Regio de Divinidad en la Universidad de Oxford, ha llegado a la conclusión de que esta unión de Dios y la información “expresa una de las versiones más coherentes y convincentes de la naturaleza de la realidad primordial disponible para nosotros en la moderna era científica.”¹⁰⁴ Basado en las intuiciones de Ward, John F. Haught, Senior Fellow en Ciencia y Religión en el Woodstock Theological Centre, Universidad de Georgetown, explora una interpretación de **Dios como “la fuente de información para un mundo en autodesarrollo” en el cual Dios está “ocupado en el proceso cósmico total,”** y propone que esta perspectiva es “muchísimo más rica que la idea de un Dios diseñador al borde del universo.”¹⁰⁵

Tal interpretación teológica del significado de la información es ciertamente controversial; sin embargo, existe una creciente percepción entre muchos científicos de que **la teoría de la información moderna se enfoca en “el retorno del significado”** y que la percepción original de Claude Shannon en 1948 todavía es relevante: “El problema fundamental de la comunicación es el de reproducir en algún momento ya sea exacta o aproximadamente un mensaje seleccionado en otro momento. Con frecuencia los mensajes tienen significado.”¹⁰⁶ Esta comprensión de la información unida a la comunicación del significado tanto en un contexto científico como teológico es profundamente relevante para el entendimiento de la búsqueda de algún patrón de unidad ecuménica. Diferentes individuos e iglesias cristianas tienen diferentes perspectivas sobre la información disponible para ellos tanto acerca del movimiento ecuménico como de la búsqueda más amplia de la unidad humana. La creación de una mejor convergencia entre estos enfoques divergentes es una tarea vitalmente importante.



¹⁰⁴ Ward, p. 299 de “God as the Ultimate Informational Principle” en Davies & Gregersen, pp. 282-300.

¹⁰⁵ Paul Davies & Niels Henrik Gregersen, p. 8 de “Introduction: does information matter?” en Davies & Gregersen, pp. 1-9; y John F. Haught, “Information, theology, and the universe,” pp.301-318 en Davies & Gregersen. En esta clase, se ha hecho referencia solo a 5 de los 16 ensayos en este sorprendente estudio interdisciplinario de la relación entre la ciencia y la religión derivado de un simposio anterior auspiciado por la Fundación John Templeton y el Área Prioritaria de Investigación sobre la Religión en el siglo XXI de la Universidad de Copenhague.

¹⁰⁶ Gleick, pp. 3, 413-426.