

¿DE QUE UNIDAD SE TRATA?

Un católico-romano se interroga diez años después del Decreto sobre Ecumenismo.

La primera parte de este trabajo será consagrada a cinco temas fundamentales del Decreto sobre ecumenismo, cuya actualidad me parece aún muy viva. En la segunda parte desarrollaré dos consideraciones que, si bien no se apoyan en el Decreto, se hallan más bien inspiradas por la evolución del movimiento ecuménico a partir de 1964¹.

I.—CINCO TEMAS FUNDAMENTALES

1. EL CENTRO ES CRISTO

a) El centro de la comunión eclesial es Cristo. Lo dice el Decreto en el n. 20: «*Christus, fons et centrum communionis ecclesisticae*». He aquí, pues, lo que relativiza la «pretensión» romana de ser centro, o, más precisamente, aquello que la sitúa en su verdadera perspectiva cristológica.

La Iglesia Católica no tiene su fin en sí misma en tanto que institución. Quiere ser tan sólo signo de Cristo. Este es, a mi

1. ¡Imposible el proponer una bibliografía! Señalaré simplemente que yo me he inspirado acudiendo algunas veces textualmente a algunas líneas del comentario del Decreto sobre ecumenismo que había publicado con el P. Dumont en un número especial de *Istina* (1964/4): *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme*.

parecer, el sentido parabólico del gesto de Pablo VI abandonando Roma, en la Epifanía de 1964, para subir a Jerusalén y allí encontrarse con el Patriarca Atenágoras: con su viaje, el Papa orientaba las miradas hacia ese punto único de la historia y de la geografía, esa colina de Judea sobre la cual, cierta primavera, el Hijo de Dios moría y resucitaba para reunir *en él* a todos los hijos de Dios dispersos. En este peregrinaje, el cuerpo entero de Cristo se hallaba invitado a centrarse sobre su cabeza. Al mismo tiempo se volvía la atención sobre los valores escatológicos: nosotros esperamos una Jerusalén que viene *de lo alto*, es decir, se da, en el interior mismo del catolicismo, una tensión entre el «ya», acontecido en la venida primera del Mesías, y el «todavía no» del Señor que viene con las realidades últimas del Reino².

b) ¿Se han sacado todas las consecuencias eclesiológicas de esta descentración de la Iglesia de Roma en relación a sí misma, para una re-centración sobre Jesucristo y el Reino? En todo caso, he aquí algunas.

La Iglesia Católica reconoce y quiere tratar a la Iglesia Ortodoxa como «Iglesia hermana» (en el más fuerte sentido de la expresión), con la cual se halla en una «comunidad casi perfecta»³.

La Iglesia Católica reconoce la eclesialidad de las confesiones surgidas de la Reforma, confesando que participan del misterio de la Iglesia. Sin embargo, dice también que estas comunidades padecen algunas «deficiencias» (Decreto n. 3) y, por consiguiente, que en ellas el misterio de la Iglesia no se encuentra realizado y significado en plenitud. Es por esto por lo que la comunión con ellas es imperfecta⁴. No puede tratarse aquí de emitir un «juicio» sobre las otras Iglesias a partir del «centro de referencia» que constituiría la Iglesia Católica. Por lo que se refiere a la modestia de los autores del Decreto (cf. n. 19): declaran

2. Cf. R. BEAUPERE, *Le Saint-Esprit et le bercail*, en *Lumière et Vie* 67 (1964) 47-64.

3. Cf. en particular *Tomos Agapis, Vatican - Phanar 1958-1970*, Rome-Istanbul, 1971 = *Al encuentro de la Unidad*, Madrid 1973, así como los textos más recientes de Pablo VI.

4. Decreto sobre el Ecumenismo, n. 3: «Hi enim qui in Christo credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica comunione, etsi non perfecta, constituuntur». La Declaración *Mysterium Ecclesiae* mejora este texto aplicándolo más directamente a las comunidades eclesiales (y no sólo a los bautizados) y suprimiendo el «quadam» que debilita: «...in Ecclesiis vel communitatibus ecclesialibus, quae imperfecta comunione cum Ecclesia catholica conjunguntur».

que es muy difícil describir (y aún más definir) las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas (no se trata aquí de la Iglesia Ortodoxa) y que por lo tanto de ninguna manera lo intentarán ellos. El Concilio o la Iglesia Romana, simplemente hasta los miembros de esta Iglesia, no ocupan una posición central y dominante desde la cual puedan dar a las otras Iglesias las necesarias satisfacciones. Más aún, la sola referencia posible, el centro único es el Señor Jesús al que la Iglesia Romana se somete al igual que las otras Iglesias.

c) En agosto de 1973, ante el Comité Central del Consejo Ecuménico, Monseñor Moeller, Secretario del Secretariado romano para la unidad, trató brevemente de las relaciones entre el catolicismo y el Consejo. Dijo en sustancia que estaba cada vez más convencido de la «centralidad» de este último dentro del movimiento ecuménico. Y añadió que, si la Iglesia Católica reconocía un gran valor a los diálogos bilaterales entre las Iglesias, es sin embargo consciente de que estas conversaciones no pueden substituir al diálogo multilateral que se desarrolla en el seno del Consejo. Dijo además que el movimiento ecuménico es indivisible y que el lugar privilegiado de esta indivisibilidad es el Consejo.

En esta perspectiva, Ginebra constituye bien un «centro de iniciativa» destinado no a «centralizar» los esfuerzos ecuménicos haciendo que converjan en ella, en provecho propio, sino destinado a coordinar estos esfuerzos. Abordando así el problema, no pretendía «juzgar» estos esfuerzos ecuménicos, ni aún menos a las Iglesias o grupos que las dirigen, sino ayudar a una mutua fecundación.

2. UN DIALOGO SOBRE UNA BASE DE IGUALDAD

a) El diálogo ecuménico debe desarrollarse de igual a igual (*par cum pari*: cf. n. 9). Esta igualdad es tanto más indispensable cuanto que los interlocutores no son, aparentemente, del mismo peso, ni se sitúan en una pura y simple reciprocidad.

b) Es preciso distinguir, en efecto, el plano psicológico y práctico, el plano teológico o principalmente eclesialístico. El Consejo Ecuménico jamás ha cesado de afirmar sin ambigüedades que él espera respetar las convicciones eclesiológicas de sus miembros y de las demás Iglesias con las que colabora. ¿Es necesario que, entre otros, nos refiramos a dos textos? El del Comité Central de Toronto (1950): «Participar en el Consejo no implica la

aceptación de una doctrina particular sobre la naturaleza y la unidad de la Iglesia y existe un puesto en el interior del Consejo para la eclesiología de cada una de las Iglesias que deseen asociarse al diálogo ecuménico»; y la Declaración del Comité Ejecutivo de Odessa (1964): «Es esencial que el derecho de cada Iglesia a adoptar una actitud particular en lo que respecta al problema de la unidad de la Iglesia sea plenamente reconocido y respetado».

Estos dos textos son importantes porque, en lo que concierne a las concepciones eclesiológicas, no existe una «igualdad» entre la Iglesia Católica (y la Iglesia Ortodoxa) y las Iglesias surgidas de la Reforma. Se da más bien una asimetría o falta de reciprocidad. Presentando a la vez la Declaración romana *Mysterium Ecclesiae* de junio de 1973 y la Encíclica de la Iglesia Ortodoxa en América de marzo de 1973 consagrada al movimiento ecuménico, el P. Lanne advierte fraternalmente a los ecumenistas: «Es necesario, escribe, que los ecumenistas tomen muy en serio y acepten —o continúen aceptando— que tanto la Iglesia Católica como la Iglesia Ortodoxa son Iglesias que no pueden ser tratadas de la misma forma que las otras Iglesias y comuniones cristianas. Se distinguen, en efecto, por su reivindicación de ser la Iglesia en plenitud, cualquiera que sea la eclesialidad que ellas estén dispuestas a reconocerle a las otras Iglesias». Más todavía: «Incluso si en el "juego" ecuménico las Iglesias Católicas y Ortodoxa son consideradas y se las trata fraternalmente como miembros *par cum pari agentes* con las consecuencias prácticas ineluctables que esto comporta, debe sin embargo quedar claro que dichas Iglesias no pueden ser tratadas teológicamente como las otras»⁵. Una de las consecuencias que el P. Lanne saca de estas afirmaciones es que las otras Iglesias son probablemente más fácilmente audaces en materia de unión de las Iglesias, lo que no pueden permitirse la tradición ortodoxa y la tradición católica.

c) Yo suscribo estas consideraciones (cf. sin embargo más abajo el punto 4). Pero, a mi parecer, enfrentan de nuevo al catolicismo con una cuestión de importancia: yo estoy personalmente convencido —y desde largo tiempo ya— que esta disimetría eclesiológica exige, para ser aceptada fraternalmente y no convertirse en fuente de tensiones excesivas, que la Iglesia Católica tenga el coraje de preguntarse por su adhesión al Consejo.

5. Irenikon XIII (1973) 340-341.

Soy consciente de los obstáculos⁶. Lo que Pablo VI dijo en Ginebra en junio de 1969 aún permanece cierto: hay dificultades teológicas y pastorales de ambos lados. Pero ni en Roma ni en Ginebra se tropieza con una imposibilidad absoluta, salvo en la conciencia de los timoratos. En tanto que esto no se haga en adelante, en la humildad y esperanza de ambos interlocutores, una condición importante del diálogo *par cum pari* no se verá realizada. Y no será la multiplicación eventual de «pasarelas», de grupos conjuntos y de las diversas formas de colaboración lo que resolverá el problema. Al contrario: ésta hará cada vez más urgente encaminarse con discernimiento hacia una solución positiva, para salir de una situación insegura que correrá bien pronto el riesgo de parecer un callejón sin salida. Lo digo con firmeza, tal y como lo pienso: los católicos no podrán lograr una aceptación de sus pretensiones «eclesiológicas aún durante largo tiempo si no se comprometen, resueltamente y sin un espíritu de vuelta atrás, en un compañerismo ecuménico exigente. Es éste un dato humano y espiritual imprescindible. No dramatizo: el mismo presidente del Secretariado romano para la unidad escribía bien recientemente que las relaciones de la Iglesia Católica con el Consejo «se hallan en una fase crítica»⁷.

3. EL FIN Y LOS MEDIOS

a) El fin del movimiento ecuménico es claro para el catolicismo. Para su formulación, me inspiro, completándolos, en las anotaciones propuestas al Secretariado para la unidad por las comisiones ecuménicas nacionales de la Iglesia Católica⁸: la unidad entre todas las comuniones cristianas no se ha perdido del todo, está siempre presta a ser reencontrada y perfeccionada. El término no puede ser sino la unidad en la fe cristalizada en expresiones diversas, la comunión en una sola Eucaristía, en el seno de un cuerpo orgánico que comportará diversos tipos de organizaciones. Esta diversidad en la unidad deberá estar al servicio del testimonio y del servicio cristianos en el mundo para un anuncio efectivo a los hombres de su liberación en Jesucristo. No se podrá alcanzar esta unidad —que será de todos modos

6. Cf. el dossier publicado en *The Ecumenical Review* (1972) 247-288 (en francés, en D. C. (1972) 759-777. [D. C. = *Documentation Catholique*].

7. *Oecumenisme* 1972, en D. C. (1973) 766.

8. *Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Servicio de información*, 20 (abril 1973).

obra del Señor— sino mediante una reanudación progresiva de la comunión entre las Iglesias.

b) Si el fin está claro, los medios para su consecución no lo están. Siguiendo a Couturier, «desde decenios buscamos la unidad por los medios que el Señor quiera». No será preciso que, a fuerza de respetarla, esta fórmula se reduzca a un deseo piadoso vacío de todo contenido. «Por los medios que él quiera», no quiere decir esto por los medios que nosotros queramos. Deja incluso entender claramente que nosotros no conocemos estos medios. Sabemos a dónde nos manda ir el Señor. Pero los caminos aún se hallan por balizar. No sabemos por cuáles estimará bueno el Maestro hacernos pasar, tanto a los católicos como a los demás.

No es necesario ver en ello ni una declaración de impotencia, ni aún menos una mutilación de nuestra fe, sino más bien respeto del misterio de la acción de Dios en sus fieles y en su pueblo, sumisión gozosa a la acción del Espíritu Santo. «Mis caminos no son vuestros caminos», ¿acaso no se nos ha revelado esto con toda claridad?

c) Si esto es así, nos es necesario procurar y reglamentar los tiempos y espacios del diálogo entre cristianos e Iglesias. Esta es la etapa en la que nos encontramos empeñados en la actualidad. Conviene, sin duda, jalonar este tiempo y este espacio con un cierto número de balizas provisionales destinadas a ser levantadas unas tras las otras y reemplazadas por otras nuevas, lo mejor y más claras posible. Es en la perspectiva de este caminar a tientas (el Señor, me parece, no esclarece nuestra ruta que paso a paso, aún así en la medida en que nosotros somos fieles a la gracia recibida), leo yo, por ejemplo, la descripción de la unidad propuesta en Nueva Delhi, completada y corregida después en Upsala (con la doble mención de la catolicidad y de la conciliaridad). La asamblea de Yakarta estará quizá llamada a perfeccionar todavía esta descripción, añadiéndole los aspectos que le faltan, o precisando tal o cual punto.

Si bien no son del mismo orden, los consensos bilaterales que se multiplican actualmente pueden ser igualmente leídos en esta perspectiva de aproximaciones sucesivas y de andadura del camino, cuyo fundamento se encuentra a mi parecer en el Decreto, allí donde los Padres estiman que los puntos propuestos por el Concilio deben constituir la base y el estímulo del diálogo (n. 19).

d) A propósito de los textos de acuerdo que acabo de señalar, quisiera añadir una acotación. Frecuentemente se llega a decir que dichos textos se encuentran sometidos a una crítica que yo caracterizaría muy a gusto como «nominalista». Algunos lectores, aprisionados en sus cristales confesionales, se extrañan de no encontrar en modo alguno, expresada en el vocabulario y esquemas a los que ellos están habituados, toda la doctrina que ellos profesan en sus Iglesias⁹. Ciertamente que se pueden medir estos documentos desde los dogmas recibidos en una tradición, pero esto equivale a condenarse a dejar escapar lo que les da su valor propio. Para comprenderlos en autenticidad, es preciso leerlos en una perspectiva de búsqueda, de movimiento, de marcha. Ninguna de las etapas que jalonan la ruta ecuménica es definitiva: esto es igualmente válido para los documentos escritos. Que nadie se extrañe, pues, de descubrir fórmulas más o menos imprecisas, imputándoles una relativa ambigüedad. Se trata de la ley del género. No que los autores deseen compromisos dudosos o quieran expresarse voluntariamente de forma desvaída. Sino, puesto que estos textos, afirmando consensos cada vez más sustanciales, deben respetar las diferencias que aún permanecen, sus redactores no pueden proceder más que por retoques sucesivos esforzándose pacientemente en extender la zona de claridad en detrimento de zonas todavía insuficientemente exploradas.

4. LA INDISPENSABLE CONVERSACION ECLESIAL

a) Cuanto hemos dicho más arriba (2b) de la «pretensión» católica de una situación eclesiológica específica, sería intolerable si no estuviera completada y equilibrada por la afirmación de que esta «pretensión» no puede en manera alguna significar que la recomposición de la unidad haya de hacerse bajo forma de «retorno» de las comunidades no católicas a la Iglesia Católica, bajo forma de una reintegración a ella. No se trata, en efecto, de mirar hacia atrás —hacia cualquiera situación histórica que sea—, sino de mirar hacia adelante. La Iglesia reconciliada se sitúa más allá de todas las realizaciones eclesiales actuales, comprendiendo, a buen seguro, en ella aquella que representa la Iglesia Católica del presente. La recomposición de la unidad no se hará por absorción, sino por una vuelta a la comunión.

9. Ejemplo bastante característico en el largo artículo publicado por el P. Dumont sobre el acuerdo del «grupo Dombes» en Istina (1973) 155-229.

Esto supone por parte de todos, y particularmente en la circunstancia de la Iglesia Católica, más que humildad una verdadera *metanoia*, una conversión que implica, bajo ciertos aspectos, una pérdida de identidad relativa en la medida en que ésta se halla marcada por unilateralismos y endurecimientos confesionales. Sobre este punto el Decreto es lo suficientemente explícito. No sólo se exhorta al creyente a la conversión del corazón (n. 7), sino que en el Decreto se afirma que «la Iglesia, en el curso de su peregrinaje, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de sí misma de la cual tiene perpetuamente necesidad en tanto que institución humana y terrestre». Y el documento conciliar invita a «operar los ajustes que se imponen», en primer lugar en el comportamiento o enseñanza moral, después en el ejercicio del gobierno, es decir, en la aplicación de la disciplina así como en la elaboración de las leyes que regulan la vida de la Iglesia; por fin, en la formulación de la doctrina (n. 6). Es cierto que el Decreto dice también (n. 6) que toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente «en una fidelidad mayor a su vocación», pero se indicará el significado de esta palabra *vocación*: no se trata de la «canonización» de formas históricas, sino de una invitación a una comprensión siempre nueva de la llamada inicial de Dios a «salir de su país» para ser enviado al mundo.

b) El dinamismo de una reforma permanente se apoya sobre la perspectiva escatológica muy acentuada en el Decreto. En numerosas alusiones al tema, la Iglesia Católica es descrita en marcha: ella «consume en la esperanza su peregrinaje hacia el término que es la patria celestial» (n. 2); «durante su peregrinaje terrestre, este pueblo... continúa su crecimiento en Cristo... hasta que alcance, gozoso, la total plenitud de la gloria eterna en la Jerusalén celestial» (n. 3); es, pues, preciso que la Iglesia «se purifique y se renueve de día en día, hasta que Cristo se la presente a sí mismo gloriosa, sin mancha ni arruga» (n. 4); etc.

c) Esta andadura hacia el Reino tiene por consecuencias que las «notas» de la Iglesia sean susceptibles, también ellas, de una actualización creciente. Su unidad, su santidad, su catolicidad, su apostolicidad constituyen valores que es preciso desplegar progresivamente (cf. en particular los nn. 4 y 5).

d) Para facilitar el diálogo ecuménico, la Iglesia Católica tendría buena inspiración si explicase con mayor claridad sobre un cierto número de afirmaciones a las que yo acabo de hacer alusión: ¿de qué forma puede ella decir que existe una comunión

imperfecta entre ella y las otras comunidades cristianas (cf. 1 b), dando a entender del todo que rehusa admitir que estas comunidades, separadas unas de las otras, conservan todavía cierta unidad? ¹⁰. ¿Cuál es el contenido del «patrimonio común» (n. 4 *in fine*)? Por otra parte los usos diversos de la palabra «plenitud» o de los términos equivalentes dejan insatisfacción. De un lado, en efecto, «solamente por medio de la Iglesia Católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos» (n. 3); esta Iglesia «posee toda la verdad revelada por Dios y todos los instrumentos de la gracia» (n. 4). Del otro, ella reconoce no solamente que las otras comuniones cristianas están dotadas de medios de gracia, sino que ella misma se halla en marcha hacia una plenitud de la cual no vive todavía, hacia «la total plenitud (¡nótese el pleonasma!) de la gloria eterna» (n. 3). Brevemente, sería muy útil por parte de la Iglesia Católica una explicitación más completa y motivada de la significación, la extensión y el contenido actuales del vocablo *Iglesia* ¹¹.

e) En la línea de dinamismo que acabamos de señalar, el último párrafo del Decreto no es lo menos importante. Es en este en el que el Decreto prevee su propia superación, o mejor, en el que abre el camino hacia una superación de su letra por una fidelidad mayor al espíritu del mismo: «Este Sagrado Concilio desea ardientemente que los proyectos de los hijos de la Iglesia progresen en unión con los de los hermanos separados, sin que se pongan obstáculos a los caminos de la Providencia y sin prejuicios contra los impulsos futuros del Espíritu Santo» (n. 24).

Ciertamente el Concilio, algunas líneas más arriba, ha exhortado a los católicos a «abstenerse de toda ligereza o de todo celo imprudente que podrían perjudicar al progreso de la unidad».

10. Cf. *Mysterium Ecclesiae*: a) texto citado arriba en nota 4; b) «Quare christifidelibus sibi fingere non licet Ecclesiam Christi nihil aliud esse quam summam quamdam —divisam quidem, sed adhuc aliquantulum unam— Ecclesiarum et communitatum ecclesialium».

11. No considero que la Declaración *Mysterium Ecclesiae* responde a esta exigencia, en razón de su visión estática. Para una concepción más dinámica de la *Iglesia*, cf. entre otros autores, K. MC DONNELL, *The Concepts of "Church" in the documents of Vatican II as applied to protestant denominations*, en *Lutherans and Catholics in Dialogue*, IV. *Eucharist and Ministry*, 1970; B. SESBOUÉ, *L'accord eucharistique des Dombes*, en *Istina* (1973) 225-228.

Pero esto no es obstáculo alguno para desear *ardientemente* que las *iniciativas* de los católicos progresen (en unión de aquellas otras de los demás cristianos, notémoslo de pasada: el espectro de una división de los discípulos de Cristo en el seno mismo de la labor ecuménica está exorcizado). Y los Padres insisten: es necesario dejar el camino libre a la Providencia, permanecer acogiendo los impulsos del Espíritu. ¿Se podría decir de manera más explícita que el Decreto no es un punto de llegada sino un punto de partida, y que quienes se contentan con reproducir la letra, a riesgo de vaciar al Decreto de su dinamismo, y de su profetismo, lo traicionan pura y simplemente, no descubren sin duda los signos de la acción del Espíritu en los avances que se producen y, por lo mismo, pasan de lado los dones que el Señor otorga a su Iglesia?

5. UNA IGLESIA QUE RE-ARTICULA SU FE Y RINDE CUENTAS ANTE EL MUNDO

a) Uno de los aspectos de la «conversión» de la Iglesia es el de la expresión de su fe. El Decreto contiene a este respecto dos afirmaciones importantes. La primera concierne a la distinción entre el depósito de la fe y la formulación de la doctrina (n. 6). La segunda se refiere a «que existe un orden o jerarquía de verdades dentro de la doctrina católica en razón de su diferente relación con el fundamento de la fe cristiana» (n. 11).

Ninguno de estos dos puntos es desarrollado en el Decreto. El segundo al menos ha sido comentado en dos alusiones, posteriormente, por el Secretariado para la unidad, en primer lugar en la segunda parte del *Directorio ecuménico* (cap. 2, 5, 1970), y después en un documento titulado *Reflexiones y sugerencias concernientes al diálogo* (IV, 4, b, 1970). La *Mysterium Ecclesiae* ha vuelto a retomar ambos puntos¹².

Estas dos afirmaciones constituyen base sólida para re-formular y re-actualizar la fe cristiana.

b) En el esfuerzo de re-formulación, hay dos etapas, según me parece. Para llegar a la unión es preciso alcanzar determinados consensos. Estos acuerdos doctrinales, a los que califica a veces «negativos» y que yo denominaría más bien «previos», son necesarios para salvar los obstáculos con el fin de desmontar ciertas

12. Los dos textos del Secretariado en su *Servicio de información*, 10 (junio 1970) y 12 (diciembre 1970). *Mysterium Ecclesiae*, 4 y 5.

controversias y oposiciones históricas que no tienen ya razón de ser hoy en día; y que así se haga posible el caminar hacia adelante. La mayor parte de los acuerdos doctrinales bilaterales publicados desde hace algunos años me parecen de este orden.

Se reprocha con demasiada frecuencia a estos textos el estar superados y ser inactuales, sin impacto sobre el pueblo de nuestros días, en razón de su vocabulario y de su problemática. Esto no es siempre cierto. Para no citar más que un ejemplo, la difusión bien extensa (y por otra parte más sorprendente en el marasmo de la edición ecuménico en Francia) del acuerdo eucarístico del «grupo Dombes» supera satisfactoriamente la prueba de que algunos de estos documentos son capaces de interesar a un público cristiano extenso. Pero es exacto que estos textos no pueden tener lugar entre otra categoría de textos que, sin pretender reemplazar las confesiones de fe del pasado, constituyen tentativas de «dar razón de la esperanza que hay en nosotros» en un estilo verdaderamente comprensible para los hombres de hoy: es lo que algunos llaman consensos «positivos». Estas proclamaciones comunes no pueden ser llevadas a cabo más que por cristianos que, a falta de haber reencontrado su unidad plena, se sienten al menos lo suficientemente en comunión para decir al mundo cuál es su fe, su esperanza y su amor.

Los textos que caen dentro de la categoría primera —aquellos que regulan un contencioso— no se prestan a ser retomados sin cesar, aun cuando puedan y deban ser mejorados en función de las críticas. Los segundos, por el contrario, deben ser constantemente devueltos a la cantera para su decantación en función de las situaciones del mundo diversas y cambiables. Los primeros pueden por otra parte servir de punto de partida para la redacción de los segundos: la hermosa «confesión de fe» eucarística del «grupo Dombes» ha jugado ya este papel aquí y allí.

c) Estos esfuerzos de re-formulación de la fe se hallan estrechamente ligados a las tentativas de re-articulación. Es aquí donde las perspectivas abiertas por la «jerarquía de verdades» deberían ser particularmente fructuosas. Pero hasta el presente no han sido más que escasísimamente explotadas. Ciertamente, todas las verdades reveladas deben hallarse provistas de una fe igual. Pero en el misterio de la salvación no todas tienen el mismo puesto: tienen relaciones más o menos estrechas y directas con Cristo revelador de la Trinidad, es decir, con el fundamento de nuestra fe. Algunas dicen una relación a la meta final de nuestra existencia

cristiana, otras connotan tan sólo los medios para llegar a dicha meta. Me parece que, sin caer en la distinción discutible de «artículos fundamentales» y «artículos secundarios» de la fe, sería interesante reflexionar más seriamente sobre las pistas abiertas por el Decreto. Además de las que yo acabo de insinuar, se debería interrogar también por la diferencia que existe manifiestamente entre la jerarquía de verdades reveladas, tal y como la ha establecido la teología, y la que en realidad vive el pueblo cristiano. ¡Ambas están lejos de coincidir! De otra parte, sería necesario hacer avanzar más adelante la reflexión punteada ya aquí o allá sobre la relación que puede descubrirse entre esta jerarquía de verdades y la afirmación de que existe en el Evangelio un núcleo central a partir del cual debe ser leído todo lo demás. Estos esfuerzos deberían conducir a una puesta en orden, teórica y práctica (quiero decir: con repercusiones en la vida cristiana de todos los días), de la expresión de la fe cristiana, a una rearticulación de esta fe. La catequesis interconfesional intentada por y para los hogares mixtos (cf. n. 6) sería un excelente campo de experiencia para este nuevo trabajo ecuménico.

II.—DOS PISTAS PARA IR MAS LEJOS

6. DEL COMPAÑERISMO A LA COMUNION

En la conclusión de la sección que consagra a la Iglesia Ortodoxa (n. 18), el Decreto sobre ecumenismo «desea vivamente que todos los esfuerzos tiendan de ahora en adelante a realizar poco a poco (*paulatim*) la unidad en los diversos niveles y en las diferentes formas de la vida de la Iglesia».

La plena comunión debe, pues, realizarse progresivamente, por acercamientos sucesivos. Se trata del movimiento inverso a aquel por el cual, «poco a poco», el mundo occidental y el mundo oriental han llegado a sentirse extraños el uno al otro. Esta andadura se hará por la eliminación progresiva de obstáculos, la realización por etapas de una comunión de pensamiento, de una comunión de acción. Este proceso se encuentra ya y en la actualidad seriamente comprometido.

El Decreto no ha esbozado un proceso análogo en lo que concierne a las relaciones entre el catolicismo y las Iglesias surgidas de la reforma. Así, pues, es por esto por lo que, a mi entender, no se desenvuelve ante nuestros ojos.

Una clase de tejido conjuntivo —ese tejido que sirve para vincular los demás tejidos y, en ocasiones, para reparar sus brechas cicatrizándolas— se crea progresivamente entre las comuniones cristianas. Este tejido está formado por todos los hombres y por todas las mujeres que ofrecen su tiempo y su vida por la unidad y se esfuerzan continuamente por crear, mantener e intensificar los lazos de fraternidad.

Es el caso de un cierto número de teólogos, de ecumenistas, de responsables de las Iglesias, de miembros de parroquias o de grupos interconfesionales diversos. Pero el ejemplo con todo más significativo y la realización más sorprendente en este dominio lo constituyen los «hogares mixtos» (*Interchurch Marriages*).

Los esposos, en efecto, se hallan vinculados el uno al otro de una forma diferente y profunda en la que no pueden encontrarse los miembros de un grupo de diálogo o de acción. Para la pareja, la unión debe ser total: comprometiendo la totalidad del ser; y sin posibilidad de marcha atrás: es una unión para toda la vida.

Los hogares mixtos son, por estas razones, el tejido conjuntivo por excelencia entre las comunidades cristianas. Ellos están obligados a vivir en plenitud el ecumenismo y a entregarse a fondo. Su amor les apremia a poner en práctica la regla de oro de «hacer juntos todo aquello que en conciencia pueden hacer juntos». Los esposos son el uno para el otro «cónyuges» (*conjuncti*) y no por más tiempo «*fratres sejuncti*» como dice el Decreto para «designar a los hermanos separados».

Es igualmente tanto más importante señalar la importancia de este fenómeno, cuanto que se halla desatendido. Hace algunos años todavía, los matrimonios mixtos no eran para los hombres de Iglesia (y para ciertas parejas) más que una cruz. Y así siguen para muchos de entre ellos. Así, pues, he aquí, por la gracia de Dios, que dichos matrimonios se convierten en alegría y signo del Señor resucitado que derriba las barreras de nuestras divisiones. Ya, en efecto, aquí y allá, se puede dar cuenta de los avances que —no sin dificultades, por otra parte— los grupos constituidos por los hogares mixtos provocan en aquellas comunidades a las que ellos dicen pertenecer.

Durante largo tiempo se ha puesto a estos matrimonios en guardia contra la tentación de crear una «tercera Iglesia» que no sería ya, por ejemplo, ni protestante ni católica. Los mejores de entre ellos han comprendido perfectamente este peligro. No sola-

mente no tienen esta intención, sino que lúcidamente y con firmeza quieren permanecer en las Iglesias de las que ellos han sido hechos miembros por el bautismo y la formación recibida. Sin embargo, si cada uno de ambos cónyuges permanece bien insertado en su propia comunidad, la pareja constituye como tal una realidad nueva, una *ecclesiola* que participa efectivamente de dos tradiciones eclesiales. Y los hijos quedan en verdad enriquecidos por esta confluencia.

Que esta realidad nueva en camino de desarrollo rápido, al menos en ciertos países, plantea sus interrogantes, yo estoy en ello de acuerdo. Pero esto no es una razón para taparse los ojos ante el fenómeno o para rehusarlo. En lo que hace a mí personalmente, yo no puedo considerarlo sino con una profunda esperanza, como un verdadero don de Dios. Está claro, en efecto, que se trata aquí de mucho más que de un simple compañerismo (*fellowship*) en el caminar ecuménico. Se aproxima la comunión (*koinonía*) mediante la cual el Nuevo Testamento describe la realidad fundamental de la unidad de la Iglesia, y que va en profundidad más allá de lo que las descripciones o definiciones de la unidad pueden expresar con las palabras¹³.

En estas condiciones, es normal que los esposos «mixtos» tiendan a expresar y a nutrir su comunión humana y espiritual mediante gestos vividos en común tan plenamente como sea posible, comprendiendo en ello el plano sacramental: matrimonios celebrados con la participación de dos ministros, «bautismos ecuménicos» y catecismo común de los hijos, «intercomunión». Queridos y vividos lúcidamente, estos gestos no crean confusión alguno ni son fruto del mismo. Constituyen la trama de la unidad que se rehace. En particular, la eucaristía participada sacramen-

13. *Concepts d'unité et modèles d'union*, p. 5: «Il ne faut pas surestimer l'importance que peut avoir la conception que se fait une Eglise de l'unité. Celle-ci, en effet, ne permet pas d'exprimer tout ce qui fait en réalité l'unité d'une Eglise. Bien d'autres liens servent encore à maintenir la cohésion de la communauté (...). En fin de compte l'unité n'est pas dans la conception qu'en a l'Eglise mais dans la communauté qu'elle vit».

Una Iglesia y su unidad no se expresan solamente, se viven. Por esta razón, el Decreto sobre ecumenismo tiene razón en señalar (cf. n. 19) el valor positivo de la comunión de quince siglos que ha existido entre los católicos y los que habrían de llegar a ser protestantes. A partir de una conceptualización de las condiciones de la unidad se opondrá protestantismo a catolicismo. En nombre de la experiencia vivida aquí hoy y ahora, se constatará que lo que une es más importante que lo que separa.

talmente es a la vez *acción de gracia* para la medida de unidad recibida ya del Señor y *medio de gracia* para profundizar más en esta unidad.

En razón de la situación que acabo de describir, estas *ecclesiolas* se nutren ávidamente también de los acuerdos pastorales y doctrinales que se multiplican, sobre el bautismo, el matrimonio, la Eucaristía, los ministerios, etc. Ellos constituyen sin duda uno de los medios más receptivos de estos consensos, los más aptos para reconocerlos y ponerlos en práctica. Y se extrañan, por esto, tanto más de las lentitudes con las que las estructuras eclesísticas provocan un retraso del granar de esta cosecha, aprobando estos acuerdos.

Pero sería erróneo creer la relación en sentido único y pensar que los hogares mixtos se contentan con recibir la cesta de los teólogos. El movimiento inverso es al menos tan importante: la reflexión es profundamente enriquecida por la vida de las parejas interconfesionales. Estas nuevas células de la Iglesia son también un «lugar teológico» (los grupos de hogares mixtos constituyen «modelos de unidad» originales). Es lo que al menos puedo yo testimoniar a partir de una larga y apasionante experiencia vivida.

7. PROMOCION DE LAS IGLESIAS LOCALES

a) Cuanto acabamos de constatar nos permite tomar conciencia de la importancia creciente, en ecumenismo, de las Iglesias locales. Está claro, en efecto, que la mayor parte de las células del tejido conjuntivo, del que yo he hablado, son realidades locales. Desde bastantes puntos de vista, el avance hacia la unidad es más evidente hoy a nivel local que a nivel mundial. Yo no creo, por otra parte, que se puedan esperar actualmente iniciativas particularmente enérgicas de las «cumbres», que crean en realidad crisis de parálisis, crispación y hasta de rechazo.

¿No es la Iglesia local el lugar donde, a partir de ahora, pueden adoptarse medidas prospectivas y «ejemplares» siendo así que la situación no está todavía madura a un nivel más amplio? La decisión reciente (diciembre 1972) del obispo católico de Estrasburgo de aceptar, en circunstancias excepcionales determinadas, una hospitalidad eucarística recíproca para los hogares mixtos y las respuestas positivas a esta iniciativa por parte de las Iglesias

de la Reforma son manifestaciones felices de esta libertad¹⁴. Avances de este género, ¿no podrían multiplicarse? No parece vedado, por ejemplo, pensar que, gracias en particular a los hogares mixtos, se está camino de alcanzar aquí y allá una cierta reconciliación *de facto* de los ministerios católicos y protestante. Sacerdotes y pastores reconocen mutuamente, al menos en gran parte, su ministerio en la medida en que colaboran en la pastoral de estas parejas. E incluso tienen eventualmente, en ciertas circunstancias, la posibilidad de ocupar unos el puesto de los otros. El camino no se halla aún en trance de entreabrirse para una reconciliación *de jure*, al menos parcialmente, en la línea que desearían, por ejemplo, el «grupo Dombes» en los *Elementos de acuerdo* tomados en septiembre de 1972: «Podrían ser considerados algunos casos de reconciliación de los ministerios allí donde un trabajo ecuménico serio a nivel de pastores y de comunidades hubiera hecho resurgir un acuerdo fundamental en la fe tornando el asunto posible sin equívoco alguno. Esto podría llevarse a cabo en nombre de la legítima iniciativa y del discernimiento reconocido a las Iglesias locales (se entiende a este respecto, por parte de la Iglesia Católica, las diócesis, y, de parte protestante, las regiones eclesiásticas. Para ser legítima dicha iniciativa ha de dar por supuesto el respeto a la disciplina de su propia comunión»¹⁵.

b) La promoción de las Iglesias locales conduce necesariamente a una valorización de la diversidad en la unidad. El Decreto sobre ecumenismo evoca en varias alusiones una triple pluralidad, a nivel de la vida espiritual y litúrgica, de la organización de la Iglesia y de la expresión de su fe (n. 4 y, para la Iglesia Ortodoxa, nn. 15-17). Podría resumirse todo lo dicho en una palabra moderna: cultura. Es evidente que las Iglesias no se hallan fuera del mundo, y no pueden, sin ser infieles a la ley de la encarnación, dejar de reflejar, en su manera de vivir y de pensar, algo de los valores humanos de las civilizaciones por la que pasan a lo largo del tiempo y del espacio. En la medida, bien entendido, en que este reflejo no las coloque en contradicción con el Evangelio de Jesucristo y no constituya una pantalla opaca que impida el encuentro con las demás Iglesias locales.

14. D. C. (1973) 161 ss. La Iglesia luterana ha respondido de manera circunstancial en diciembre de 1973. La Iglesia reformada lo había hecho más pronto bajo una forma más breve.

15. *Pour une réconciliation des ministères. Elements d'accord entre catholiques et protestants* (Les Presses de Taizé, 1973), p. 32, n. 48. Texto castellano, en *Diálogo Ecuménico* n. 33 (1974) p. 96.

Así, pues, hay todavía mucho que hacer para que estas legítimas diversidades tengan verdaderamente derecho de ciudadanía dentro de la Iglesia Católica. No se puede, sin embargo, negar que se deja sentir un movimiento realmente positivo. Por no citar más que un solo ejemplo reciente, en el dominio de la expresión de la fe, encuentro interesante el esfuerzo hecho, con motivo del encuentro en Roma entre Pablo VI y el patriarca copto Shenouda, por expresar la fe común en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre en términos que evitan los «tropiezos» del Concilio de Calcedonia ¹⁶.

Pero, a decir verdad, la cuestión es más compleja que lo que de hecho aparece desde el punto de vista clásico, al que nos referimos. Hoy la diversidad engloba algo distinto que las complementariedades apacibles y fecundas: implica tensiones. «La tensión pertenece a la naturaleza misma de toda comunidad viva» ¹⁷. En todas las Iglesias, son perceptibles estas tensiones: entre los que están por la invención y los que mantienen la tradición, entre los «verticales» y los «horizontales», los partidarios del testimonio en el mundo y los que postulan la unidad eclesiástica, los partidarios de la acción y los místicos, los de derechas y los de izquierdas, etc. Las fuerzas vivas pueden neutralizarse y es bueno lo que con frecuencia se produce ante nuestros ojos. Las autoridades de las Iglesias asisten, relativamente impotentes, a «*matches* nulos» y se ven así más o menos confirmadas en su inmovilismo.

Sin embargo, las fuerzas de tensión pueden también conjuntarse de cierta forma por una colaboración en apoyo mutuo. Tan sólo es suficiente —pero no deja de ser difícil— que sus partidarios se contenten con el diálogo. Los cambios estructurales del Consejo Ecuménico a partir del Comité central de Addis Abeba y muchas de las tentativas en las diversas Iglesias testimonian los esfuerzos realizados en este sentido. ¿Son éstos convincentes? Aparentemente no, si se atiende tan sólo a las críticas constantemente renovadas. ¿Es por ello preciso descorazonarse? Ciertamente tampoco. Pero en todo caso hay que trabajar por elaborar una noción de la comunión que pueda englobar positivamente estas tensiones. La reconciliación no exige ni el uniformismo, ni el arrasamiento de todas las crestas, ni la paz de los cementerios.

c) Queda una cuestión por resolver. ¿hasta cuándo ha de esperarse el reconocimiento de la diversidad? La respuesta teó-

16. D. C. (1973) 515-516. Este caso no es único.

17. *Concepts d'unité...*, p. 2.

rica es simple: hasta donde la Escritura y la sana tradición eclesial nos permitan ir. Desde este punto de vista, yo temo que ciertas formas de exégesis contemporáneas —que tienen curso en el Consejo Ecuménico desde un decenio, con mayor precisión desde la asamblea de Fe y Constitución de Montreal en 1963 y la famosa conferencia del profesor Ernesto Käsemann— no sean al menos parcialmente puestas a debate o, más precisamente, que no sean discutidas las consecuencias eclesiológicas y ecuménicas que de todo ello se sigue. Yo me hallo presto a admitir, y me alegraría de ello, que hay en el Nuevo Testamento varias facetas y posiciones diversas en las descripciones de la Iglesia y de su unidad y que, por esta razón, conviene no excluir ni los escritos paulinos, ni los Hechos de los Apóstoles, ni la teología joanea, ni las restantes cartas apostólicas, ni privilegiar de ninguna forma una de dichas visiones a expensas de las demás. Yo estoy, por el contrario, profundamente convencido que no hay contradicción ni pura disparidad, sino auténtica complementariedad, entre las concepciones neotestamentarias, y, por mi parte, permanezco extremadamente atento a la advertencia lanzada por el Dr. Visser't Hooft con motivo de su última relación de secretario general (Comité central de Ginebra de 1966): denunciando las corrientes que tienden a considerar la Biblia «como una colección de escritos dispares de cristología y eclesiológica», se inquietaba el orador de que se abriera una brecha en uno de los fundamentos del esfuerzo ecuménico, y concluía: «negar la unidad de la Biblia es negar la necesidad de la unidad de la Iglesia».

d) ¿Es aún necesario añadir que el reconocimiento, en la Iglesia Católica actual, de la personalidad de cada Iglesia local debería considerarse como una andadura hacia la unidad de las confesiones cristianas en su especificidad, en la medida en que su diversidad no es incompatible con la unidad fundamental de la fe? Pero queda todavía a este respecto un largo camino por recorrer.

e) Desde el momento en que se habla de diversidad, es, en efecto, preciso hablar también de unidad. La promoción de la primera no es positiva si no se acompaña de una valoración de la segunda, así como de los medios necesarios para vivirla. Si la unidad de la Iglesia surge de la comunión de las Iglesias locales, es necesario velar por mantener y reforzar las líneas de esta comunión. Es aquí donde los católicos evocarán la responsabilidad de la Iglesia de Roma, presidida por su obispo, que es el

sucesor de Pedro. Otros cristianos preferirán hablar sólo de un signo de unidad, que podría ser de orden conciliar. En lo que todos debemos estar de acuerdo es en la necesidad particularmente urgente en nuestros días de una reflexión en común sobre el ministerio de la unidad en la Iglesia, a nivel local, pero sobre todo a nivel universal (los dos niveles se hallan por otra parte en relación de reciprocidad, para un católico, mediante el episcopado como intérprete). Esta necesidad es tanto más urgente cuanto que «la mayor parte de las Iglesias carecen de una concepción clara de la unidad a nivel universal»¹⁸.

III.—CONCLUSION

Si, como hemos intentado mostrarlo, son necesarios esfuerzos que den a la unidad hacia la que caminamos una descripción siempre más precisa y rica —en la misma medida en que las perspectivas se clarifican gracias a nuestros diálogos y a nuestras búsquedas en común, así como en función de las evoluciones culturales—, es asimismo necesario un esfuerzo, vigoroso también, por hacer entrar en la vida de las Iglesias el consenso interconfesional que es ya aceptable.

El Decreto sobre ecumenismo y los textos análogos de otras Iglesias o del Consejo Ecuménico son todavía demasiado mal conocidos, y sobre todo, muy poco llevados a la práctica: un número considerable de cristianos (fieles y responsables) no tiene idea alguna de lo que implica un ecumenismo seriamente vivido, en particular de la *metanoia* radical que necesariamente exige de individuos y comunidades.

Unos acuerdos teológicos muy sustanciales no cambian aparentemente nada en la vida cotidiana de las parroquias. Se dejan escapar a diario numerosas ocasiones de colaboración interconfesional mientras que se multiplican los esfuerzos paralelos y los doblajes costosos.

Cierto que la unidad no se puede fabricar y la acción común —incluso cuando se limita a plano político-social— no es suficiente para crearla. Debe ser recibida, pero de una manera activa y no pasiva. Momentos favorables, *kairoi*, nos son ofrecidos por el Espíritu Santo. Dentro de algunos meses el Sínodo Católico

18. Ibid., 13.

se ocupará de la evangelización en un «año santo» que tiene por lema la reconciliación, y la asamblea de Yakarta hará referencia a que es «Cristo quien libera y une». ¿Nos dejaremos tocar por estas convergencias? ¿Cómo cooperar conjuntamente en estas manifestaciones, coordinándolas, fecundándolas mutuamente? ¿Seremos capaces en esta ocasión de manifestar mejor que no son solamente grupos —confesionales o interconfesionales— de cristianos los que testimonian a Cristo, sino que la *Iglesia*, en marcha hacia la unidad plena, es, en el mundo, *signo y sacramento* de salvación, de libertad, de reconciliación?

Este trabajo no puede ser realizado solamente por organizaciones especializadas (Consejo Ecuménico, Secretariado para la unidad, etc.). Obstaculizados por su carácter institucional y mundial (lo institucional es pesado y lo mundial corre el riesgo de lo abstracto), estos organismos tienen necesidad absoluta de las Iglesias particulares. Dichos organismos apelan a las iniciativas de cada uno de los miembros del pueblo de Dios.

En este contexto, la renovación carismática que se manifiesta hoy en todas las comunidades, trascendiendo las barreras confesionales, viene oportunamente a evocar el papel animador y liberador del Espíritu Santo y el puesto primordial de la plegaria en la búsqueda y en la unidad. Por todo ello, caminos a la vez conocidos y nuevos se abren delante de nosotros. ¿Podríamos tener el coraje de seguirlos en común hasta el fin?

[Traducción de
Adolfo GONZALEZ MONTES] RENE BEAUPERE, O.P.
Director del CENTRE SAINT-IRENEE
L Y O N