

EL COMPROMISO DE LAS IGLESIAS POR LA LIBERACION HUMANA Y LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Problemas y desafíos ante la V Asamblea del Consejo en Nairobi

Del 23 de noviembre al 10 de diciembre de 1975 se celebrará en Nairobi (Kenia) la quinta Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI). Sería una verdadera lástima que este acontecimiento pasase desapercibido, porque puede tener una importancia decisiva en el camino hacia la unidad de todos los cristianos y en la vida de todas las iglesias. En otro lugar ya he expuesto con toda la amplitud que requiere el tema la evolución del CEI hasta Nairobi y los desafíos a los que debe responder la próxima Asamblea¹. Este artículo se propone desarrollar la misma temática de una forma más sintética y puede ser que por ello resulte más clara y comprensiva.

LA CRISIS DEL ECUMENISMO

Como todos los inicios de las grandes empresas, el ecumenismo tiene unos orígenes muy modestos. La suma de esfuerzos, deseos y circunstancias históricas que desembocaron en

1. *Liberación humana y unión de las iglesias, El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975)* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975).

el encuentro de misioneros en Edinburgo (1910) se concretaron luego en las tres grandes líneas que a partir de entonces tendrá siempre el movimiento ecuménico: doctrina (Fe y Constitución), testimonio (Consejo Internacional de Misiones) y servicio (Iglesia y Sociedad). En tiempos del Vaticano II y del inmediato postconcilio se llegó al vértice del éxito y de las esperanzas del ecumenismo. Desde el último tercio de la década de los sesenta se habla con fuerza creciente de crisis y de decadencia del esfuerzo por la unión de las iglesias cristianas. Son diversos los motivos que llevan a hacer esta afirmación.

Para muchos el ecumenismo es algo superado porque se considera que *en el día de hoy los problemas realmente importantes se hallan en otros campos*. El mundo ha cambiado y también ha surgido una nueva conciencia. Nos hallamos ante una coyuntura revolucionaria, una evolución universal y acelerada de las condiciones de existencia. Se da una ruptura con el pasado, considerado como desprovisto de autoridad; una ruptura institucional con pretensión de reforma radical. Se trata de un cambio de mentalidades y de sensibilidad. En la civilización de origen europeo proviene de la creencia en la creatividad del hombre y de la inadecuación de las estructuras existentes. La humanidad se halla enfrentada a gravísimos problemas: hambre, superpoblación, racismo, injusticias... Las iglesias y los teólogos más conscientes están interesados en definir y realizar el compromiso en este mundo concreto. Pero todo esto ocasiona nuevas divisiones entre los cristianos, esta vez intraeclesiales: opresores y oprimidos, racismo... etc. Como muy bien indicaba el Prof. J. Deschner, metodista, en su informe a la reunión del Comité Central del CEI, en 1972, las divisiones contemporáneas vienen a añadirse a las clásicas, que provocaron un ecumenismo representado por las negociaciones de unión y los diálogos bilaterales. Sin embargo, hay una cierta muerte del confesionalismo ya que los enfrentamientos reales y constatables son los socio-políticos.

Una segunda crítica surge al constatar que en los últimos decenios *se han llegado a superar muchas de las causas que motivaron las divisiones, pero se han logrado muy escasos frutos de unión orgánica y sacramental entre las iglesias*. ¿De qué sirve haber llegado a un acuerdo sobre el binomio fe-obras, el bautismo, la justificación, la eucaristía...? ¿No será que se ha tomado el ecumenismo como un fin en sí, y no como un medio, ocasionando un estancamiento total?

Algunos insisten en la *intrínseca relación entre unidad y renovación*. No existe lo primero sin lo segundo. Pero, dicen, las iglesias continúan igual, centradas sobre sí mismas y sin renovarse ni cambiar. Su *eclesiocentrismo y espíritu de ghetto* se ha hecho impenetrable.

Otro grupo de críticas proviene de aquellos que acusan al movimiento ecuménico de haberse *institucionalizado*. Ahora todo son comités, reuniones, asambleas, secretariados. El CEI en particular se ha convertido en una burocracia que, como todas, conlleva una parálisis. Por otro lado, dicen, todo se concentra en reuniones a alto nivel: obispos dirigentes, teólogos, que hacen sus *discusiones al margen de la vida real de los cristianos*. No existe una real ósmosis o avance conjunto. El CEI, añaden, va por los caminos oficiales y éstos nunca pueden llevar a una verdadera unión.

Finalmente, el ecumenismo se resiente de *la misma crisis por la que están atravesando todas las iglesias y comunidades cristianas*: crisis de identidad, de fe en las estructuras eclesiales... etc.².

I.—CARACTERISTICAS DEL CEI Y SUS PROBLEMAS HASTA LA ASAMBLEA DE UPSALA

A) EL CONSEJO ECUMENICO

Como es de suponer el CEI ha intentado autodefinirse especificando el fundamento sobre el cual se sostiene toda su vida y actividad. En la Asamblea constitutiva de Amsterdam (1948) se formuló así:

«El Consejo Ecuménico de las Iglesias es una asociación fraterna de iglesias que aceptan a Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador».

2. Estas y otras críticas están bien clasificadas, aunque el autor no las comparta, en A. J. Van der Bent, *The Utopia of World Community* (Londres, SCH, 1973) 66-89. También en el agudo artículo de E. Lange, 'The malaise in the Ecumenical Movement. Notes on the present Situation', *The Ecum. Review* 23 (1971) 1-8. Cf. J. Grootaers, 'Crise et avenir de l'Oecuménisme', *Irénikon* 44 (1971) 159-190; J. R. Nelson, 'What Hope for Ecumenism?', *Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971) 913-20; E. A. Smith, 'A New Era in Catholic Ecumenism', *Ibid.* 6 (1969) 76-80; P. Lonning, G. Casalis, B. Haering, 'Die Zukunft des Oekumenismus', (Frankfurt am M., Otto Lembeck/J. Knecht, 1972); y en el n. 54 de *Concilium*.

Más tarde, en la Asamblea de Nueva Delhi (1961), se modificó esta base, ampliándola en algunos puntos fundamentales:

«El Consejo Ecuménico de las Iglesias es una asociación fraterna de iglesias, que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, según las Escrituras, y se esfuerzan en responder juntas a su común vocación, para la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo».

La aceptación de esta base es condición necesaria para formar parte del CEI. No intenta ser una confesión de la fe, ya que esto es propio de una Iglesia, sino la afirmación de fe que define la naturaleza del Consejo y los límites de la unidad que expresa. No es una Iglesia, ni una super-Iglesia, ni la Una Santa o «la» Iglesia de Jesucristo ni tampoco un Concilio. Es simplemente un Consejo de Iglesias, un lugar de diálogo y de trabajo en común. Como decía su primer Secretario General en el discurso de apertura de la Asamblea de Amsterdam:

«Nos hallamos en un período intermedio en el que reconocemos que debemos estar juntos, pero en el que no somos capaces de realizar entre nosotros la comunión completa que debería hacernos vivir como miembros de un solo y mismo cuerpo visible. El consejo Ecuménico tiene por finalidad ayudar a las iglesias a descubrir lo mucho que pueden recibir unas de otras y prepararse a utilizar sus dones para la Iglesia en el mundo entero. El CEI sólo es una fase transitoria en el camino de la desunión a la unidad».

La reunión del Comité Central celebrada en Toronto (1950) dejó bien claro que el CEI no exige de las iglesias miembros una concepción concreta de la eclesiología, ni, por tanto, impone un modelo «tipo» de Iglesia, ni tan sólo un plan específico para la unidad de las iglesias. Y hablando de la significación eclesiológica del CEI afirmó:

«El Consejo no tiene ningún deseo de usurpar ninguna de las funciones propias de las iglesias miembros, ni de controlarlas, o de legislar sobre ellas... Aunque busque activamente el crear una unidad de pensamiento y de acción entre sus miembros, el Consejo rehúsa toda idea de transformarse en una estructura eclesiástica unificada, independiente de las iglesias reunidas en él, o en un organismo sometido a una autoridad administrativa central... El problema está en formular las implicaciones eclesiológicas de un organismo en cuyo seno se enfrentan un tal número de concepciones diferentes de Iglesias, sin usar categorías o términos tomados de una de las concepciones particulares de la Iglesia».

De estos párrafos se deduce, en *primer lugar*, que los documentos o declaraciones del Consejo, tal como consta explícitamente en su Constitución y si las iglesias no deciden otra cosa, «se dirigen a las iglesias para estudio y apropiada actuación». Cada una queda libre de aplicarlos o no. Este es el gran valor y, a la vez, la debilidad del Consejo: nadie puede obligar a nada; todo avance se debe a una aceptación voluntario y, en su caso, a una conversión.

Respecto a las implicaciones eclesiológicas del Consejo, debe decirse que existe la discusión de si debe concebirse simplemente como un instrumento o si además constituye ya un símbolo de la unidad de la Iglesia, como una especie de anticipación, imperfecta y transitoria de la Una Sancta. Últimamente se ha hablado del carácter pre-conciliar del Consejo.

Un *tercer problema* surge también del hecho de no exigir la aceptación de una determinada eclesiológica, ni de un proyecto de unidad. Dada la diversidad no puede ser de otro modo; pero precisamente lo que se propone el Consejo es llegar a la unidad, para lo cual parece imprescindible ir confluyendo hacia un acuerdo sobre lo que realmente debe ser. Este es uno de los problemas más graves y a primera vista contradictorios y sin salida. Más adelante hablaremos sobre los pasos que se han realizado en este aspecto fundamental.

B) ENTRE NUEVA DELHI Y UPSALA

Para poder entender y valorar la IV Asamblea hay que tener en cuenta el cambio de panorama que ha tenido lugar desde la Asamblea de Nueva Delhi en el horizonte ecuménico. En primer lugar diremos que se plantearon en toda su crudeza las relaciones Iglesia-Mundo. Desde los tiempos del obispo Soederblom, los problemas de la sociedad fueron tenidos en cuenta muy seriamente en el ámbito ecuménico. Pero nunca como en la década de los sesenta se presentaron de una forma tan acuciante: diferencia creciente entre países ricos y pobres; injusticia del comercio internacional; amenaza de guerra nuclear; el racismo como sistema de explotación... etc. Muchos piensan que estos problemas ponen al descubierto cuán irrisorias son las diferencias doctrinales entre los cristianos. ¿Vamos a discutir eternamente sobre nuestras divisiones mientras dos terceras partes del mundo mueren de hambre? ¿Vamos a quedar

insensibles los cristianos ante esta realidad? ¿Cuál debe ser el juicio profético de las iglesias reunidas en el CEI? ¿Puede o debe un cristiano participar en la revolución? ¿Qué sentido tiene nuestra dedicación vertical a Dios, dentro de nuestro trabajo horizontal por la humanidad? La Conferencia de Ginebra (1966), organizada por el Departamento de «Iglesia y Sociedad», se planteó estos problemas en toda su crudeza y tomó una posición radical: las iglesias debían abandonar su tradicional actitud de aceptación del orden establecido y de sus posiciones de poder o privilegio. Preconizó también una actitud de compromiso en la historia, al servicio del hombre, especialmente del pobre y oprimido. La «Conferencia mundial para el Desarrollo» organizada por SODEPAX (Beirut, abril 1968) planteó también muchos de estos problemas. El interrogante radicada en saber qué actitud tomaría la Asamblea de Upsala.

Otro grupo de problemas se centran alrededor de las cuestiones de orden doctrinal y teológico. Suele aceptarse comúnmente que el CEI, a través de «Fe y Constitución» ha evolucionado en cuanto al método de discusión teológica. Desde sus inicios siguió el camino de la *eclesiología comparada*. «Nos reunimos, dice el informe de Lausana (1927), para considerar aquello en lo que estamos de acuerdo y aquello en lo que discrepamos». Este método se hacía imprescindible para comenzar, porque era preciso dejar en claro cuál era la realidad que las iglesias tenían en mente al defender esta o aquella convicción y cuáles eran los conceptos empleados para explicitarlas. Pero pronto se llegó a la conclusión de que este método ahondaba más las divisiones, ya que subrayaba las particularidades que separaban a las iglesias. En aquella línea la Asamblea de Amsterdam distinguió entre iglesias de tipo «católico» y de tipo «protestante». Pero en la Conferencia de «Fe y Constitución» de Lund (1952) se dio un importantísimo paso: el camino hacia la unidad de fe debe ser la fidelidad creciente de cada iglesia a Jesucristo; esto implica un eficaz *crisocentrismo* y un retorno a las fuentes que, a su vez, exige una renovación profunda. «Vemos con claridad, se dijo, que no será posible lograr un progreso efectivo en el camino hacia la unidad si nos limitamos a comparar nuestras diversas concepciones de la naturaleza de la iglesia y las tradiciones en las cuales tales concepciones han sido incorporadas... Nos es necesario penetrar, atravesando nuestras divisiones, a una comprensión más rica y profunda del misterio de la unión, dada por

Dios, de Cristo y su Iglesia. Debemos comprender cada vez con mayor claridad que las historias separadas de nuestras iglesias sólo alcanzan su plena significación cuando se las ve en la perspectiva de la acción de Dios con todo su pueblo». A consecuencia sobre todo de la Conferencia de Ginebra se empezaron a delinear una tercera etapa: la de que la fidelidad a Jesucristo y la consiguiente renovación pasan a través del *servicio al mundo*. El «ecumenismo secular» sería un camino hacia la unidad global.

Otro problema durante los años sesenta es el de que surgen divisiones nuevas que no son estrictamente confesionales, sino que se hallan en el interior de cada una de ellas. Apuntemos una, especialmente discutida antes de Upsala. El movimiento ecuménico partió de una especie de consensus teológico neo-ortodoxo, muy influido por la teología de K. Barth y en reacción contra el liberalismo teológico. Sus dos pilares eran la trascendencia de Dios y la unidad de la Biblia. En los años sesenta surgen algunas tendencias que parecen poner en tela de juicio ambas realidades. Por un lado, puede ponerse como muestra la «Teología de la muerte de Dios». Los comités Centrales de 1966 y 1967 reafirman sus convicciones: «El movimiento ecuménico, dijo Carson Blake, depende hoy, como dependió desde el principio, del Dios trascendente revelado en su Hijo, Jesucristo Nuestro Señor». Por otro lado, aparecen algunas tendencias exegéticas afirmando no solo la existencia de diversas teologías en la Biblia, sino que éstas fundamentarían ecle-siologías tan divergentes que serían capaces de sustentar las actuales divisiones entre las iglesias. Después de la Conferencia de Montreal (1963), «Fe y Constitución» se preocupó especialmente de este problema y decidió, en Bristol (1967), tener más en cuenta las «diferencias y oposiciones en el Nuevo Testamento» al estudiar los problemas Escritura-Tradición. Todo esto son cuestiones vitales que debía tener en cuenta la Asamblea de Upsala.

C) LAS APORTACIONES DE UPSALA

La Asamblea de Upsala puede considerarse importante en tres campos o ámbitos. En primer lugar, en la toma de conciencia del actual mundo conflictivo y de la necesidad de una acción de las iglesias en él. Como diremos más adelante, no supo, sin embargo, hacer una reflexión teológica coherente

sobre los problemas planteados por las posiciones «verticalistas» y «horizontalistas». Una muestra del interés e incluso audacia de lo planteado en este tema son las palabras de Visser't Hooft: «Ya es hora de comprender que todo miembro de la iglesia que rehusa prácticamente asumir una responsabilidad hacia los desheredados, estén donde estén, es tan culpable de herejía como aquellos que rehúsan tal o cual artículo de la fe». El giro antropológico del CEI pareció confirmarse.

En cuanto a los problemas teológicos y doctrinales, debe destacarse el intento de complementar la declaración sobre la unidad de Nueva Delhi, que insistió en el plano local, por medio de la revalorización del concepto de «catolicidad», entendida en sentido cualitativo pero con implicaciones universales. Se decidió que «Fe y Constitución» continuaría estudiando los problemas exegéticos del Nuevo Testamento, especialmente.

El tercer aspecto, muy importante, es el plan de estudios decidido para los años posteriores y que, más adelante lo constataremos, dieron unos frutos abundantes y a veces inesperados: el estudio sobre ¿qué es el hombre (el «humanum»)?; el futuro del hombre y la sociedad en un mundo tecnificado; las relaciones entre unidad de la iglesia y unidad de la humanidad; el diálogo con seguidores de otras creencias e ideologías; la posibilidad de celebrar un concilio verdaderamente universal.

Upsala fue un paso adelante en el CEI, especialmente en la toma de conciencia de los problemas y en la previsión de las líneas de futuro. De ahí que sea importante estudiar lo acaecido desde entonces hasta hoy³.

II.—ENTRE UPSALA Y NAIROBI: LAS IGLESIAS Y LA UNIDAD

En los últimos siete años ha tenido lugar una evolución del CEI muy prometedora en el camino de la unidad visible, buscada directamente. En este campo pueden distinguirse tres

3. Una más amplia historia del CEI hasta Upsala puede hallarse en *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement*, vol. II: 1948-1968 Ed. por H. E. Fey (Londres, S.P.C.K., 1970); N. Goodall, *El movimiento ecuménico. Qué es y cómo trabaja* (Buenos Aires, La Aurora, 1970); el mismo, *Ecumenical Progress. A Decade of Change in the Ecumenical Movement 1961-1971* (Londres, Oxford University Press, 1972); *Textos y Documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid, BAC, 1972).

grandes líneas de preocupación: la búsqueda de la unidad doctrinal, la unidad entendida como conciliaridad y el diálogo con otras confesiones o creencias.

A) A LA BUSQUEDA DE LA UNIDAD DOCTRINAL

Uno de los ideales del CEI, y por su misma naturaleza de Fe y Constitución muy especialmente, ha sido llegar a un acuerdo entre las diversas familias confesionales sobre aspectos doctrinales en que las diversas tradiciones tienen puntos de vista diferentes. Se trata de una de las empresas más clásicas del ecumenismo, pero que ha obtenido desde la Asamblea de Upsala unos resultados nuevos y trascendentes. Subrayemos especialmente los acuerdos ecuménicos sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio, presentados en la reunión de Fe y Constitución en Accra el año 1974⁴ y sobre la Autoridad de la Biblia.

1) *Bautismo, Eucaristía, Ministerio*

Para llegar a la unidad de los cristianos, es prerequisite indispensable que las iglesias lleguen a un acuerdo sobre estos tres aspectos esenciales de su vida. A medida que el pensamiento de las iglesias ortodoxas ha penetrado más en el CEI y que la Iglesia católica ha participado en el movimiento ecuménico, este tipo de cuestiones se han planteado con más vigor. Los diálogos bilaterales han sido influenciados y, a su vez, han influenciado estos acuerdos (Cf. los acuerdos de Dombes y Anglicano-católicos sobre la Eucaristía y el ministerio).

La cuestión más importante que plantean estos documentos es el *valor* o la *importancia* que se les pueda atribuir. Actualmente se les suele denominar «*consensus negativos*»; es decir, las divergencias doctrinales que dividían a las confesiones reciben una interpretación convergente, con lo que ya no pueden ser causa de división. Entre los elementos positivos de los tres documentos presentados en Accra, podemos citar la constatación de que existe un más amplio consenso entre las Iglesias sobre estos puntos del que las mismas iglesias piensan. Hace unos años parecía imposible llegar a tales convergencias, especialmente respecto del ministerio. Se pueden considerar

4. Publicados en su traducción castellana por *Diálogo Ecuménico* X (1975) 355-412.

tanto más importantes cuanto que hoy en Fe y Constitución convergen de hecho todas las grandes tradiciones eclesiales. La Comisión está convencida de que se ha llegado sobre estos temas a un grado de consenso que permite hacer nuevos pasos hacia la unidad completa; y esto es esencial.

Estos documentos, a pesar de todo, *también tienen sus limitaciones y ambigüedades*. En primer lugar se trata de textos que no implican acuerdos entre Iglesias, sino sólo en el interior de Fe y Constitución, que, como todos los documentos o decisiones que de ella dimanan, sólo tienen carácter informativo y exhortativo para las iglesias. Existen el peligro de que el movimiento ecuménico, más que movimiento de iglesias, sea un movimiento de ecumenistas bajo el control de las iglesias, las cuales, por su parte, no se sientan ligadas por sus avances. Los teólogos de Fe y Constitución participan, por partida doble, de la inseguridad de todo teólogo en el interior de su iglesia respectiva. Cualquier tipo de acuerdos o declaraciones teológicas comunes, dentro del CEI o bilaterales, influenciarán a las respectivas iglesias en la medida en que los teólogos las formulen reflejando la tradición teológica de sus confesiones y comuniones, a la luz del diálogo y del encuentro que habrán vivido en el seno de la comunidad ecuménica. Pero el problema está en saber hasta qué punto los teólogos son escuchados en el interior de las iglesias y el real compromiso ecuménico en cuestiones tan fundamentales, ¿por qué no se han dado en cuestiones tan fundamentales, ¿por qué no se han hecho pasos más concretos hacia la unidad?

Existe también otro peligro: el de que sean o tiendan a ser un acuerdo de palabras, pero no real. E. Lange llega a hablar de que son internamente ambiguos, ya que la evolución del mundo lleva a una fragmentación, incluso del lenguaje; indica, además, que las nuevas visiones sobre el pluralismo de las fuentes de fe aunque, por un lado, facilitan el entendimiento, por otro lo relativizan todo. Sin llegar a estos juicios tan severos debe reconocerse el peligro de ponerse de acuerdo en ciertas formulaciones, pero que puedan ser entendidas de diferente forma según el pensamiento de cada tradición. Sólo a partir de los futuros comentarios sobre los textos se podrá discernir si en algún punto se ha caído en este defecto. Lo que sí puede decirse desde este momento es que los mismos autores de los acuerdos no han querido formularlos en un lenguaje muy modernizado, precisamente a fin de reflejar aquel

que provocó las diferencias y evitar la ambigüedad. Una vez llegados a un acuerdo, Fe y Constitución cree que será posible una común traducción a un lenguaje de hoy.

Finalmente, debemos decir que los tres textos no pueden considerarse «acuerdos» en el pleno sentido de la palabra. A partir de las decisiones de Accra debe decirse que se trata más bien de una recopilación de convicciones y perspectivas. Intentan facilitar el mutuo reconocimiento de las iglesias, no dar un tratado completo sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio. Durante un cierto tiempo, Fe y Constitución no trabajará más temas. Esperará simplemente que se produzcan discusiones a nivel de iglesias. Por otro lado, debemos decir que el grado de consensus sobre los tres documentos es bien distinto. Mientras en los dos primeros se da una real convergencia de criterios, el tercero es una descripción del estado actual del debate ecuménico sobre el ministerio ordenado, aunque se noten claramente los éxitos alcanzados últimamente.

2) *Autoridad de la Biblia*

El punto común de referencia de todas las confesiones cristianas es la aceptación de la autoridad de la Biblia por ser la Palabra de Dios. Pero el problema es cómo acercarnos a la Biblia de tal forma que a través del texto bíblico Dios pueda hablarnos autoritativamente hoy. Muchos consideran a la Biblia como extraña a sus preocupaciones diarias. La Biblia es leída de formas diferentes por las varias Iglesias y usada para justificar diferentes posiciones. Es muy difícil que las iglesias juntas puedan hablar autoritativamente poniendo como base la Biblia. En 1971 apareció un informe, laboriosamente redactado, en el que se intenta llegar a un acuerdo sobre la autoridad de la Biblia, muy unido a los problemas que plantea su exégesis y hermenéutica.

El aspecto más importante de este informe es que rompe la forma rígida y estática que caracteriza muchos conceptos tradicionales. Hermenéuticamente hablando, rechaza un concepto específico y exclusivo de «centro material», aunque Cristo sea el centro de todo. En segundo lugar, relativiza las diferencias e incluso contradicciones de la Biblia, dando un criterio para juzgar las diferentes interpretaciones: su relación con los acontecimientos salvíficos. El tercer aspecto importante, es su insistencia en que la perspectiva hermenéutica viene condicio-

nada por la situación: la Biblia debe ser entendida en nuestra situación; la cual determina también el punto de vista desde el cual la Biblia debe ser interpretada a fin de que sea apropiada para nosotros.

B) LA FRATERNIDAD CONCILIAR, FINALIDAD DE LA UNIDAD

Especialmente desde Upsala surgió la idea de que la definición de la unidad debía buscarse a través de un redescubrimiento de nociones fundamentales sobre la Iglesia que desbordasen la forma clásica de plantearse el mismo concepto de Iglesia y, por tanto, de unidad. Aunque ya había sido empleada con anterioridad, pero con significado frecuentemente distinto, la asamblea de Upsala revalorizó el concepto de «catolicidad»⁵. En la Sección I^ª. se dice que católica es «la cualidad por la cual la Iglesia expresa la plenitud, la integridad, la totalidad de la vida en Cristo». Esta noción tenía la ventaja de compensar el sentido demasiado local de la descripción de la unidad de Nueva Delhi, haciendo ver desde otro ángulo las relaciones local-universal, unidad y diversidad, continuidad y renovación.

Destaca que la Iglesia es, a la vez, don de Dios y búsqueda continua con infidelidades.

En conexión con el anuncio del Concilio Vaticano II como «concilio ecuménico», se inició una vasta discusión sobre el significado e importancia de un concilio ecuménico, ya que muchas Iglesias se sintieron como obligadas a opinar y a definirse ante este hecho. Sin duda influenciada por este fenómeno, la Asamblea del CEI en Nueva Delhi, celebrada poco antes de la apertura del Vaticano II, encargó a «Fe y Constitución» el desarrollo de un estudio sobre el significado de los concilios de la antigua Iglesia para el movimiento ecuménico actual. Se pensó que un estudio histórico-teológico sobre aquel período pondría al descubierto toda una serie de problemas escondidos que dividen a las Iglesias en la actualidad e indicaría la dirección para superarlos. Los resultados del trabajo fueron aprobados en la reunión de la Comisión en Bristol (1967) y publicados en el volumen «Los concilios y el movimiento ecuménico». En el informe se indica por primera vez la idea de la celebra-

5. Cf. P. W. Fuerth, *The Concept of Catholicity in the Documents of the World Council of Churches 1948-1968* (Roma, Editrice Anselmiana, 1974).

ción de un «Concilio universal». De ahí que la Asamblea de Upsala afirmara: «Los miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que están comprometidos los unos con los otros, deben trabajar para que llegue el día en que un concilio genuinamente universal pueda hablar de nuevo en nombre de todos los cristianos, y conducirlos por el camino de futuro»⁶.

Desde entonces la discusión se ha ampliado enormemente, sobre todo a partir del momento en que Lukas Vischer presentó la idea de celebrar un concilio universal como tema central de su informe sobre la unidad en la reunión del Comité Central de Canterbury (1969). Para unos la idea parecía inmejorable. La conferencia anglicana de Lambeth (1968) la escogió con simpatía. Al cabo de un par de años reaccionaron de la misma forma la Alianza Reformada Universal, la Federación Luterana Mundial y la XX Conferencia Internacional de las Iglesias Viejo-católicas. En cambio otros, especialmente ortodoxos, expresaron sus críticas. Sus fautores indican que un tal concilio universal puede ser la meta concreta del ecumenismo y el medio preciso para reconstruir la rota unidad de la Iglesia. Los contradictores indican que un concilio presupone la plena unidad de la Iglesia en doctrina y vida, centrada en la Eucaristía. Por ello, el Comité Central reunido en Addis-Abeba (enero 1971), recomendó a Fe y Constitución que en su próxima reunión en Lovaina (agosto 1971) «aclarase el sentido preciso de la expresión» *«concilio auténticamente universal»*.

Mientras tanto, la Comisión de Fe y Constitución inició en 1967 un segundo estudio, más monográfico, sobre el Concilio de Calcedonia y especialmente sobre su recepción por parte de las Iglesias. Una consulta convocada en 1969 indicaba que de la misma forma que hubo un proceso de recepción, debería haber hoy otro de re-recepción, con lo que el movimiento ecuménico podría considerarse precisamente como un proceso de común re-recepción.

Sin embargo, se fue pasando progresivamente de la idea de «concilio» a la de «conciliaridad»; este proceso es sumamente importante. La propuesta de un concilio universal se empezó a estudiar en el marco más amplio de la necesaria naturaleza conciliar que debe tener la Iglesia de todos los tiempos. Esto ya quedaba indicado en el primer estudio sobre *«Los*

6. Párrafo 19 de la Sección I.

concilios y el movimiento ecuménico», y fue recogido por la Asamblea de Upsala cuando afirmó que el CEI puede considerarse «como una etapa transitoria hacia la posible realización de una forma verdaderamente universal, ecuménica y conciliar de vida y testimonio comunitario»⁷. Pero esta idea no fue desarrollada con firmeza hasta 1971, en la reunión de Fe y Constitución de Lovaina.

La Conferencia de Salamanca (1973) sobre «*Conceptos de unidad y modelos de unión*»⁸ intentó clarificar la relación entre «conciliaridad» y «unión orgánica», forma ésta bastante clásica para indicar la finalidad del movimiento ecuménico. Finalmente en la reunión plenaria de Fe y Constitución en Accra (1974) se discutió largamente sobre las afirmaciones de Salamanca, en tanto que querían dar nuevo contenido al concepto de unión orgánica por medio de la conciliaridad, a fin de poder prolongar y ampliar la definición de Nueva Delhi cara a la Asamblea de Nairobi. El texto final de Accra indica la utilidad de esta nueva formulación, los caminos para poder llegar a una completa comunidad conciliar, y la finalidad a la que se quiere llegar. El CEI podría considerarse como una etapa pre-conciliar.

Como es de esperar, las opiniones son encontradas. Como aspectos positivos de este nuevo punto de vista se indican que la conciliaridad puede promocionar más fácilmente las ideas de localidad y universalidad, esenciales a la Iglesia de todos los tiempos; expresa con más claridad la necesidad de la unidad, pero dentro de la diversidad de situaciones humanas, con lo que se supera un cierto sentimiento de uniformidad que a algunos les parece ver bajo el concepto de unión orgánica; igualmente indicaría mejor la dinamicidad, en contra del sentido de unidad estática representado por la unión orgánica; se indicaría también un cierto sentido democrático en las iglesias, muy conforme con las tradiciones sinodales o conciliares de la mayor parte de ellas.

Como aspectos negativos, se indican la dificultad del empleo generalizado del término conciliaridad para describir la vida eclesial en la unidad a todos los niveles; parece además

7. *Ibid.*

8. *What Kind of Unity?* (Ginebra, WCC, 1974) = *Diálogo Ecuménico* IX (1974) n. 34: *Próximos pasos hacia la unidad de la Iglesia. Reunión de la comisión de «Fe y Constitución» en Salamanca* (Salamanca 1973).

ambiguo a causa del peligro de limitar la unión visible de la Iglesia a su dimensión de acontecimiento en el devenir histórico de cada día. En este aspecto aflora de nuevo un problema ya clásico en el movimiento ecuménico: ¿Se trata de hacer visible, siempre de nuevo, la unidad que, según la Biblia, pertenece a la esencia misma de la Iglesia (tendencia más bien protestante), o bien de restaurar la unidad visible que está herida a causa de las divisiones (posición ortodoxa y católica)? En el segundo caso las divisiones afectan a la unidad profunda; en el primero, solamente a su visibilidad. Aquellos insisten en que siempre será necesario hacer más visible la unidad por medio de la renovación, pero que de lo que se trata en el movimiento ecuménico es también y en primer lugar de la unidad a re-hacer donde no existe.

Finalmente, el tema de la conciliaridad plantea de nuevo el problema de la significación eclesiológica del CEI. Si se acepta el movimiento ecuménico como movimiento conciliar, ¿no se debe afirmar que el CEI es ya un anticipo de la Iglesia unida de Cristo?

No hay duda de que la asamblea de Nairobi tiene un importante papel en la decisión sobre todos estos puntos.

Durante estos años se planteó otro problema importante: «¿Cómo puede ser descrita la Iglesia de forma que corresponda a su sitio en un mundo interdependiente?» La respuesta es que la noción de la Iglesia entendida como «sacramento» o como «signo» es muy adecuada. L. Vischer ha indicado en diversas ocasiones la importancia que puede tener esta noción. Un «signo» pretende apuntar hacia una realidad y es un signo real solamente cuando refleja fielmente esta realidad. Pero, a la vez, un signo está destinado *para* alguien. Está entre la realidad y aquellos a los cuales esta realidad debe ser comunicada. La Iglesia puede ser considerada también como signo porque Cristo la ha escogido para ser un testigo. Pero sólo puede ser llamada signo porque es, al mismo tiempo, destinada para los hombres en sus diversas situaciones. Un signo de salvación, de libertad, de reconciliación..., siempre en términos de sus circunstancias en cada tiempo determinado. Esta doble referencia está en el corazón de este concepto y puede ser prometedor el usarlo para desarrollar ulteriormente la descripción de la unidad que buscamos (Cf. su informe al Comité Central de Ginebra ([1973])). Es claro que un signo es algo oculto

Pero lo es tanto porque la misma revelación es un misterio escondido, como porque el pecado humano lo oscurece. Por ello, hablar de signo tiene la ventaja de subrayar lo que la Iglesia «recibe» y la «llamada» a manifestar el signo.

No hay la menor duda de que esta noción de la Iglesia como signo es algo que, especialmente a un católico, le ha de parecer muy prometedor, ya que es una noción fundamental del Vaticano II aplicada a la Iglesia y a la vida sacramental. No hay duda tampoco de que deberá ser reelaborada y profundizada en sucesivos encuentros.

C) DAR RAZON DE LA ESPERANZA QUE HAY EN NOSOTROS

En Lovaina (1971) Fe y Constitución decidió emprender un estudio con este título no con la intención de escribir un nuevo credo ecuménico, comparable al de Nicea o las confesiones de Ausburg o Heidelberg. Ni tampoco para recoger las diferentes expresiones como en las páginas de un dossier. Sino con el fin de, teniendo muy en cuenta la multiplicidad de situaciones actuales, intentar describir el testimonio cristiano que exige esta situación. Se tiene la íntima convicción de que en el estudio, en el que han colaborado más de cuarenta grupos de todo el mundo, las iglesias descubrirán que de cara a unas respuestas comunes exigidas por la situación actual, muchas de las todavía no resueltas diferencias quedarán en un segundo plano. El dar razón en común de la esperanza que hay en nosotros puede proporcionar una dimensión más profunda a la fraternidad que une ya a las iglesias y llevarlas más cerca de la unidad que es su meta.

En la reunión de Accra (1974), se estudiaron los resúmenes de los trabajos de los 40 grupos y se redactó un documento. La Asamblea de Nairobi deberá estudiar y decidir sobre el tema.

D) EL DIALOGO CON OTRAS CONFESIONES Y CREENCIAS

El período entre Upsala y Nairobi el CEI se ha caracterizado de forma muy especial por el esfuerzo de apertura a formas de vivir y pensar no directamente representadas en su interior.

Cabe recordar, en primer lugar, el *diálogo con gentes de otras fes e ideologías*. El camino más obvio para llegar a la

unidad es el diálogo directo entre iglesias, pero especialmente desde Upsala el CEI ha descubierto que debe enmarcarse dentro del diálogo con los no cristianos. Este paso implica una ampliación de muchos puntos de vista que luego repercuten en el diálogo entre iglesias: evitar identificar Reino de Dios con fe explícita en Jesús y todavía menos con la iglesia sociológica; noción más dinámica y amplia de Revelación⁹.

Ya dentro del campo cristiano, el CEI se ha preocupado activamente de la relación con los llamados «*cristianos conservadores*», denominados en algunos sitios «fundamentalistas», profundamente antiecuménicos, que ponen el acento en la conversión y la salvación personal experimentada y en la misión, sin preocuparse por la unidad de las iglesias; rehúsan toda exégesis bíblica histórico-crítica y rechazan toda noción político-social como completamente extraña al Evangelio de Jesucristo¹⁰.

En tercer lugar, debemos citar el excelente documento sobre «*Testimonio común y proselitismo*» emanado del Grupo Mixto de trabajo entre la Iglesia Católica y el CEI en 1970. Se intenta responder en él al problema que representa el afirmar la obligación inalienable de evangelizar y el convencimiento de que hacer proselitismo en otros grupos cristianos implica no reconocerlos como comunidades de salvación.

Finalmente, los últimos siete años se han caracterizado por el esfuerzo por encontrar cauces de relación con la *Iglesia Católica Romana*. El Concilio Vaticano II puso las bases suficientes para que la Iglesia Católica emprendiese los caminos del ecumenismo: al reconocer la realidad eclesial de las demás confesiones, no indentificando plenamente la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católica, alejó la solución del retorno y dió paso al camino del diálogo. Es normal que pensase en seguida en establecer relaciones con el CEI.

Un «Comité mixto» fue creado en febrero de 1965, después de la reunión del Comité Central en Nigeria y de la visita del

9. Cf. el documento de Zurich (1970) en el que se ponen las bases de este diálogo, relacionándolo con la misión. Ver también *Dialogue between Men of Living Faiths* (Ginebra, CEI, 1971).

10. Cf. el documento del Comité de Trabajo de Fe y Constitución en Zagorsk (1973) (FO/73: 22) y la autodefinición de estos grupos en unos trabajos denominados 'Ecumenical Exercise', publicados en *The Ecumenical Review* de los años 1967, 1971 y 1972.

Card. Bea a Ginebra a inicios del mismo año, con el fin de «buscar los principios que deberían ser observados en la ulterior colaboración y los métodos que deberían usarse». En la primera fase del Grupo, 1965-1969, se trataron tres cuestiones¹¹.

Se debía *primero* aclarar la naturaleza del movimiento ecuménico: ¿tenían las dos partes la misma idea sobre el movimiento ecuménico? El segundo informe afirmó que había un solo movimiento ecuménico, que ninguna institución era el centro del mismo, que el CEI no se identificaba con él y que cada uno debía participar en él con sus propios principios. No hay, pues, contradicción entre los dos dialogantes. La *segunda* cuestión, que se abordó, fue la de la naturaleza del diálogo. Y, *finalmente*, la relación entre diálogo ecuménico bilateral y multilateral; la parte católica sostuvo la necesidad de emprender diálogos con otras iglesias, además del CEI, pero mirando de que todo contribuyese al único movimiento ecuménico.

Durante este período se estableció una creciente colaboración. En 1966 se formó el grupo para estudiar el problema de la «*Catolicidad y Apostolicidad*»; en 1968 se estudió la libertad religiosa y el proselitismo; en Upsala 9 católicos entraron a formar parte de Fe y Constitución; en 1967 se creó el SOPEX a fin de fomentar la cooperación mundial para el desarrollo, la paz e instituciones para la comunidad universal y las implicaciones teológicas que todo ello entraña. El incremento de la colaboración condujo a una reorganización del Grupo mixto en la primavera de 1969: se pasó de 12 a 24 miembros y decidió cuidarse de cuestiones generales, dejando para las iglesias locales una más profunda colaboración. Se pasó así a una segunda etapa de mayor compromiso.

La cuestión que se planteó con mayor fuerza desde Upsala fue la de la entrada de la Iglesia Católica en el CEI. En la reunión del Grupo Mixto en mayo de 1969 se estudiaron ya diversas posibilidades que respondieran a la creciente colaboración: aumentar las estructuras de colaboración; crear un nuevo tipo de fraternidad cristiana; entrada de la Iglesia romana en el CEI. Se decidió estudiar preferentemente la tercera posibilidad y crear una pequeña comisión que estudiara la cuestión. El pro-

11. Amplia información en L. Vischer, 'The Activities of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches 1965-1969', *The Ecumenical Review* 22 (1970) 36-69.

blema central era, y continúa siendo, cómo expresar de la mejor manera la tan repetida unidad del movimiento ecuménico:

«No sólo se trata del problema de ser miembro o no. La cuestión debe ponerse más bien en la aceptación de que el movimiento ecuménico es uno»¹².

Por otro lado, creciente colaboración exige una constante duplicación de estructuras. Durante dos años la cuestión se fue estudiando. Pablo VI, en su visita a la sede del CEI en Ginebra (junio 1969) afirmó que todavía no podía darse una respuesta definitiva.

El tercer informe oficial, hecho público en enero de 1971, presentó dos documentos, resultado de largos estudios, sobre «Testimonio común y proselitismo» y «Catolicidad y Apostolicidad» y anunció la publicación a los pocos meses, de un estudio sobre las relaciones estables entre la Iglesia católica y el CEI. Sin embargo se retrasó hasta mediados de 1972. Entre tanto, ya empezó a manifestarse la creencia de que la entrada en el CEI se pospondría indefinidamente: el P. Hamer, Secretario del Secretariado romano para la Unidad, hablando a los miembros del Comité Central en Addis-Abeba (1971) dijo que «el desarrollo del ecumenismo a nivel local es de carácter determinante»; por ello cabe preguntarse «¿En qué medida la eventual entrada de la Iglesia Católica en el CEI constituye hoy una cuestión real y concreta para los católicos a los niveles nacional y local? ¿Respondería a una necesidad actualmente sentida? ¿Podría dar un aporte positivo a la vida pastoral de las diócesis y parroquias? Cuando apareció el documento sobre los *Modelos de relaciones entre la Iglesia Católica Romana y el CEI* en *The Ecumenical Review* (julio 1972) se confirmó la impresión ya que en la misma introducción se afirma que no se tomará ninguna decisión en un próximo futuro.

No hay duda que todo este problema de la entrada en el CEI ha producido una desazón y malestar en las relaciones mutuas. Parece que en el grupo mixto se llegó a ciertas situaciones de callejón sin salida. La crisis del SODEPAX es sólo un indicio de un problema más general. No hay duda de que la cuestión de la plena integración de la Iglesia Católica en el Consejo es una cuestión que debe decidir ella misma. Por su parte, el CEI ya ha contribuido en lo que estaba a su alcance: ha

12. L. Vischer, *ibid.*, p. 68.

establecido unas estructuras más flexibles desde 1971. Pero este problema tiene una amplitud mucho mayor de lo que a primera vista pueda parecer. ¿Hasta qué punto debe considerarse a sí misma como el centro de la unidad una Iglesia que afirma que la Iglesia de Jesucristo «subsiste» en ella? ¿No representará una dificultad insalvable el que la Iglesia católica considere como un elemento esencial de su identidad su característica estructura universal, sobre todo si se apoya en un cierto concepto de autoridad magisterial a nivel tanto diocesano como mundial? Sin embargo, la simple colaboración como hasta ahora presenta una contradicción intrínseca (la de colaborar con una fraternidad de iglesias sin formar parte de la misma) y otra práctica (es una relación entre dos partes desiguales, una Iglesia y una fraternidad de Iglesias, y la estructura mixta se hace gigantesca).

El documento de 1972 presenta claramente todas estas dificultades y responde a ellas con bastante optimismo. Sin embargo, la entrada no ha tenido lugar. ¿No será que la Iglesia Católica teme perder algunos de sus intereses creados, aunque sea a costa de la unidad ecuménica? En el momento actual se habla de estudiar más profundamente las cuestiones de fondo y de continuar, mientras tanto, la colaboración. Así, en 1973, en la 13ª. reunión del Grupo Mixto se determinó un programa trienal de actividades comunes¹³, y se pretende potenciar todo tipo de colaboración a nivel local, regional y nacional. Aunque sea a la larga, no habrá otra solución que llegar a ser miembro del CEI, so pena de contradecirse a sí misma, al crear, aún sin pretenderlo, un «ecumenismo católico»:

E) NAIROBI

Muchas energías se han gastado desde Upsala para llegar de forma directa a superar el fraccionamiento de las iglesias. Por un lado, se ha detectado que dos nociones pueden ser especialmente importantes para designar o describir el objetivo al cual debe tenderse: la iglesia como «sacramento» o «signo» y como «fraternidad conciliar». Ambas están destinadas a dar una visión más amplia de la iglesia, en la que cada confesión pueda sentirse interpelada y a la vez reflejada; es decir, empujada a re-examinarse y tender a la renovación y al cambio

13. Cf. *Service d'information*, n. 22 (1973, IV) 18-21.

y, al mismo tiempo, en continuidad con sus tradiciones más profundas. Es un paso más después de Nueva Delhi (unidad local) y Upsala (catolicidad). Por otro lado, hemos descubierto que se ha llegado a un grado muy acentuado de convergencias doctrinales en aspectos tradicionalmente discutidos: Bautismo, Eucaristía, Ministerio ordenado y autoridad de la Escritura. El problema está en saber el valor práctico, operativo que todos estos puedan tener en vistas a la unidad. Un Comité Central desafía a las iglesias para que examinasen especialmente «cómo piensan que esta unidad puede ser alcanzada».

La Asamblea de Nairobi debería ser un test de que estos pasos «sirven» en el camino hacia la unión orgánica. La Sección II: «Qué exige la unidad» y la Sección I: «Confesar a Cristo, hoy», son aquellas que van más directamente encaminadas a examinar estos aspectos, especialmente la II. En estas dos Secciones convergen muchos aspectos de los estudios sobre «Conceptos de la unidad y modelos de unión» (Salamanca), «Unidad de la Iglesia y unidad de la Humanidad», la larga discusión sobre la conciliaridad y «Dar cuenta de la esperanza que hay en nosotros».

Respecto a la Sección II se tienen esperanzas de que pueda darse un paso adelante. El «dossier» que el staff del CEI ha preparado da muchos elementos que pueden válidamente ser recogidos en Nairobi (Cap. 1º: «El escenario de la búsqueda de la unidad»; Cap. 2º: «La finalidad —¿cómo describir la «unidad de buscamos»?»; Cap. 3º: «El creciente consensus entre las iglesias»).

La sección I, puede decirse que está casi exclusivamente centrada en continuidad con el estudio «Dar razón de la esperanza que hay en nosotros». Según el «dossier», no se trata tanto de hacer un nuevo credo, como de testificar de forma tangible y significativa la fe cristiana a los hombres de hoy. Con dos características: que se haga en un lenguaje común de cada día y conforme a las diferentes situaciones en que viven los hombres; y que sea, a la vez, bíblico y contemporáneo. Querría ser una expresión de los «signos de los tiempos». Los hombres viven en situaciones cada vez más distintas y tienen necesidad de encontrar una expresión común de la fe en Jesucristo, pero con un método diferente a las declaraciones bilaterales o a los estudios clásicos de Fe y Constitución. No declaraciones que expresen un acuerdo o fórmulas comunes, sino poner a punto ciertas formas de comparar y acercar las

diferentes maneras de dar testimonio de la fe. Pretendería ser una muestra del método inter-contextual sobre el que hablaremos más adelante. De ahí, se dice, podrían salir criterios para criticarse mutuamente que incluye una dialéctica entre «especificidad» y «comunicabilidad». Se afirma que Fe y Constitución podría tener por tarea la de poner a punto fórmulas de acuerdo que ayuden a las iglesias a preservar su comunión así como su compromiso respecto de la conciliaridad, a pesar de la multiplicidad de contextos».

Nos hemos detenido más en esta Sección I porque plantea unos problemas nuevos que no pueden eludirse. Una cuestión de fondo: ¿que puede decir «Confesar o dar testimonio de Jesucristo» en diferentes situaciones y diferentes doctrinas? El peligro de los «dogmáticos» es su insistencia en las fórmulas dogmáticas, dejando en un segundo término las «experiencias» de la fe y la salvación. Pero, el peligro de un amplio sector del protestantismo es poner el acento en la «experiencia y adhesión personal a Jesucristo», en cierta independencia de los «contenidos». Experiencia y doctrina; simples acuerdos y mera manifestación de una adhesión (que difícilmente puede hacerse en palabras). ¿Cómo encontrar el punto justo de unión? La fe no es sólo un grito, sino un grito articulado. Esta primera Sección tiene una tarea muy difícil, especialmente al querer hallar la fórmula de una tal expresión. La experiencia de Accra (1974) podría ser aleccionadora.

III.—ENTRE UPSALA Y NAIROBI: LAS IGLESIAS ANTE LA LIBERACION HUMANA

En el apartado anterior hemos presentado aquellas corrientes del CEI sobre la Iglesia universal y la Unidad de los cristianos que pueden colocarse en la línea clásica, aunque considerábamos que muchos puntos de vista se habían cambiado en estos últimos años y que se habían hecho grandes progresos. En éste quisiéramos detenernos en una dimensión del CEI que, aunque esbozada ya antes de la Asamblea de Upsala, ha recorrido un largo camino desde entonces, abriendo caminos e incluso métodos nuevos en el camino de la unidad de los cristianos; se trata del problema de las relaciones Iglesia y mundo, fe y compromiso, salvación y liberación. Estos

puntos han sido, y todavía están siendo, objeto de vivas polémicas en casi todas las iglesias y también en el seno de la fraternidad de iglesias que es el CEI.

En los inicios del movimiento de Iglesia y sociedad se soñó afirmar que «la doctrina divide a las iglesias, la acción une». Actualmente, en el campo teológico-doctrinal se han realizado progresos reales; en cambio, en el de la cooperación concreta en la acción hay infinidad de problemas y discusiones: ¿qué papel debe desempeñar la Iglesia en el mundo? ¿Hasta qué punto debe la Iglesia comprometerse para contribuir a una transformación de la sociedad? ¿Cuál es la relación entre su deber espiritual y su tarea, que parece llamada a realizar, en los terrenos social y político? La colaboración, por ello, se hace difícil. Hoy parece que se invierta la frase: «La doctrina une, la acción divide».

A pesar de todas las diferencias que pueda haber en este terreno, y que tendremos ocasión de estudiar con detención, lo cierto es que el CEI se ha comprometido ampliamente en la liberación humana durante estos últimos años y ha reflexionado largamente sobre la relación salvación-liberación, llegando incluso a plantearse una nueva metodología teológica ecuménica. Este será el esquema de los tres apartados que siguen.

A) EL COMPROMISO DEL CEI EN LOS PROBLEMAS DE NUESTRO MUNDO

Lo encontramos en múltiples campos y revistiendo las formas más variadas. Indicaremos brevemente algunas de sus actividades.

El *Programa para combatir el Racismo* fue aprobado por el Comité Central reunido en Canterbury (1969) y en cinco años de existencia ha distribuido más de un millón de dólares a 19 movimientos de liberación (Africa del Sur, FRELIMO...). Elisabeth Adler¹⁴ ha resumido muy bien en un pequeño libro todas las acciones del programa y ha sacado provechosas consecuencias para el movimiento ecuménico. Se han dado reacciones muy diversas entre las iglesias; especialmente en EE.UU. y Alemania Occidental ha habido un gran movimiento contrario al programa, animado cuando en 1972 el Comité Central decidió vender todas las acciones que el CEI poseía

14. *A Small Beginning* (Ginebra, CEI, 1974).

en sociedades que tienen intereses en los países africanos racistas. Según E. Adler, el Programa ha puesto de relieve que la mayoría de las iglesias se adaptan demasiado a su medio ambiente, que la teología ha jugado un papel limitado y ambiguo en vistas a enjuiciar las situaciones conflictivas. Lo que divide al mundo divide también a las iglesias. No hay duda que el Programa ha proporcionado mayor credibilidad a las iglesias del CEI en el Tercer Mundo, pero ha ayudado a que se plantee la misma naturaleza de la fraternidad de iglesias que quiere ser el CEI.

En el campo de la *defensa de los derechos humanos* el CEI se ha prodigado de una forma extraordinaria, especialmente por medio de denuncias: Viet-Nam, Rhodesia, los asiáticos en Uganda, Biafra-Nigeria, los palestinos, Mozambique... También se han emprendido algunas acciones concretas; este es el caso de la creación de un fondo para la reconstrucción y la reconciliación en Indochina (Comité Central, Utrecht, 1972), la ayuda a los portugueses prófugos,...etc.

Bajo los auspicios de Iglesia y Sociedad, en 1969 el Comité Central decidió emprender un estudio sobre *«El futuro del hombre y de la sociedad en un mundo tecnológico basado en la ciencia»*.

Con un criterio algo optimista sobre la tecnología se quería estudiar un triple aspecto: posibilidades y perspectivas del cambio tecnológico; las cuestiones político-económicas implicadas; los problemas teológicos y éticos suscitados. Durante cinco años el programa ha seguido su curso de forma acelerada. Progresivamente el optimismo inicial quedó compensado con una creciente conciencia de las limitaciones de la ciencia y la tecnología, sus ambigüedades, la extensión del control tecnológico y la manipulación de la vida, y una nueva conciencia del posible agotamiento de ciertos recursos naturales y de los efectos del rápido crecimiento de la población. Todo este inmenso trabajo desembocó en una Conferencia Mundial conclusiva en Bucarest (verano de 1974) sobre el tema, ya no tan optimista, *«Ciencia y tecnología para el desarrollo humano: el ambiguo futuro y la esperanza cristiana»*.

15. El CEI publicó el informe final. Sobre la evolución del programa puede consultarse la revista *Anticipation*, exclusivamente dedicado a él.

na»¹⁵. Algunas de las conclusiones han sido resumidas por P. Abrecht, director de Iglesia y Sociedad:

«La indagación ecuménica sobre el futuro del hombre y la sociedad ha empujado el pensamiento ecuménico hacia nuevos derroteros: 1) una evaluación e interpretación, en perspectiva ética, del presente debate sobre los límites del crecimiento económico en relación con las implicaciones por el recto uso del medio ambiente y los recursos; 2) el estudio de las consecuencias para la justicia social de esta situación nueva, y las nuevas obligaciones de los países desarrollados cuando buscan modelos alternativos a una sociedad de alto consumo, y de los países en vías de desarrollo cuando buscan la liberación de la pobreza y la autosuficiencia económica; 3) el sentido de los nuevos descubrimientos científicos y tecnológicos para la calidad de la vida, y la necesidad de descubrir nuevos criterios para medir el bienestar y la felicidad (especialmente en relación con la crisis de la civilización urbana); 4) la necesidad de una nueva crítica teológica de la racionalidad científica, y una nueva comprensión de la doctrina cristiana sobre la relación entre el hombre y la naturaleza ante Dios»¹⁶.

En esta enumeración de acciones concretas por la justicia no puede faltar el esfuerzo del CEI en el campo de la *educación liberadora*, especialmente desde que Paulo Freire es miembro de su staff. Tampoco debe olvidarse la creación de una *sociedad de inversiones para el desarrollo* y la acción de la Comisión mixta entre el CEI y la Iglesia Católica para la sociedad, el desarrollo y la paz, *SOPEPAX*.

B) SALVACION-LIBERACION

1) *Los problemas*

Todos estos esfuerzos del CEI en favor de la liberación humana han ido acompañados por un esfuerzo por aclarar las relaciones iglesia-mundo y en concreto las nociones de salvación cristiana y liberación humana.

Desde sus mismos inicios, el CEI ha insistido en la unidad entre Dios y su mundo, entre fe y ethos, como dos lados del Gran Mandamiento, y habló con frecuencia de esta unidad (cf. el tema de la Asamblea de Evanton ([1954]) «Cristo, la esperanza del mundo» y el estudio «Dios en la naturaleza y en la historia» ([1967]), pero, como dice H. Bekhof, «no fuimos ca-

16. *Anticipation* n. 17, p. 3.

paces de presentar, de forma convincente, nuestra preocupación por el desarrollo humano en el contexto de una comprensión más amplia del Evangelio». ¹⁷.

El anterior Secretario General del CEI, E. Carson Blake, dirigiéndose al Comité Central de 1969, lo formuló de esta otra manera:

«El Evangelio, bien comprendido en los puntos de vista escatológico e histórico, ¿justifica realmente la preocupación actual del movimiento ecuménico por las cuestiones de orden social, económico y político?».

Y añadió: deben evitarse dos excesos: por un lado, hacer del cristianismo una caricatura, no queriendo comprometerse; por otro, caer en la utopía materialista de la sociedad secularizada. En ambos polos, dijo, hay un elemento esencial del cristianismo del Nuevo Testamento y el ecumenismo debe recogerlos. Es por ello que el mismo Dr. Blake en otra ocasión afirmó (en la reunión de la Comisión de Fe y Constitución en 1971) que «el CEI continúa rehusando el escoger entre el estudio académico con su sistemática reflexión teológica y los programas activos. Estamos de acuerdo en que la acción sin suficiente reflexión teológica lleva a la frustración y que la teología académica que no proporciona luz y estímulo para la acción lleva a la futilidad».

Con lo que acabamos de decir se ve claramente que el CEI sostiene la necesidad tanto de la fe como de la acción, de la dimensión vertical como de la horizontal, del trabajo directamente dirigido a la unidad doctrinal como de la acción comprometida en bien de la humanidad. Pero los problemas se suscitan al querer aclarar la mutua relación y el peso específico de cada una. La discusión entre los llamados «verticalistas» y «horizontalistas» ha sido muy fuerte durante estos últimos años.

En sus inicios, los tres movimientos que formaron el CEI (Fe y Constitución; Iglesia y Sociedad; Misión) consideraron sus tareas como propias y específicas y sin demasiadas relaciones. En el transcurso de los años, se han ido concibiendo como muy íntimamente interrelacionadas. Un signo de ello es que en la Constitución del CEI de 1971 se hallan juntos en una

17. 'Re-opening the Dialogue with the «Horizontalists»', *The Ecumenical Review* 2 1(1969) 290.

misma Unidad. Momento clave de esta nueva situación es la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, celebrada en Ginebra (1966) sobre el tema «Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo»¹⁸ y los problemas suscitados a raíz de sus discusiones y conclusiones. La Conferencia fue una impresionante toma de conciencia de la trágica situación social de la humanidad: el mal uso de la técnica moderna, el subdesarrollo de todo el Tercer Mundo y la necesidad de una lucha, incluso revolucionaria, para obtener una justicia mundial. Todo ello junto con una llamada a las Iglesias para que cooperasen en esta tarea. La Conferencia suscitó multitud de problemas teológicos que fueron estudiados en un «Coloquio sobre las cuestiones teológicas de Iglesia y Sociedad» en colaboración con Fe y Constitución, en Zargorsk.

La preocupación más manifiesta de la Asamblea de Upsala fue todo el conglomerado de problemas de nuestro mundo, con sus injusticias y sus incertidumbres, tal como habían aparecido en la conferencia de Ginebra en 1966. No hay duda que la preocupación por el hombre de hoy y sus problemas fue el punto central de Upsala.

Intentó también definir la responsabilidad histórica a la luz de la renovación escatológica de todas las cosas en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, es opinión común que la Asamblea no supo encontrar la solución a la controversia entre horizontalistas (preocupados por mejorar la sociedad y por el establecimiento de un orden moral en el mundo) y los verticalistas (que ponen en primer lugar la conversión personal y la plenitud en Jesucristo).

Desde la Asamblea de Upsala no ha dejado de plantearse y estudiarse este problema, de tal forma que en él se han polarizado gran número de encuentros, informes y también tensiones. Este apartado de nuestro artículo quiere dar una cumplida exposición de los pasos emprendidos. Pero antes de llegar a ello será conveniente decir que en el momento actual puede hablarse de tres posiciones eclesiales diferentes respecto a las relaciones Iglesia y mundo, fe y compromiso, unidad cristiana y reconciliación social¹⁹.

18. Principales documentos publicados por Sal Terrae, Santander 1971.

19. Cf. J. Míguez-Bonino, 'Christian Unity and Social Reconciliation: Consonance and Tension', *Study Encounter* 9 (1973), SE/36.

Para un primer grupo, la Iglesia y el problema de la unidad de las iglesias es una cuestión de respuesta de fe a Jesucristo y a la revelación de Dios, por lo que no debe confundirse con los problemas de la humanidad, que deberán tener una solución completamente diferente. Es claro que los cristianos deben ejercer el amor hacia todos los hombres, pero deben distinguirse cuidadosamente los problemas de la división entre las iglesias y las tensiones y divisiones humanas, a fin de que la fe cristiana no sufra infiltraciones ideológicas, políticas o seculares. Una segunda posición defiende que la misma naturaleza de la Iglesia exige una tarea reconciliadora en la sociedad. Ella debe llamar a los hombres a la superación de las enemistades, de los conflictos y de los estrechos límites de nación o de clase. En esta posición se presupone que la «reconciliación» en Cristo puede ser transformada en una pacificación social y que debe apoyar la «paz social» y el «orden». La Iglesia intentaría ser ella misma un lugar de encuentro entre los hombres por encima de cualquier diferencia social, económica y política. Una tercera concepción insiste en que la comunión en Cristo exige una conversión real, una superación de las actuaciones equivocadas; que la comunidad cristiana no es una reunión de personas «tal como son», sino de personas que han cambiado su manera de ser. No pueden estar juntos los opresores y los oprimidos, invocando al mismo Dios. La Iglesia tiene entre otras la misión de ayudar a detectar y combatir las contradicciones de la sociedad, poniéndose a favor de los oprimidos. La fe sería esencialmente revolucionaria y se haría verdad en la praxis del cambio social.

Dentro del amplio campo ecuménico, las tradiciones de cada Iglesia están jugando un amplio papel preponderante. ¿Hasta qué punto la doctrina luterana de los dos reinos ha infuido para que un cierto sector del protestantisimo tienda ostensiblemente a insistir en la conversión de las personas y deje las estructuras sociales vivir a sus anchas en el reino considerado del mal? ¿Hasta qué punto el teocentrismo ortodoxo y un larvado maniqueísmo católico no han hecho posible un marcado desinterés por el mundo y la sociedad? Son cuestiones que el diálogo ecuménico deberá ir poniendo al descubierto.

2) «La Salvación, hoy» (Bangkok) y la Ortodoxia

El problema que nos ocupa llegó a un alto grado de tensión en el interior del CEI en 1973, a raíz de la realización de la Conferencia, convocada por la Comisión sobre la Misión y la Evangelización, sobre el tema «La Salvación, hoy». Las más altas jerarquías de la iglesia Ortodoxa reaccionaron de forma muy contraria a su desarrollo y conclusiones.

El problema teológico de fondo de la Conferencia de Bangkok, podría expresarse con la pregunta ¿qué es la salvación?, pero examinada desde cuatro puntos de vista que emergieron constantemente²⁰.

En *primer* lugar, la salvación ¿es algo personal o social? Y si hay que afirmar ambos aspectos, ¿cómo están relacionados? Dicho de otro modo: ¿cómo se relaciona la salvación como cambio «en» el hombre y la salvación como cambio «alrededor de él»? ¿Cómo se relacionan evangelismo y desarrollo, proclamación y justicia social? Si se desprecia el segundo aspecto, el cristianismo cae fácilmente en un «opio del pueblo». El problema se plantea *también* al relacionar la salvación con la liberación. El Exodo nos proporciona un ejemplo claro de intelección de la salvación como liberación. ¿Qué puede significar hoy, en medio del grito universal por la liberación, hablar de salvación como liberación? En *tercer* lugar, se habló en Bangkok de entender la salvación como humanización en el sentido amplio de la palabra. Sovik adelanta una interpretación, muy discutida en Bangkok: «Ser humano, que es ser salvado, es estar comprometido en el amor, luchando contra la explotación de un pueblo por otro pueblo, contra todas las formas de opresión, política, económica, social, sexual, racial. Comienza con el encuentro con Jesucristo. Continúa en la fraternidad con El y en su cuerpo humano la Iglesia y en el darse a sí mismo, que es paradójicamente el camino hacia la plenitud del propio potencial humano»²¹. Finalmente, se puede entender la salvación como identidad, como ser uno mismo en su dimensión comunitaria.

En realidad la Conferencia de Bangkok no buscó ni llegó a un consensus sobre el tema principal: la salvación hoy. No

20. Cf. A. Sovik, *Salvation Today* (Minneapolis, Augsburg publishing House, 1973).

21. *Ibid.*, pp. 52-53.

quiso hacer una declaración teológica, como suele hacerse en encuentros ecuménicos de este tipo. Más bien se inclinó a afirmar y celebrar el gozo de la salvación. Sin embargo, cada sección redactó un resumen de sus trabajos. Es especialmente interesante para nosotros la reflexión teológica de la sección II. En ella se afirma la voluntad de huir de toda dicotomía, afirmando el doble aspecto que siempre tiene la salvación. Así dice, por ejemplo:

«La salvación que Cristo nos da, y en la cual participamos, ofrece una totalidad comprensiva de esta vida dividida. Entendemos la salvación como novedad de vida —el desarrollo de la verdadera humanidad en la plenitud de Dios (Col. 2, 9). Es salvación del alma y del cuerpo, del individuo y de la sociedad, de la humanidad y de la «creación gimiente» (Rom. 8, 19). Del mismo modo que el mal trabaja tanto en la vida personal como en las estructuras sociales explotadoras que humillan a la humanidad, así la justicia de Dios se manifiesta tanto en la justificación del pecador como en la justicia social y política. Como culpables tanto en lo personal como en lo corporativo, así el poder liberador de Dios cambia las personas y las estructuras. Debemos superar las dicotomías en nuestro pensar entre alma y cuerpo, persona y sociedad, género humano y creación. Por ello, vemos los esfuerzos por la justicia social, libertad política y renovación cultural como elementos en la liberación total del mundo a través de la misión de Dios».

Sin embargo, puede realmente decirse que no llegó a encontrarse una formulación profunda y adecuada de cómo entender la salvación hoy. Uno entrevé una línea claramente de encarnación y de superación de dualismos. Pero algunas cuestiones quedaron abiertas, a la espera que la próxima Asamblea del CEI, a partir del tema central «*Jesús libera y une*», las profundice. Entre otras podemos indicar las siguientes:

¿Qué significa, en última instancia, liberación? ¿Cómo superar tanto la simple identificación como el dualismo entre liberación y evangelización? ¿Cuál es la misión de la Iglesia? ¿Qué significa evangelizar? ¿Qué debe hacer la Iglesia como tal por la liberación humana?

En todos estos problemas late o resurge el problema, ya clásico, de la fe y las obras.

En agosto de 1973 se dieron a conocer una *Declaración del Patriarcado de Constatinopla* y un *mensaje del Patriarca Pimen de Moscú*, en los que, de forma muy coincidente, se formulaban críticas a la tendencia al compromiso social del CEI. A los

pocos meses el Consejo les enviaba unas cartas respondiendo a sus críticas.

Debemos tener bien presente que el ideal ortodoxo trasciende la civilización y toda instalación en el echo intermedio de la historia y va hacia la salvación universal, hacia la transformación del mundo y del hombre en «nueva creatura»: la vida, no en los valores penúltimos, sino en la última apocalíptica:

Se trata de una espiritualidad y teología bíblicas, pero dentro de la tradición de los Padres y en clima de «sobornost» que supera la controversia católico-protestante entre autoridad y libertad. El ideal último es la «deificación», entiéndase posesión por el Espíritu de la persona. Esta se basa en la filantropía de Dios hacia el hombre que despliega en él las energías divinas. Todo ello centrado en la vida de la Iglesia, especialmente en la reunión eucarística.

El mundo debe ser salvado y no puede ser «fuente» de revelación. Por ello, la Iglesia no puede indentificarse con ninguna causa social o ideología de cambio, ni con filosofías conservadoras del «statu quo». Tampoco la revolución es la panacea de la salvación humana. Se puede decir, por tanto, que es el Reino que irrumpe en la historia como su antítesis, y no que la historia construye el Reino.

Esta última consideración va íntimamente relacionada con la idea de *misión de la iglesia*. Reproducimos un párrafo de los informes finales de una reunión de teólogos ortodoxos sobre el tema «Confesar a Cristo hoy», que intentó reflexionar sobre la reunión de Bangkok y sobre la sección I de la próxima Asamblea del CEI en Nairobi:

«La misión sólo es posible en y a través de un acontecimiento de comunión que refleja en la historia la existencia trinitaria del mismo Dios» (La misión apunta siempre hacia y es realizada por una comunidad eclesial)... «Por ello, una herejía eclesiológica convierte la misión en imposible o desfigurada... Esta perspectiva eclesiológica implica que la misión está en último término preocupada en apuntar hacia una calidad de la existencia que refleja la de la Trinidad. Es en este punto que tiene lugar, o parece haber, una gran diversidad entre las preocupaciones actuales antropológicas y sociológicas de nuestro tiempo y las de la Iglesia. La misión de la Iglesia aspira a sobrepasar las divisiones que prevalecen en el mundo social y natural apuntando hacia el acontecimiento de comunión que Dios ofrece al mundo como el Cuerpo de Cristo, la Iglesia. Sin embargo, la especificidad de la misión de la Iglesia no debe nunca perderse de vista».

A partir de estos principios es lógico que el Patriarca de Moscú afirme en su carta que el texto de la Sección II «tenga una tendencia deliberada a una concepción unilateral y jactanciosa de la salvación en espíritu de horizontalismo sin freno».

El problema es de fondo y de su solución dependen muchos aspectos del movimiento ecuménico.

C) UNA NUEVA METODOLOGIA TEOLOGICA ECUMENICA

Para concluir este recorrido de las actividades del CEI entre Upsala y Nairobi en el terreno de la acción de las iglesias ante la liberación humana, debemos detenernos directamente en dos estudios recientes del CEI que plantean, ambos, el deseo y la realidad de un cambio, no ya en cuanto a la profundización de la temática de las relaciones Iglesia mundo, sino de la metodología teológica. Los resultados del estudio sobre el «Humanum» llevan a la conclusión de que la pregunta sobre *qué es el hombre* lleva necesariamente a esta otra: *¿Cómo hacemos teología?* El informe final llega a la conclusión de que sólo se puede hacer desde los problemas y angustias del hombre. Por su lado, el estudio sobre «*Unidad de la Iglesia y Unidad de la Humanidad*» es una prueba de lo que se ha llamado «método intercontextual», es decir, de que los conflictos del mundo influyen poderosamente en la búsqueda de la unidad. En ambos, hallamos la indicación de un nuevo método de llevar a cabo la teología y, a la vez, un criterio hermenéutico o interpretativo nuevo (el compromiso en los problemas del mundo) de las mismas realidades de fe.

1) *El «Humanum» y la forma de hacer Teología*

Ya hemos indicado más arriba que en Upsala se decidió emprender de forma coordinada un estudio sobre el «humanum». En los inicios del CEI, la pregunta fundamental fue *¿qué es la Iglesia?*, ya que en definitiva tanto Iglesia, como salvación y redención están en función del hombre y las diversas ecle-siologías vienen condicionadas por las respectivas concepciones antropológicas. Así, Upsala se planteó las siguientes preguntas, a modo de pauta del estudio que comenzaba.

«¿Existe un punto de vista específicamente cristiano sobre el hombre? ¿De qué manera Jesucristo es la verdadera revelación de la humanidad auténtica? ¿Cuáles son las características del

«hombre nuevo en Cristo» y de la nueva humanidad de la Iglesia? ¿Qué filosofías del hombre están implicadas en las ciencias modernas, en las ideologías seculares, las culturas regionales y las religiones no cristianas? ¿Cómo establece la Iglesia el diálogo con ellas? ¿Cómo puede la Iglesia ayudar a los hombres a adquirir una visión global de la humanidad? Estas cuestiones y muchas otras, también muy actuales, están allí, bajo la simple cuestión de qué es el hombre».

El director de este estudio, David Jenkins, se dedicó durante varios años a organizar estudios interdisciplinares, sintetizar los resultados y catalizar las cuestiones, pero sin llegar a encontrar el punto de vista justo para enfocar la cuestión.

En agosto de 1972, ante el Comité Central reunido en Utrecht, Jenkins planteó una hipótesis que en los años posteriores se vería confirmada:

«Mis trabajos me han llevado a formular la hipótesis según la cual las necesidades y las presiones que han conducido al CEI a concebir el proyecto de estudios sobre el humanum no están centradas en primer lugar en la cuestión: *¿Qué es el hombre?* sino en la de *¿Cómo hacemos la teología?*».

En un estudio publicado en enero 1973 Jenkins expuso ampliamente las razones que le llevaron a esta afirmación. Así dice:

«La preocupación sobre el hombre y sobre su estudio son síntomas de una conciencia creciente en los círculos del CEI de una insatisfactoria y problemática naturaleza de la respuesta del CEI al mundo en el cual debe vivir y ser verdad según sus propósitos. De hecho la identidad y actividades del CEI son puestas en cuestión».

No se trata de *cómo* responder a las cuestiones sobre el hombre, sin antes haber comprendido el *por qué* de su haber-sido-formuladas. El CEI habría tenido la típica reacción institucional hacia estas características humanas que lo ponían en crisis. «No es el mundo el que escribe la agenda. Son, de hecho, los temblores que la agenda del mundo produce dentro de la institución y que entonces son transformados en preocupaciones de la institución... Y estas agendas son tanto más estériles cuanto que el mundo no es escuchado en la actualidad, sino que sólo se ha reaccionado frente a él»²².

22. 'Man's Inhumanity to Man: The Direction and Purpose of the Humanum Studies', *The Ecum. Review* 25 (1973) 14 y 17.

La teología ha sido muchas veces deshumanizadora porque ha aplicado esquemas previos a la realidad. Pero la teología debe surgir de las situaciones y de las angustias de la humanidad. Por todo ello, se justifica el que se diga que la verdadera pregunta no es *¿qué es el hombre?*, sino: *¿cómo deberíamos hacer teología?*

Queríamos subrayar aquí la enorme importancia de los resultados de este estudio, al menos si son aceptados por las Iglesias del CEI. Se habría hallado un camino común para solucionar los problemas que durante todo este apartado hemos planteado: relaciones Iglesia-Mundo, Fe y Compromiso, Salvación y Liberación. Es indudable que la fe es normativa, pero la intelección de esta fe por la teología debería hacerse a partir de las angustias compartidas de la humanidad. Si eso fuese cierto, nos hallaríamos en una tercera fase del movimiento ecuménico: la *fase antropológica*; y podríamos afirmar que el compromiso con y en el mundo no lleva al horizontalismo o al temporalismo, sino a una mejor intelección del mismo mensaje doctrinal cristiano. Con lo que se habría hallado un nuevo sendero hacia la unidad de todos los cristianos²³.

2) *Unidad de la Iglesia-Unidad de la Humanidad. El método teológico inter-contextual*

Otro gran tema estudiado después de la Asamblea de Upsala fue el de «Unidad de la Iglesia-Unidad de la Humanidad». Y es curioso observar cómo, de forma análoga al anterior, en el curso del estudio se pasó de lo temático a lo metodológico, al menos en gran parte. Su importancia puede ser decisiva para el futuro del CEI.

Lo que preocupó en la primera fase del estudio fue saber la contribución de las iglesias a la unidad de la humanidad. La vida unida de la Iglesia podría ser el signo o el ejemplo de la unidad creciente de la humanidad. Era una manera de enfocar las relaciones de la Iglesia con el mundo y, en cierta forma, una forma de colocar el trabajo de Fe y Constitución más explícitamente en el centro del CEI, que poco a poco se había desplazado hacia los problemas de Iglesia y Sociedad.

23. Más amplias informaciones pueden encontrarse en los informes presentados en las tres últimas reuniones del Comité Central.

La reunión de Fe y Constitución en Lovaina (1971) representó una doble inversión o cambio del tema, de consecuencias imprevisibles. Ya no se trataba de saber la función de la Iglesia respecto de la unidad de la humanidad, sino de investigar el papel que juega el potencial de conflictos en el mundo con respecto al cristianismo, la Iglesia y el movimiento ecuménico. Se insistió, por tanto, en que, más que unido, el mundo es interdependiente, pero lleno de conflictos, de situaciones angustiosas. Estas situaciones (en las que, como hemos visto antes, el Consejo Ecuménico se ha comprendido cada vez más: racismo, mundo tecnológico, injusticias...) de división de la humanidad y de búsqueda de la unidad ¿cómo repercuten sobre la división de las iglesias y su preocupación por su vuelta a la unidad? Dicho de otro modo: más que buscar el influjo o función de la Iglesia en la sociedad, se intenta buscar el influjo de la sociedad en la Iglesia.

La finalidad de siempre de Fe y Constitución continuaría siendo la misma: «desbrozar el camino hacia la unidad de las Iglesias». Pero desde Lovaina se haría de otra forma: ya no solamente por medio de la comparación eclesiológica, o de la fidelidad convergente a Jesucristo, pero situándola siempre en un contexto intra e interconfesional, sino en el contexto secular de los problemas y situaciones por los que pasa la vida del mundo. A partir de ahí, podrían plantearse los problemas clásicos de la unidad de los cristianos desde otros puntos de vista y aportar nuevos caminos hacia la unidad propiamente eclesial.

De ahí se deduce el otro cambio. No se trata solamente de invertir el estudio, haciéndolo pasar de «*Unidad de la Iglesia-Unidad de la Humanidad*» a «*Unidad de la humanidad-Unidad de la Iglesia*», sino de que todo este cambio supone algo cualitativamente distinto: un nuevo método teológico, un «método inter-contextual». En Lovaina se experimentó el método. Dado que produjo resultados fructíferos, se decidió allí proseguir con el estudio sobre la metodología en Fe y Constitución.

El documento final fue presentado en la reunión de Accra (1974). En su aportación final en Lovaina, una de las personas que ha estudiado con más detención este problema, J. Deschner, se preguntaba: «¿Es suficientemente prometedor el «método inter contextual» de estudiar la unidad de la Iglesia para jus-

tificar su ulterior uso como uno de los métodos en Fe y Constitución?». Su respuesta fue afirmativa, con tal que se incrementen los estudios interdisciplinarios, ya que «obliga a refrescar y concentrar nuestra visión en lo central en vez de hacerlo en los aspectos periféricos de la unidad de la Iglesia, y por su poder de iluminar la rica diversidad, la recibida y única importancia de esta unidad entre las unidades que la humanidad conoce». Si la teología nace de las interpelaciones de las cambiantes situaciones del mundo, deberá plantearse de forma nueva la relación unidad diversidad. Por ello, el documento indica que el método inter-contextual es una forma de aplicar teológico-metodológicamente la conciliaridad, que tiene como puntal básico el equilibrio entre unidad y diversidad²⁴.

Vemos, pues, que el estudio de una «temática» ha llevado a plantearse seriamente un problema de «método teológico». Y llegando a unas conclusiones que se acercan a las del estudio sobre el «humanum». Quizás sería interesante insistir también en la similitud de este planteamiento con el de la Teología Latinoamericana de la Liberación, en tanto que reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe. Creo que no son simples coincidencias, sino una respuesta cristiana a los signos de los tiempos: el *para qué* influye decisivamente en el *qué*. Podría ser un camino para re-descubrir la misma Iglesia, superando las divisiones, al situarse en otro punto de vista y solucionar así el problema de las relaciones Iglesia-mundo.

D) NAIROBI Y LOS NUEVOS CAMINOS PARA LLEGAR A LA UNIDAD

Hemos tenido especial interés en subrayar los nuevos horizontes que se han abierto en el camino hacia la unidad orgánica, en especial relación con los problemas que el mundo de hoy plantea de forma acuciante. Abreviando, pueden reducirse a dos puntos. Por un lado, el interés creciente por redefinir a la iglesia en relación a las tareas que está llamada a ejercer en el mundo actual. Se trata de un aspecto más bien temático, que toca al contenido mismo de la fe cristiana, pero

24. Si se quiere tener una más amplia y documentada información sobre las líneas de fondo de este estudio en sus seis años de duración, deben consultarse dos documentos repartidos en la reunión de Fe y Constitución en Accra: J. Deschner, *The Unity of the Church and the Unity of Mankind. An Appraisal of the Study*, FOCA/74: 18; *Unity of the Church — Unity of Mankind. Reflections on Study Process*, FO/74: 24.

desde un punto de vista relacional, de su función aquí y hoy, en medio de un mundo que comprobamos no puede continuar siendo igual. Es por ahí que se plantean las relaciones de la iglesia con el mundo, de la salvación con la liberación humana, del sentido escatológico y encarnatorio del cristianismo, de la celebración litúrgica-eucarística y la celebración de la acción comprometida, del amor y la violencia... etc. Toda esta problemática, no sólo afecta a aspectos circunstanciales de la forma de entender la iglesia y su mensaje y función, sino a su mismo ser. La forma nueva como se plantean estas cuestiones hoy, crea nuevas tensiones y divisiones, pero puede ser, esta es nuestra opinión, un catalizador, un nuevo camino para re-definirnos, ser más fieles a Jesucristo y a lo que El quiso de su iglesia; con lo que el camino hacia la unidad llegaría a un tercer estadio «antropológico» o «secular», en el sentido profundo de la palabra y con todas sus implicaciones específicamente doctrinales, pero descubiertos desde otro ángulo.

La Sección V de Nairobi: «Estructuras de injusticia y luchas por la liberación», refleja con exactitud esta temática. El dossier preparatorio contiene tres apartados: «Estructuras de injusticia», «Luchas por la liberación» y «¿Cómo libera Cristo» (el dossier preparatorio contiene diferentes puntos de vista teológicos sobre el problema). Hasta ahora el CEI no ha logrado una reflexión teológica suficientemente clara sobre este problema. La V Asamblea intentará llevarlo a cabo. El dossier afirma: «¿Cuál es la relación entre el concepto bíblico de justicia (righteousness) y los conceptos seculares contemporáneos de justicia? (justice). Dado que se trata en gran parte de una cuestión de poder y de impotencia, ¿de qué forma la fe bíblica ilumina o modifica nuestra comprensión de poder? ¿Cuál es la responsabilidad de la iglesia respecto de los opresores en sus luchas para adquirir poder y su mensaje para los poderosos que están empeñados en retener su poder? ¿Requieren liberación los movimientos de liberación? ¿Se mueven las iglesias a fin de liberarse ellas mismas de la cautividad del poder de las estructuras dominantes? ¿Qué clase de poder posee la misma iglesia y cómo debe comportarse con aquellos que luchan contra las estructuras injustas? ¿Cuál es la relación entre la finalidad reconciliadora de la iglesia y las proféticas y partidarias opciones que debe tomar para conseguir esta finalidad?». El dossier deja bien claro que la Iglesia debe tomar

posición en bien de los pobres, de los que luchan por un cambio de las estructuras injustas y pide que se aclaren las implicaciones políticas y teológicas de una tal obediencia al mensaje cristiano.

Intimamente relacionado con este problema se hallan otros programas y acciones del CEI desde Upsala. En especial la línea de la educación liberadora, inspirada por Paulo Freire, en tanto que quiere un tipo de crecimiento de la persona que sea acorde con un mundo problemático y frente al cual hay que tomar actitud crítica que libere. También hallamos el ambicioso programa de Iglesia y Sociedad sobre la tecnología y la justicia social para el hombre de hoy y del mañana. Un tercer ejemplo son las múltiples iniciativas del diálogo con personas de otras fes e ideologías, que finalmente han desembocado en la búsqueda conjunta de una comunidad mundial más humana; indicamos también otros compromisos, desde el programa de lucha contra el racismo hasta las denuncias proféticas muy explícitas. Tres de las Secciones de Nairobi reflejan estas inquietudes. La Sección IV: «Educación para la liberación y la comunidad», se pregunta «¿Qué implica la fe en Aquel que libera y une para una renovada aproximación a la educación en general y a la formación de los propios miembros de la iglesia en particular?». Educación, liberación y comunidad deberán ser los conceptos clave de esta Sección.

La Sección VI: «Desarrollo humano —las ambigüedades del poder, de la tecnología y de la calidad de la vida», deberá sacar las consecuencias del estudio de Iglesia y Sociedad. El dossier propone que la Asamblea examine tres aspectos del problema: «Nuevas dimensiones en la búsqueda del desarrollo»; «Responsabilidad social en una era tecnológica»; y «Criterios para la calidad de la vida». La sección III, «En búsqueda de comunidad—La común búsqueda de personas de varias fes, culturas e ideologías», se relaciona directamente con los diálogos con otras creencias. El dossier indica unas pautas: el cristianismo debe crear comunidad; muchas otras personas también; la búsqueda ha de ser común; formas de comunidad. En esta Sección se pone especial acento en los aspectos ideológicos asumidos o por asumir en este trabajo común.

Como puede verse, de una forma u otra, al preparar la Asamblea se han recogido los resultados de los diversos pro-

gramas y acciones que se han llevado a cabo en relación con los problemas de nuestro mundo.

Nos parece algo extraño que, de una forma explícita, no se hallen planteados los problemas de metodología teológica que antes consideramos como de importancia capital para el futuro del CEI. Las indicaciones sobre la necesidad de una teología inductiva, que parta de las angustias del hombre, acentuadas en el estudio sobre el hombre, y la insistencia en el método teológico contextual del estudio sobre la unidad de la humanidad y la unidad de la iglesia, no parecen haber sido recogidos directamente por ninguna Sección. Y aún parece más grave el olvido cuando el «contextualismo» ha sido aceptado por otros programas y acciones del mismo Consejo; la conferencia sobre el sexismo (verano 1974) dijo que la teología de la liberación es «una reflexión sobre las experiencias de opresión a la luz de la acción divino-humana en favor de la creación de una sociedad más humana»; un trabajo distribuido en la Conferencia de Bucarest de Iglesia y Sociedad («Nuevas aproximaciones a la creación») de A. Dumas dice: «La teología vive en correlación con las cuestiones planteadas por la evolución de las sociedades y sus culturas».

El fondo de Educación Teológica ha hecho del contextualismo un principio básico del desarrollo teológico. ¿De qué forma podrá esto tomar forma en Nairobi? Pensándolo bien, quizás no sea necesario entablar una discusión teórica sobre esta materia; que lo que importa es que la teología que se «realice» en Nairobi y después de la Asamblea sea contextual. Sin embargo, se nos ocurre decir que sin aclarar los puntos de partida y los presupuestos metodológicos, las ocasiones pueden resultar fallidas, sobre todo si pensamos que muchos delegados de las iglesias no habrán seguido ni participado de forma directa en la evolución del CEI durante estos últimos años. Pero esto ya es un problema de fondo de todo el desarrollo de la Asamblea, especialmente del problema básico de la relación entre las iglesias miembro y el mismo CEI.

En general, pues, podemos decir que el planteamiento de la Asamblea corresponde bien a lo que ha venido trabajándose desde Upsala. Ya veremos lo que pueda suceder en Nairobi, porque la experiencia enseña que las Secciones organizan el trabajo a su manera, como corresponde, por otra parte, a su calidad de órgano soberano del Consejo.

IV.—CONCLUSION. NAIROBI 1975: «JESUCRISTO LIBERA Y UNE»

A) UN MUNDO QUE HA CAMBIADO

Toda consideración que podamos hacer sobre el «hoy» del ecumenismo, debe partir de la constatación de lo mucho que ha cambiado nuestro mundo en los últimos diez años. Han aparecido problemas nuevos o bien muchos problemas antiguos se han presentado a las iglesias bajo formas nuevas. Puede decirse que han explotado una serie de problemas, muchos de ellos ya latentes; pero que se han presentado con fuerza inusitada. La creciente impaciencia de muchos pueblos buscando una liberación política, social y racial; el surgimiento de gobiernos militaristas aliados con la tecnocracia interesada en incrementar el producto nacional bruto sin preocuparse de la mayoría sin poder; la implacable supresión de los esfuerzos para la participación del pueblo en un cambio social y económico de las estructuras en un sentido más humano; la violación de los derechos humanos y el general abuso del poder; el estallido de guerras y confrontaciones entre naciones. El problema de la pobreza, el hambre y la violencia.

Podemos afirmar que el sistema económico global que ha dominado el mundo en las dos últimas centurias, está en proceso de bancarrota. La crisis del sistema monetario, la inflación galopante, la crisis global de alimentos, la creciente contaminación del medio ambiente como consecuencia de un cierto tipo de desarrollo de las sociedades opulentas buscando solamente el beneficio a cualquier precio, la previsible falta de materias primas, y, en general, de los recursos naturales, todo ello ha llevado a una verdadera crisis de la manera cómo estaba montada la sociedad universal. La reunión de las Naciones Unidas en abril de 1974 no ha llevado a resultados tangibles.

A todo esto se ha juntado, muchas veces en íntima interrelación, la crisis de valores y formas de entender y vivir muchos aspectos de la vida cristiana. Los problemas van desde la identidad y misión del sacerdote católico y del pastor evangélico, hasta el problema de la naturaleza y de la misión del matrimonio. Se puede añadir también la crisis de fe y la crítica a la forma de vivir, actuar y ser de las iglesias (Cf. el informe de P. Potter al Comité Central, Ginebra, 1974).

Dado que el movimiento ecuménico es un movimiento de iglesias, él mismo se ha visto desafiado por todos estos problemas. Hace veinte años el diálogo ecuménico venía determinado por la cristología, la pneumatología y la eclesiología, entendidas en un sentido más bien clásico. Hoy, la «tranquilidad», al menos relativa, de aquellos tiempos se ha visto cuestionada por los acontecimientos de nuestro mundo sumergido en una efervescencia tensional. Las iglesias han reaccionado de distintas formas: escapismo; confrontación a fin de exorcistar; aceptación de los desafíos y replanteamiento de las nuevas situaciones.

¿Cómo va a enfrentarse la Asamblea de Nairobi a todos estos problemas?

B) DESAFIOS Y PROBLEMAS

¿De qué tipo de Asamblea hablamos? Del 23 de noviembre al 10 de diciembre se reunirán en Kenya 800 delegados de 267 iglesias, entre las que se cuenta un número cada vez más creciente del Tercer Mundo. Está previsto que asistan 15 observadores invitados, 20 delegados fraternales de iglesias y organizadores en contacto con el CEI y 120 consejeros, entre los que se contarán un buen número de católicos y de evangélicos conservadores. Se ha urgido a las iglesias para que incluyan en sus listas a laicos, hombres y mujeres, y a jóvenes; para completar este tipo de representatividad, el CEI se ha reservado el derecho, aceptado por las iglesias, de elegir un 15 por ciento de total de elegidos.

Quisiéramos ahora detenernos en el tema general escogido para la Asamblea: «*Jesucristo libera y une*». Se propusieron muchos otros enunciados, pero todos ellos estaban centrados en el texto de Lucas 4, 14-21 y debían tener como elementos esenciales: el lugar central de Cristo, la liberación de la humanidad y la creación de la comunidad a todos los niveles. Dado que los delegados se desparraman en muchas comisiones y secciones, podría parecer que el tema general tiene una importancia más bien modesta, pero en realidad es importante, ya que se trata del problema que se ha considerado como central y básico, en cuyo contexto debe colocarse, como telón de fondo, todo lo que se discuta en otros lugares; será objeto además de diversos estudios bíblicos y actos litúrgicos.

Al menos dos de las exposiciones en las reuniones plenas estarán dedicadas a él.

Pero, en definitiva, ¿de qué se trata? Su importancia viene dada por lo que hoy es verdaderamente relevante en el ecumenismo: «*liberación y unidad*». Cristo nos libera, pero ¿de quién?, ¿de qué?, ¿para qué?, ¿cómo?. Cristo nos une, pero ¿a quiénes?, ¿de qué forma?. Es claro que todo cristiano aceptará que Cristo es el centro de su fe, que es el punto de confluencia de todos: por ello nos une. Su gracia redentora nos libera, nos hace libres (San Pablo es sumamente claro en esto). Pero una vez hemos hecho estas afirmaciones, todavía no hemos aclarado el problema. ¿Se trata de una liberación que se ejerce fuera y por encima de las «situaciones»? ¿Nos une a pesar de nuestras divisiones en otros campos humanos? No basta con decir que Cristo nos hace libres y, por ello, sabemos que debemos liberar al mundo de toda esclavitud. Se establecería así un dualismo al menos temporal, a nuestro juicio falso. Debe haber una inter-relación. Nos encontramos aquí, otra vez, con el problema del *texto* y el *con-texto* y su mutua relación. Parece que el con-texto hace leer bien el texto, pero que el texto critica y da sentido al con-texto²⁵.

En su interesante estudio²⁶ H. W. Gensichen se detiene a considerar el significado de Cristo que libera y une. Indica que, como decíamos antes, se trata de relacionar el texto y el con-texto o, dicho de otro modo, de comprender la finalidad de Jesucristo en una era de una historia universal. Todo el mundo, dice, está de acuerdo en que el CEI o es un movimiento cristocéntrico o no es nada. «Pero, añade, ya en Nueva Delhi aparecieron al menos dos diferentes interpretaciones de este cristocentrismo. Se estuvo de acuerdo en derrumbar las estrechas fronteras eclesiológicas de la cristología y en ver a Cristo y su obra junto al trasfondo de la nueva experiencia del mundo. Pero, ¿debe hacerse esto por medio de la actualización de un fundamento «cristico» ontológico ya pre-existente de todo el cosmos?, ¿o bien la presencia de Cristo que guía hacia adelante aparece solamente en ciertos fenómenos históricos que llevan una promesa a la cual debe ser ligada la misión cristiana?

25. Cf. A. O. Dyson, 'Dogmatic or Contextual Theology?', *Study Encounter* 8 (1972), SE/29.

26. *From Minneapolis 1957 to Jakarta 1975* (al haber cambiado de lugar debería decir «Nairobi») en *The Ecum. Review* 26 (1974) 468-82. En el mismo volumen hay otros artículos comentando el tema de Nairobi.

Un nuevo énfasis, importante para el desarrollo posterior, emergió por primera vez al margen de las discusiones ecuménicas. James Barr, el profesor de hebreo y exegeta inglés, criticó en 1964 el «modelo de revelación» cristocéntrico tradicional. Haciendo justicia, dijo, al carácter específico del mensaje del Antiguo Testamento deberíamos hablar más bien de «situaciones» en las cuales Dios se muestra a sí mismo como motor, activo en la acción. Barr busca alcanzar por este camino un nuevo y más flexible concepto de tradición, y por ello todavía permanece dentro de los estrechos límites del debate hermenéutico. Pero el interés por la situación y el contexto se agrandó en finalidad e importancia bajo la presión de los problemas que aparecieron con creciente urgencia también en el campo ecuménico, especialmente en relación con el problema del desarrollo. Las fronteras entre factores previamente designados como teológicos y no teológicos quedaron borradas. Sobre todo, la consideración de la acción de Dios o de Cristo en la historia no indicó ya más una interpretación de la historia general y universalmente aplicable, sino más bien apuntó a superar la orientación dada al cristianismo por la expansión colonial e imperial de las naciones industrializadas y sus intereses, de forma que pudiera ser aceptado el desafío de las iglesias y los cristianos del Tercer Mundo.

La larga cita nos lleva a afirmar que la «contextualidad» o la mal llamada «regionalización» tiene una importancia fundamental para el problema del tema «Jesucristo libera». Nos indica que se trata de una liberación total del hombre, que pasa a través de las situaciones concretas.

Sin embargo, no queremos pasar por alto los peligros que un tal modo de ver las cosas puede tener. Uno de los factores sociológicos que dieron origen al ecumenismo fue la necesidad sentida de la universalidad. No parece que uno de los precios que deba pagar el movimiento ecuménico, extendido como movimiento de liberación, deba ser un pluralismo, un particularismo, que destruya su poder de integración; tampoco podría aceptarse una disgregación, de forma que se creen otra vez, aunque sea de forma distinta, ghettos y autocomplacencias; es decir, que cada grupo se crea en posesión exclusiva de la verdad y no quiera salir de su aislamiento, actitudes que con muchas dificultades pudieron ser superadas, en parte, en la primera etapa del movimiento ecuménico. Por todo ello, es importante que se profundice en algunas nociones clave, que

pueden contener de forma equilibrada los dos puntos de vista: la noción de «conciliaridad», en tanto que insiste en el carácter sinodal y en la dialéctica diversidad-unidad; la relación local-universal; la iglesia como signo, en su doble aspecto de recibido y de «servicio a»; las nociones de pluralismo y de herejía de la división; el pluralismo en el Nuevo Testamento... etc. Debería encontrarse la manera de que fuese complementaria la afirmación de la interdependencia y el arraigo a los caracteres propios.

Algunos han afirmado que el «movimiento ecuménico» podría considerarse como un «movimiento de la liberación de las iglesias» (de sus tradiciones en minúscula), su «cultura», sus hábitos...) Sí, podría enfocarse de esta forma, pero con la condición de que piensen que se liberarán liberando al hombre, ya que en él encontrarán las huellas de Cristo, podrán llegar a ser realmente «cristocéntricas».

De lo que hemos dicho se deduce que la otra parte del tema, «Cristo une», está relacionada con lo anterior: no existe una unidad, ni puede existir, «por encima y a pesar de todo» lo que pase en el mundo. Quizás sería necesario desarrollar una teología de las tensiones y del discernimiento de los signos de los tiempos a fin de hallar un método apto para llegar a la unidad.

El que lea las líneas anteriores podrá, sin duda, pensar que se trata de puntos de vista personales y que los conceptos allí vertidos, al menos en cuanto se apuntaban soluciones, no son aceptables por todas. Sin embargo, los problemas están allí; estos sí que no pueden ser descuidados y representan otros tantos desafíos para la Asamblea de Nairobi.

En gran parte, todo dependerá de cómo las iglesias hayan preparado los temas de la Asamblea; de su preocupación en llegar hasta el fondo de las cuestiones, para, a su vez, cuestionarse en sus respectivas tradiciones. Da la impresión de que muchas iglesias están en el Consejo de forma muy pasiva y que, en definitiva, no saben escuchar (es decir, ponerse en el lugar del otro para entenderlo: tanto si este otro es otra iglesia como las angustias del mundo en toda su profundidad).

Para medir lo que pueda esperarse en Nairobi, debe tenerse muy en cuenta el grado de intensidad en que ciertas «fuerzas» entrarán en juego. La ortodoxia parece que se está preparando concienzudamente; su papel puede y debe ser importante, dado

el peso específico de su bagaje teológico. El interrogante está en si las condiciones de un verdadero diálogo con otras posiciones o situaciones serán una realidad; en si estarán dispuestos no solo a dar testimonio, sino a recibir. Las llamadas «iglesias jóvenes» son la otra cara de la medalla; su problema quizás sea el mismo, pero exactamente al revés. Su voz se dejará oír; falta saber si el Occidente y el Oriente se dejarán cuestionar. En este sentido la presencia de jóvenes de todo el mundo puede ser un elemento dinamizador. En todo ello, la gran ausente será la Iglesia Católica romana. Estará presente en los invitados y en los expertos consejeros, pero nada podrá sustituir a su presencia con entero derecho. Máxime cuando los problemas planteados en Nairobi, son problemas que están debatiéndose en su interior desde hace años.

Una observación: esperemos que el estilo de la Asamblea sea ágil y que no quedemos cubiertos por una inundación de papel ciclostilado, como en otras ocasiones. Realmente en Upsala nos costó mucho trabajo seguir los trabajos a los no completamente iniciados.

Al inicio de este artículo tomamos nota de las críticas que hoy en día se hacen al movimiento ecuménico y al CEI. ¿Qué podemos decir ahora sobre ello? A mi modo de ver, los problemas que hoy preocupan han hallado un lugar abundante en la discusión ecuménica. Esta ha sido precisamente una de las principales tesis de este artículo. En cuanto a la institucionalización, pienso que se han dado excesos, pero que en el CEI se tiene un criterio bastante amplio y flexible. El problema principal quizás estaría en la forma cómo podría pasarse de la convergencia a la unión orgánica. Ahí es donde pienso que todavía falta recorrer un largo camino. Las iglesias se hallan muy instaladas y aunque se den crecientes confluencias, la situación permanece hasta cierto punto estable. Claro que desde Upsala se han realizado 16 uniones entre iglesias, pero subsisten aún muchas disensiones. No podemos hacer aquí una relación. Solamente hacer incapié en que un tema que hasta ahora parecía considerado como tabú, empieza a interesar: la autoridad en la iglesia, con todas las implicaciones que tiene sobre la noción de magisterio y, en último término sobre la infalibilidad papal. Uno de los temas que Fe y Constitución se propuso estudiar en el futuro (decisión en Accra, 1974) es precisamente el de la autoridad de enseñanza en la iglesia.

La comisión anglicano-católica está estudiando el tema en estos momentos.

El consejo Ecu­mé­ni­co, pues, se halla en este momento en una fase crucial de su historia. Upsala fue importante por su toma de conciencia de la realidad y por el impulso que dio a ciertos estudios ecuménicos que han dado su fruto. Ahora, Nairobi se encuentra en el momento de decidir las opciones. Aunque no todo el movimiento ecuménico se reduce al CEI, lo que acontezca en la Vª Asamblea influirá decisivamente en la credibilidad del conjunto de los esfuerzos para la unión de los cristianos. Sobre todo en cuanto que sepa guardar un equilibrio. Se ha dicho que en Nairobi deberá tenerse un diálogo entre Bangkok y Nueva Delhi (=entender la salvación como luz del mundo, liberación y comunión). Que deberá recordarse Amsterdam y Upsala (=darse cuenta, una vez más, del desorden del hombre y el plan de Dios, en vistas a la renovación de todas las cosas). Pero a mi modo de ver, lo importante será repensar el tema de Amsterdam a la luz del Bangkok (=el plan de Dios y la llamada a la salvación en medio y por medio de los esfuerzos de liberación de los hombres en un mundo en desorden).

ANTONIO MATABOSCH
Facultad de Teología de Barcelona.
Sede San Paciano.