

JESUCRISTO LIBERA Y UNE Vª ASAMBLEA DEL C.E.I. (Nairobi) UN ECUMENISMO PARA HOY

INTRODUCCION

Una Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (C.E.I.) es siempre un acontecimiento difícil de valorar. Solamente al cabo de unos años es posible darse cuenta de la importancia de unas decisiones o programas. En esto tengo una experiencia personal; asistí y escribí bastante sobre la Asamblea de Upsala, celebrada en 1968¹ y creo que logré percibir los aspectos más importantes, pero cuando al cabo de 6 años estudié profundamente el camino recorrido entre Upsala y Nairobi, me dí cuenta de que se había adelantado mucho más de lo que yo podía imaginar y por derroteros que en Upsala eran bastante impensables². Lo mismo sucede si se repasan otros trabajos sobre la

1. A. Matabosch, 'IV Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias', *Analecta Sacra Tarraconensia* 41 (1969) 155-65; 'La catolicitat de l'Església. Noves Perspectives', *Analecta Sacra Tarraconensia* 44 (1972) 369-81; 'La catolicidad de la Iglesia en los documentos de la Asamblea de Upsala', *Diálogo Ecuménico* 3 (1968) 477-88, y *Qüestions de vida cristiana* (1968) 115-25; presentación a la edición española de *Seis ensayos sobre la unidad* (Barcelona 1972) 7-43.

2. A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975)* (Madrid 1975); 'El compromiso de las iglesias por la liberación humana y la unidad de los cristianos. Problemas y desafíos ante la V Asamblea del Consejo Ecuménico en Nairobi', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 415-60.

misma Asamblea³. Por ello, lo que pueda exponer aquí debe considerarse siempre como algo provisional.

Mi intención es situar la Asamblea de Nairobi en el marco histórico anterior que la ha influenciado profundamente y examinarla desde dos ángulos distintos, pero, a mi modo de ver, complementarios: el plano teológico y el del compromiso social.

Como nota previa es necesario decir que Nairobi ha sido la Asamblea de los contrastes. En primer lugar, en cuanto a los 676 delegados de las iglesias, se notó mayor número de personas del Tercer Mundo, de mujeres y de jóvenes, con todo lo que ello supone de ideas nuevas y mayor dinamicidad; sin embargo, también las Iglesias ortodoxa y católica (aunque esta no sea miembro del Consejo) tuvieron mayor peso, juntamente con los llamados «evangélicos conservadores». En segundo lugar, puede hablarse de contraste del mismo ecumenismo. Durante los últimos años se han llegado a superar muchas de las causas que motivaron las separaciones (justificación por la fe... etc.), y se han hecho públicos acuerdos ecuménicos en cuestiones tan importantes como el bautismo y la eucaristía. Sin embargo, se insiste constantemente en que nos encontramos ante una grave crisis ecuménica, ante un callejón sin salida: se han logrado muy escasos frutos de unión orgánica y sacramental; se insiste en que las iglesias continúan encerradas en sí mismas y en que el ecumenismo se ha institucionalizado y burocratizado. Desde hace unos años interesa mucho menos. Existe también un tercer contraste en las mismas Igle-

3. Por ejemplo en A. Perchenet, *Upsal, chrétiens ensemble* (Paris 1968); K. Slack, *Uppsala Report. The Story of the WCC Fourth Assembly* (Londres 1968); Pasteur Eberhard et Père Beaupere, O.P., *Uppsala 1968. Une étape vers l'unité* (Paris 1968); Antoine Wenger, *Upsal. Le défi du siècle aux Eglises* (Paris 1968); L. Sandri, 'Rassegna e Bilancio conclusivo della IV Assemblea Generale del CEC', *Il Regno* 165-16 (1968) 317-32; A. Matabosch, 'Upsala 1968: Encrucijada ecuménica', *Destino* nn. 1610 (10 agosto 1968) 13-15 y 1611 (17 de agosto) 10-13; E. Lanne, 'La quatrième Assemblée du Conseil oecuménique à Upsal: 4-19 juillet 1968', *Irenikon* 41 (1968) 318-43; M. Villain, 'L'Assemblée d'Upsal', *Rhythmes du Monde* 16 (1968) 165-91; Julián García Hernando, 'La Asamblea de Upsala', *Diálogo ecuménico* 3 (1968) 337-66; Antonio María Javierre, S.D.B., 'Upsala 1968: el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología', *Revista española de teología* 28 (1968) 255-96; J. L. Witte, 'Fourth Assembly of the World Council of Churches', *Gregorianum* 50 (1969) 63-91 y 291-341; S. Schelz, *Weltkirche in Aktion. Ein Bericht über die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968* (Munich-Hamburgo 1968); R. Mehl, 'Réflexions sur l'Assemblée oecuménique d'Upsal (juillet 1968)', *Istina* (1969) 293-307.

sias miembros del Consejo; buscan la unidad, pero todas ellas sufren de una crisis de identidad profunda.

Por otro lado, el contraste se manifiesta en que la situación del mundo en que vivimos ha cambiado mucho durante los últimos años. Han aparecido problemas nuevos o han explotado otros latentes. 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 sus ganancias pero 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 sistemática violación de los derechos humanos; la creciente separación entre países ricos y pobres y el fracaso estrepitoso, a nivel global, de los esfuerzos para salir del subdesarrollo. Se puede decir que el sistema económico que ha dominado en la mayor parte del mundo durante las dos últimas centurias, está en proceso de bancarrota. La crisis del sistema monetario, la inflación galopante, la escasez 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 está montada la sociedad universal y que ha afectado especialmente a la parte no socialista del mundo. Se da una verdadera radicalización de los mismos cristianos entre derechas e izquierdas.

Finalmente, existe un contraste de tipo cultural que influye poderosamente en las diversas divisiones de las iglesias. Por ejemplo, las iglesias de Africa, y en concreto de Kenya, no pueden ser iguales a las de otros continentes. La simple transposición en Africa de los modelos occidentales de iglesias ha producido la reacción creciente de creación de confesiones autóctonas. En América Latina se está evolucionando hacia unas formas de iglesias adaptadas a su contexto concreto. No puede negarse que los valores africanos de «harambee» (participación, comunidad) y «uhuru» (libertad), influyeron poderosamente en la Asamblea de Nairobi.

Una característica, pues, de la Asamblea de Nairobi es la multitud creciente de contrastes que ponen todavía más difícil el camino hacia la unidad de todos los cristianos. ¿Cómo ha

respondido Nairobi a estos desafíos? Enfocaremos la respuesta desde dos puntos de vista, que corresponden a dos vertientes complementarias que siempre ha tenidos el CEI. Especialmente desde la I Conferencia de «Fe y Constitución», en 1925 en Estocolmo, se ha insistido siempre en la tarea de llegar a la *unidad* doctrinal. Por otro lado, «Vida y Acción», desde su primera Conferencia de 1927 en Lausana se ha preocupado del *servicio* (ambos aspectos subordinados a la *misión* evangelizadora de la Iglesia, como ya indicaba la reunión de Edinburgo en 1910). El hecho nuevo durante los últimos años es que ambas vertientes se hallan muy unidas. Las dos partes de este trabajo intentarán partir de uno y otro aspecto, relacionándolos. En la primera parte, empezaremos por las aportaciones de Nairobi sobre la unidad (concilio, conciliaridad), pero haciendo notar cómo se han colocado en un contexto de servicio. En la segunda parte, veremos los aspectos de servicio (compromisos concretos, programas), insistiendo en cómo influyen en el camino hacia la unidad total, incluso doctrinal. De esta forma nos daremos cuenta del camino recorrido desde Upsala hasta Nairobi ⁴.

I.—LA DIFÍCIL UNIDAD DE LAS IGLESIAS: ¿HACIA UN CONCILIO PAN-CRISTIANO?

A) UN CONCILIO AUTENTICAMENTE UNIVERSAL

Un año después de la Asamblea de Upsala, en el Comité Central del CEI en Canterbury (1969), Lukas Vischer, secretario de «Fe y Constitución», propuso un tema principal de estudio:

4. Unas primeras valoraciones de la Asamblea de Nairobi pueden hallarse en: A. Javierre, 'Nairobi 1975. Conciliaridad como programa', *Salesianum* 38 (1976) 243-84; J. García Hernando, 'La Asamblea de Nairobi: un paso adelante', *Diálogo Ecueménico* 11 (1976) 233-310; E. Lanne, 'Points chauds de la V Assemblée mondiale du Conseil Oecuménique des Églises à Nairobi (23 novembre - 10 décembre 1975)', *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 196-209; G. Galeota, 'La V Assemblea del Consiglio Mondiale delle Chiese', *La Civiltà Cattolica* 127 (1976, I) 162-76; G. Richard-Molard, 'L'assemblée oecuménique de Nairobi', *Études* (1976) 245-56; H. G. Koch, '«Christus befreit und eint». Die fünfte Volversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi', *Herder Korrespondenz* 30 (1976) 93-99; *The Ecumenical Review* 28 (1976, n. 1); 'Report from Nairobi', *One World* n. 13 (gener-febrer 1976); *International Review of Mission*, n. 257, 65 (1976).

«Hacia un concilio auténticamente universal»⁵. Los puntos más sobresalientes de este informe son tres:

- Necesidad de una finalidad hacia la cual llevar todos los esfuerzos por la unidad.
- Deber de las iglesias de llegar a un tal grado de comunión que puedan celebrar juntas un concilio, cuando lo permitan las condiciones. El Concilio sería la medida de los esfuerzos. Se trataría de un Concilio constitutivo o de la ruptura creacional.
- Condiciones para su celebración: 1) la mutua reconciliación; 2) la celebración común de la Eucaristía, es decir que a otros se les acepte a la comunión eucarística; 3) formar un todo universal, con nuevas estructuras que permitiesen una gran diversidad; 4) capacidad de romper las barreras que los hombres han creado entre ellos (es decir que la Iglesia sea signo de la unidad de la humanidad).

Las reacciones en el mismo Comité Central fueron muy diversas. Los ortodoxos fueron los principales opositores y con diversos argumentos: un Concilio es algo de *la Iglesia*, no de las Iglesias; se ha de hablar de Iglesia, no de Concilio; la Eucaristía es la coronación de la unidad ya existente; el Concilio de Jerusalén no es ningún ejemplo de este futuro concilio.

Pasado el Comité Central, continuó la discusión. Los numerosos opositores afirmaron substancialmente que un Concilio pre-supone ya la unidad. Muchos fueron, sin embargo, los partidarios: Conferencia Anglicana de Lambeth, Alianza Reformada Mundial, Federación Luterana Mundial, Viejos Católicos; incluso el Card. Suenens en el Congreso organizado por la revista «Concilium» expresó el deseo de que «un día un concilio ecuménico que reúna a los representantes de todos los cristianos conseguirá establecer y proclamar la unidad visible de todos los discípulos de Cristo»⁶. Todos estos creían que un concilio era una tarea clara y definida.

La discusión sobre este tema puso de manifiesto una serie de problemas de fondo, que enunciaremos:

5. COE, *Comité Central, Canterbury* (Ginebra 1969) 226-34.

6. 'Algunas tareas teológicas de la hora actual', Discurso de apertura del cardenal Suenens en el Congreso de «Concilium», *Concilium*, número extra (Madrid 1970) 191.

— ¿Qué es lo más importante, el tener la misma fe o el conseguir un «reconocimiento mutuo», un cierto *modus vivendi*?

— ¿Se trata simplemente de hacer «más visible» la unidad que existe ya y siempre ha existido entre los cristianos, o bien el «re-componer» la unidad realmente rota por nosotros?

— ¿Donde debe ponerse el acento, en el acontecimiento o en la institución, anclada en la Tradición?

— ¿Se puede concebir el CEI como una Iglesia-germinal, en la cual sólo bastaría desarrollar sus potencialidades conciliares? ¿El Consejo es conciliar o pre-conciliar?

— ¿Son ya las Asambleas del CEI algo que tenga que ver directamente con un concilio, o deben considerarse como simples ocasiones de diálogo?

— ¿Se trata de buscar una unidad orgánica o una simple unidad funcional, puntual?

— La conciliaridad ¿es meta o punto de arranque?

B) EL CONTRADICTORIO PROBLEMA DE LA BUSQUEDA DE LA UNIDAD EN EL CEI

Para poder entender y dilucidar las preguntas que nos hemos hecho, es necesario que nos demos cuenta de los límites del CEI en la búsqueda de la unidad.

1. *Neutralidad eclesiológica.*

La Asamblea constitutiva de Amsterdam (1948) se planteó seriamente los problemas de las exigencias para ser del Consejo (quién es Iglesia) y la naturaleza del CEI (qué es). El comité Central reunido en Toronto (1950) quiso dejar bien clara la neutralidad eclesiológica del Consejo:

1) El CEI no es y no debe llegar a ser nunca una Super-Iglesia (...)
3) El CEI no puede y no debe estar basado en una concepción particular de la Iglesia. No prejuzga el problema eclesiológico (...)
4) El ser miembros del CEI no implica que cada Iglesia considere su concepción de Iglesia como relativa (...)
5) El ser miembro del CEI no implica la aceptación de una doctrina específica sobre la naturaleza de la unidad de la Iglesia⁷.

El CEI solo exige a la iglesias miembros la aceptación de lo que se ha llamado la «base» o mínimo doctrinal. En Ams-

7. *Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Comitee of the W.C.C. Toronto (Canada), 1950* (Ginebra 1950) 85-6.

terdam, esta base fue anunciada así: «El CEI es una asociación fraternal de iglesias que aceptan a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador». Más tarde, en la Asamblea de Nueva Delhi (1961) se perfeccionó diciendo:

El CEI es una asociación fraternal de iglesias que confiesan a nuestro Señor Jesucristo según las Escrituras y se esfuerzan en responder juntas a su común vocación, para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Es importante destacar que en la reunión de Lausana nada se pudo decir sobre la naturaleza visible o invisible de la Iglesia, porque no hubo forma de ponerse de acuerdo. En Edinburgo tampoco hubo acuerdo sobre cuál de estas formas posibles de unión entre las iglesias sería la mejor: acción y cooperación común; inter-comunión; o unidad orgánica.

2. Lugar de diálogo.

El CEI, por tanto, es solamente un lugar de diálogo, intercambio de ideas y acción en común. Por principio, no puede imponer nada a las iglesias miembros y cualquiera puede disentir de las decisiones tomadas por votación. Esta es la grandeza y la debilidad del CEI. Debilidad, porque los pasos son muy lentos; grandeza, porque todo paso adelante presupone un cambio real en las iglesias.

3. Finalidad: la unión.

Sin embargo, es evidente que está en el ánimo de todos que la unidad es el objeto del Consejo, para la cual es imprescindible llegar a tener una eclesiología común y un plan específico para llegar a la unidad. Por tanto, la misma naturaleza del Consejo exige, a la vez, dos cosas contradictorias: libertad y unidad eclesiológica. Si el Consejo no sale de este callejón sin salida, no hay la menor duda de que la esterilización es segura.

C) APORTACIONES DE NAIROBI

La Asamblea de Nairobi hizo varias aportaciones directas al problema de la unidad. Una, referente al cambio en la Constitución del CEI. Otra, sobre la «comunidad conciliar».

1. Cambio en la Constitución del Consejo.

Como ya han hecho notar algunas personas a propósito de

la Asamblea de Nairobi, hasta esta reunión su Constitución no indicaba de una forma expresa que la finalidad del CEI fuera tender hacia la unidad completa, siendo de esta forma consecuente con sus planteamientos desde sus inicios (véase la discusión de Edimburgo), pero conservando su profunda ambigüedad. En Nairobi se dio un paso muy importante para aclarar sus funciones y finalidades. Comparemos las dos redacciones:

*Constitución aprobada en
Upsala*

III.—Funciones

1. Proseguir la obra de los movimientos universales Fe y Constitución, Cristianismo Práctico y Consejo Internacional de Misiones;

2. Facilitar la acción común de las iglesias;

3. Desarrollar el estudio en común;

4. Favorecer el progreso de la conciencia ecuménica y misionera entre los fieles de todas las iglesias;

5. Ayudar a las iglesias en su tarea mundial de misión y evangelización;

6. Establecer y sostener relaciones con los consejos nacionales y regionales, las alianzas confesionales mundiales y otras organizaciones ecuménicas;

7. Convocar sobre temas particulares cuando las circunstancias lo reclamen, conferencias mundiales que estarán autorizadas a publicar sus propias conclusiones.

Constitución aprobada en Nairobi

III.—Funciones y metas

1. Urgir a las iglesias a tender hacia la meta de la unidad visible en una sola fe y en una sola comunidad eucarística, expresada en el culto y en nuestra vida común en Cristo y progresar hacia esta unidad a fin de que el mundo crea.

2. Facilitar el testimonio común de las iglesias en cada lugar y en todo lugar.

3. Ayudar a las iglesias en el cumplimiento de su tarea mundial de misión y evangelización;

4. Ser el intérprete de la preocupación común de las iglesias respecto al servicio del hombre, la abolición de las barreras entre los seres humanos y la formación de una sola familia humana en la justicia y la paz.

5. Favorecer la renovación de las iglesias en la unidad, el culto, la misión y el servicio.

6. Establecer y mantener relaciones con los Consejos nacionales y las Conferencias regionales de iglesias, la Alianzas confesionales mundiales y otras Organizaciones ecuménicas.

7. Continuar la obra llevada a cabo en el plano mundial por Fe y Constitución, y en Cristianismo práctico, así como por el Consejo internacional de misiones y el Consejo mundial de la educación cristiana⁸.

8. *Brisser les barrières. Nairobi 1975. Rapport officiel* (Ginebra-Paris 1976) 445-46.

La novedad que se introdujo, pues, fue que desde ahora la *meta* explícita del Consejo será:

- unidad visible
- confesión de la misma fe
- comunidad eucarística
- en vistas a un testimonio evangelizador.

Las discusiones en Asamblea plenaria no fueron muy fuertes, como podría aparecer a primera vista. El Ejército de Salvación se opuso a la mención de la Eucaristía, a lo cual respondió el Secretario General del CEI, Dr. Potter, aclarando que la Constitución afecta al Consejo, no a sus iglesias miembros, que pueden disentir; el Consejo continúa, como siempre, sin poder imponer nada a nadie. La segunda objeción fue sobre la unidad «visible», que levanta siempre problemas en muchos sectores protestantes. Sin embargo, fue aprobada la nueva Constitución.

Su importancia reside en que se va aclarando lo que quiere el Consejo, empezando a salir del callejón sin salida de la neutralidad eclesiológica. Se empieza a concebir la unidad futura de forma concreta. Por otro lado, es importante subrayar que no se canonizan las diversas iglesias.

Respecto a las *funciones* del Consejo, conviene destacar que a partir de ahora podrá:

- propulsar
- presidir
- urgir

a fin de que las iglesias se comprometan ecuménicamente. Es decir, que su actividad podrá ser mucho más activa, aunque no pueda imponer nada.

Dejando sentadas las enormes ventajas de la nueva Constitución, quisiera apuntar que es posible que pueda acentuarse un peligro que el CEI lleva siempre consigo: que se desarrolle una teología «propia» del Consejo diversa de las iglesias y que se produzca un distanciamiento mayor entre iglesias y CEI. En Nairobi se insistió repetidas veces en la necesidad de obviar este pelibro por medio de una mayor intercomunicación entre Consejo y Comunidades locales.

2. «Comunidad conciliar» como meta común de la unidad.

En un importante apartado de la Sección II de Nairobi («Las

exigencias de la unidad»; «La unidad exige una meta común, aceptada por todos») se afirma que la meta común es la unidad visible y que ésta puede definirse como «comunidad conciliar», la cual, cuando convenga, puede ser expresada en concilios.

Esta nueva fórmula ecuménica tiene su historia en el camino hacia la unidad y su definición.

a) *Nueva Delhi (1961)*.

En esta III Asamblea por primera vez se hizo un intento serio de salir de la neutralidad eclesiológica. El texto dice así:

Creemos que la unidad, que es a la vez don de Dios y su voluntad para con su Iglesia, se hace visible cuando: 1) en un mismo lugar, todos aquellos que son bautizados en Jesucristo y le confiesan como Señor y Salvador, son conducidos por el Espíritu Santo a formar una comunidad plenamente comprometida, confiesan la misma fe apostólica, predicán el mismo Evangelio, parten el mismo pan, uniéndose en una oración común y viviendo una misma vida comunitaria que se irradia en el testimonio y el servicio de todos; cuando, además, 2) se encuentran en comunión con el conjunto de la comunidad cristiana en todas partes y de todos los tiempos, de suerte que el ministerio y la cualidad de miembro sea reconocida por todos, 3) que todos puedan, según lo exijan las circunstancias, actuar y hablar de común acuerdo en vistas a tareas a las cuales Dios llama a su pueblo. Es por una tal unidad por la que creemos tener que orar y trabajar⁹.

El gran mérito de esta descripción de la unidad es el de iniciar un camino de clarificación. El acento se pone especialmente en la unidad de la comunidad local. Aunque el texto alude a la necesidad de comunión de esta comunidad local con la comunidad cristiana de todos los lugares y tiempos, sin embargo no tiene suficientemente en cuenta el símbolo de Nicea que habla de la «Iglesia una, santa, católica y apostólica»; no asume tampoco toda la riqueza de la Iglesia en tanto que «Cuerpo de Cristo». Por ello, en los años posteriores a Nueva Delhi los esfuerzos se dirigen en dos direcciones:

- relación entre comunidad local y universal;
- relación entre comunidad local y Cuerpo de Cristo sacramental, en la Eucaristía.

9. *Nouvelle-Delhi. Conseil Oecuménique des Eglises. Rapport de la troisième Assemblée* (Neuchâtel 1962) 113-14. La numeración es nuestra.

b) *Upsala (1968)*.

La Sección I de esta cuarta Asamblea general, «Espíritu Santo y catolicidad de la Iglesia», contiene dos lementos de un gran valor ecuménico.

— *La catolicidad*. En el número 6 de esta Sección se dice que Dios quiere la unidad y que «esta unidad no es solamente externa; tiene una dimensión más profunda, una dimensión interna, la cual se expresa también por el término de 'catolicidad'»¹⁰.

Las Iglesias deben tender a una «unidad católica». Por tanto, no debe aplicarse a una sola iglesia, ni tiene un sentido geográfico (de universal), al menos como primer significado. Se trata de una catolicidad no cuantitativa, sino cualitativa y así dice la Sección II: «La catolicidad es la cualidad por la cual la Iglesia expresa la plenitud, la integridad y la totalidad de la vida en Cristo»¹¹. Es, a la vez, un don de Dios, es decir la plenitud que Cristo recibe de Dios y comunica a su Iglesia, y una búsqueda, ya que los hombres no somos nunca fieles a su voluntad. La falta de catolicidad se demuestra y manifiesta en la división entre las Iglesias, en las discriminaciones raciales, la injusticias... etc.

«Catolicidad», por tanto, se podría definir como la totalidad de vida que la Iglesia recibe de Dios, por Cristo en el Espíritu, destinada a todos los hombres de cualquier tiempo, raza o condición. Es a la vez un don de Dios y una búsqueda constante. Es la unidad considerada en su aspecto dinámico de destinación a toda la humanidad. Ecuménicamente hablando, tiene la ventaja de ayudar a compaginar aspectos esenciales de la Iglesia y que siempre ha costado conservar. Por ejemplo, unidad y diversidad. La unidad y unicidad de la Iglesia es un elemento interno de la catolicidad; pero al afirmar su destinación dinámica a todos los hombres e insistir en su aspecto

10. *Upsala 1968. Informes, declaraciones y alocuciones* (Salamanca 1969) p. 37.

11. Id. Un estudio más amplio sobre la «Catolicidad» de la Iglesia con una referencia amplia y explícita a Upsala puede encontrarse en A. Matabosch, en los artículos citados en la nota 1. Otros estudios sobre el mismo concepto: A. Göpfert, *Die Katholizität. Eine dogmengeschichtliche Studie* (Würzburg 1876); A. Söder, *Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Würzburg 1881); H. Porreau, art. 'Catholicité', *DTC* II, 1999-2012; K. Adam, *Le vrai visage du catholicisme* (Paris 1934); H. de Lubac, *Catholicisme* (Paris 1938); Y. Congar, art. 'Catholicité',

de búsqueda, nos ilumina a fin de huir de la uniformidad. La diversidad puede provenir de la variedad de culturas y razas, de la variedad de dones carismáticos y de la misma variedad de formas eclesiales en el mismo Nuevo Testamento ¹².

También se potencia el binomio continuidad y renovación. La unidad en el tiempo es la continuidad y esta se puede definir, respecto de la Iglesia, como Apostolicidad, en tanto que esta se entiende como identidad de misión entre la Iglesia presente y la de los apóstoles. Pero la Apostolicidad, la fidelidad a la tradición apostólica, se ha de compensar con una constante renovación, a fin de distinguir «Tradición» de «tradiciones» y no caer en un anquilosamiento total. La noción dinámica de catolicidad debe ayudar a esta renovación. El tercer aspecto, es el de ayudar a revalorizar tanto la iglesia universal como la iglesia local; en ambas se expresa la catolicidad entendida como una cualidad.

El problema, no resuelto, de la catolicidad y sobre el cual no coinciden las iglesias, es el contenido que debe darse a la Catolicidad. Cada tradición eclesial irá más o menos lejos, pero el camino queda abierto para mayores profundizaciones.

— *Concilio y Conciliaridad*. Por primera vez en una Asamblea General, el CEI se atrevió a considerar la conciliaridad de la Iglesia y la posibilidad de un Concilio. En aquellos momentos, el texto pasó algo desapercibido, pero desde una perspectiva actual es importante:

El movimiento ecuménico contribuye a ampliar esta experiencia de universalidad. Los Consejos regionales y el Consejo Ecuménico, suscitados por este movimiento ecuménico, pueden considerarse como una etapa trasitoria hacia la posible realización de una forma verdaderamente universal, ecuménica y conciliar de vida y testimonio comunitario. Los miembros del Consejo

Catholicisme t. II (Paris 1949) col. 722-25, versión castellana en *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) pp. 140-45; A. Garciadiego, *Katholikè Ekklesia* (México 1953); H. Asmussen - W. Stählin, *Die Katholizität der Kirche* (Stuttgart 1975); M. Lockmann, *Credo Ecclesiam catholicam* (Graz 1960); Th. Sartory, *Mut zur Katholizität* (Salzburg 1962); W. Beinerh, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evgl-luth. und röm.-kath. Theologie der Gegenwart*, I-II (Essen 1964); H. Berkhof, *Katholizität der Kirche* (Zürich 1964); H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969) 355-72.

12. Diversas posiciones sobre este tema en A. Stock, *Einheit des Neuen Testaments* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1969); H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1968) 30-31; *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen 1970). Interesantes afirmaciones en E. Lanne, 'Pluralisme et Unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale', *Istina* 14 (1969) 171-90.

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 del futuro ¹³.

Ya hemos dicho antes que la intervención de L. Vischer en el Comité Central del año siguiente levantó una fuerte polémica y llevó a la organización del coloquio de Salamanca.

c) *Salamanca: comunidad conciliar (1973).*

La importancia de la consulta de Salamanca reside en que por medio del tema «Conceptos de unidad y modelos de unión» se intentó clarificar la relación entre «conciliaridad» y «unión orgánica», forma ésta bastante clásica en muchos ambientes para indicar la finalidad del movimiento ecuménico. El texto fundamental es el siguiente:

Visión de una Iglesia unida como una comunidad conciliar. La Iglesia una ha de concebirse como una comunidad conciliar de iglesias locales verdaderamente unidas entre sí. Dentro de esta comunidad conciliar cada iglesia local posee, en comunión con las demás, la plenitud de la catolicidad, da testimonio de la misma fe apostólica y, en consecuencia, reconoce que las demás pertenecen a la misma Iglesia de Cristo y están guiadas por el mismo Espíritu. Como indicó la Asamblea de Nueva Delhi, están unidas entre sí porque han recibido el mismo bautismo y participan en la misma eucaristía; también reconocen a los fieles y ministerios de las demás. Son una sola cosa en su común compromiso de confesar el evangelio de Cristo mediante la proclamación y el servicio al mundo. Con este fin cada una de las iglesias se esfuerza por mantener unas relaciones constantes y de mutua apoyo con las iglesias hermanas, expresadas en reuniones conciliares siempre que así lo exija el cumplimiento de su común vocación ¹⁴.

Desde hace años que el CEI estaba interesado por el tema de los concilios. Ya en Nueva Delhi se 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 en una investigación histórico-teológico. La reunión de la Comisión en Bristol, en 1967, estudió y aprobó los estudios reunidos en el volumen *Los concilios y el movimiento ecuménico* ¹⁵. Desde Bristol Fe y Constitución

13. *Upsala 1968...* (cit. en nota 10) p. 45.

14. *What kind of unity?*, Faith and Order paper 69 (Ginebra 1974) 121.

15. Ginebra 1968.

inició el estudio del Concilio de Calcedonia y especialmente el problema de su recepción por las Iglesias¹⁶, en cuyo resultado final se indicaba que el movimiento ecuménico podría considerarse precisamente como un proceso de re-recepción.

Un aspecto muy importante de toda esta gama de estudios es que progresivamente se fue pasando de la idea de «concilio» a la de «conciliaridad». No se trata, por tanto, simplemente de preparar un concilio constituyente, sino de darse cuenta de la necesaria naturaleza conciliar de la Iglesia, la cual, evidentemente, se expresará de vez en cuando en un concilio. La reunión de Fe y Constitución de Lovaina (1971) redactó el primer documento, bastante amplio, sobre la conciliaridad. Una característica importante es que se dice que el mismo CEI tiene ya una incipiente conciliaridad¹⁷. La reunión de Salamanca, en cambio, se detuvo en la consideración de la comunidad conciliar como meta de la iglesia unida. Su formulación se puede considerar como muy completa y prometedora. Elementos importantes:

- comunidad conciliar de iglesias locales unidas
- plenitud de catolicidad
- la misma fe apostólica:
 - . bautismo
 - . eucaristía
 - . reconocimiento ministerios
 - . compromiso
 - . expresión en reuniones conciliares

La reunión de Fe y Constitución en Accra (1974) no hizo aportaciones de mayor importancia sobre el tema¹⁸.

d) *Nairobi: La conciliaridad como tema esencial.*

Después de todos los tanteos anteriores, la Asamblea de Nairobi redactó un documento que ha sido generalmente considerado como muy remarcable. Dos oradores introdujeron el tema en sesión plenaria y de forma muy brillante.

— El profesor Deschner indicó los peligros que puede entrañar la idea de comunidad conciliar. Podría hacer olvidar el compromiso liberador de la Iglesia, como si sólo tuviera

16. Publicado en *The Ecumenical Review* 22 (1970).

17. Ver la documentación en *Faith and Order. Louvain 1971, Faith and Order papers* 59 (Ginebra 1971) 225-29.

18. Documentos en *Istina* 20 (1975).

que pensar en su unidad interna; podría hacer descuidar la unidad local; peligro de acentuar lo pasado, en detrimento de lo futuro o prospectivo; y, finalmente, un acento excesivo en la autoridad. Salvando estos obstáculos el concepto sería muy válido. Se detuvo, después, en señalar los elementos de conciliaridad que encontramos en el Concilio de Jerusalén (Hechos 15), como son: armonizar unidad con libertad; actitud no polémica, sino abierta; aceptación en mesa eucarística; método dialogal que lleva a una decisión comunitaria.

— Por su parte, Argenti (ortodoxo), aceptó la fórmula de «comunidad conciliar» e insistió en que la Trinidad es el paradigma de la unidad diversificada.

— *Documento de la Sección II.*

El título de este apartado de la Sección II es «La unidad exige una meta común, aceptada por todos» y se considera que puede ser la «comunidad conciliar». Como definición, se transcribe la de Salamanca y se la describe con un fórmula redactada por P. Argenti, en la que se afirma que la conciliaridad refleja la vida trinitaria. Enumeremos brevemente las ventajas de una tal noción:

- no designa una unidad diversa de la completa y orgánica, sino que desarrolla la noción de Nueva Delhi, es decir explicita la vida de la iglesia una en todos los niveles;
- expresa bien la unidad de iglesias separadas por la distancia, la cultura y el tiempo;
- designa una cierta calidad de vida:
 - . identidad - diversidad
 - . universal - local
 - . continuidad - cambio
- implica dos aspectos:
 - . comunidad eucarística, que es fuente y signo de comunidad;
 - . ministerios de comunidad y comunión. En este sentido se podrán plantear estos ministerios a nivel local (episcopado) y a nivel universal (cuestión del papado).

Las ventajas que representa una tal noción son bien visibles

y seguramente darán unos frutos de diálogo y convergencia muy considerables ¹⁹.

Conclusión

En las tres últimas Asambleas ha habido una evolución notable sobre la noción de unidad. De la neutralidad eclesiológica que dominó durante las dos primeras asambleas se pasó en Nueva Delhi a subrayar la unidad local. En Upsala se añade el concepto de catolicidad, entendida como plenitud destinada a todos, y, finalmente, en Nairobi se llega a definirla como comunidad conciliar, en la que se expresa la dinamicidad de la vida eclesial, y abre caminos para ulteriores profundizaciones hasta llegar a la unidad total y orgánica.

D) LA BUSQUEDA DE LA UNIDAD EN EL CONTEXTO.

LA CONTEXTUALIDAD

Anunciábamos en la introducción de este trabajo que en esta primera parte intentaríamos ver los aspectos teológicos de la unidad en su relación con el servicio. Es decir, que los aspectos más intraeclesiales siempre han sido vistos teniendo en cuenta el ambiente, el contexto, de nuestro mundo. Esta es precisamente una de las características de Nairobi: ningún tema ha sido tratado independientemente del contexto eclesial y social en medio del cual se piensa y se vive.

Por ejemplo, en la Sección I («Confesar a Cristo hoy») se trata de confesar a un mismo Cristo en el seno de las distintas culturas. Incluso se llega a decir que cada cultura condiciona, al menos hasta cierto punto, la interpretación de las Escrituras. El apartado segundo de la Sección II se titula «la unidad exige una comprensión más completa del contexto» y tiene los siguientes elocuentes apartados:

- las personas «disminuidas» y la totalidad de la familia humana.
- La comunidad de hombres y mujeres y la totalidad del Cuerpo de Cristo.
- Organización y comunidad de personas en la unidad de la Iglesia.
- Lucha política y unidad de la Iglesia.
- Búsqueda de una identidad cultural y unicidad de la Iglesia universal.

19. Un estudio más amplio sobre el tema de la comunidad conciliar en Nairobi puede hallarse en el artículo de A. Javierre citado en la nota 4.

El apartado tercero de la Sección III habla de la diversidad de culturas en las que está inmerso el cristianismo, sin que deba identificarse con ninguna de ellas, pero sí encarnarse. La Sección IV, sobre la educación liberadora, dice que la educación general y también la cristiana deben tener en cuenta, también de forma crítica, la sociedad en la que viven los hombres.

Del conjunto de trabajos del Consejo de los últimos años, quedan reflejados en gran parte en Nairobi, podemos deducir unas afirmaciones que luego probaremos y ampliaremos:

1. No existe una unidad por encima, independientemente y a pesar de todo lo que pase por el mundo. En este aspecto, existe una cierta contradicción entre una amplia línea del CEI expresada en muchos documentos y programas, y la frase siguiente de la Sección V, n.º 7: «la comunidad cristiana trasciende las diferencias de clase, de teología y de tradición cristiana».

2. Lo que pasa fuera de la Iglesia influye en la Iglesia.

3. Según sea su actitud «hacia fuera», será posible su unidad «interna».

Vamos a ver estos aspectos a partir de cuatro documentos o programas del CEI.

1. *De la antropología teológica a la teología antropológica*

Existen dos estudios realizados entre Upsala y Nairobi que plantean, ambos, el deseo y la realidad de un cambio, no ya en cuanto a la profundización de la temática de las relaciones entre Iglesia y Mundo, sino de la metodología teológica. Los resultados del estudio sobre el «humanum» llevaron 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 otro 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 la fe.

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? Poco a poco esta cuestión se fue convirtiendo en la de ¿qué es el hombre?, ya que en definitiva tanto iglesia, como salvación y redención están en función del hombre y las diversas eclesiologías 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 esta simple cuestión de '¿qué es el hombre?'».

Las preguntas son tan interesantes como poco concretas. Así lo reconoció el encargado de hacer el estudio, David Jenkins, en su primer informe al Comité Central de Canterbury (1969). Sin embargo, indicó ya la finalidad y el método a seguir. Hombres e iglesias se encuentran como desconcertados, sin hallar su camino, pero creemos que Dios nos lo indica; por ello, el estudio debería responder a la pregunta: «¿Cómo podemos, nosotros miembros de las iglesias, descubrir y redescubrir nuestra tarea de cristianos entre los hombres, esta tarea que consiste en cooperar con Dios a fin de ayudar a todos los hombres a permanecer en el camino que lleva a una vida verdaderamente auténtica?». Intentará, añade, estar muy en contacto con la realidad y llevar a cabo tres funciones: *catalizar*, es decir, poner cuestiones y *sintetizar*, los problemas de otros estudios sobre el hombre realizados por el CEI; *organizar* estudios particulares interdisciplinarios, por ejemplo sobre medicina, bioquímica, genética, posibilidades de previsión sobre el hombre y, finalmente, sobre motivación y desarrollo humanos. Jenkins intentaba tener el mayor número posible de datos sobre los que reflexionar.

Durante el primer año como coordinador, publicó una serie de reflexiones, sobre diversos puntos, que emergieron de sus análisis. Comentó el hecho de que en nuestras decisiones sobre

hechos concretos hacemos asunciones implícitas sobre qué es «lo humano»: el pragmatismo del «método científico» está condicionado por pre-decisiones anteriores²⁰. A los pocos meses insistió sobre el mismo problema, pero de forma más general: examinado los programas del CEI le sobrevino una sensación de pesimismo, ya que es una ilusión pensar que existe un sistema científico o tecnológico de pensar y de resolver los problemas que sea absolutamente objetivo y, por tanto, potencialmente universal; el sistema de cultura influye y con frecuencia distorsiona los hechos: es el problema de las ideologías²¹. Algo más tarde afirmó que el modelo de Calcedonia sobre Cristo nos podría ayudar a entender la autonomía del mundo secular, conjuntamente con su apertura al hombre y a Dios²². Al final del primer año de estudio, Jenkins afirmó que debía pasarse a una segunda fase de la investigación en la que no se concentrara tanto en participar en multitud de estudios concretos sobre el hombre (biología, tecnología...), ya que éstos sólo nos dan una «parte» del problema; en el futuro debería ir a los problemas de fondo que hay detrás de todos estos análisis²³.

Durante dos años el estudio sobre el hombre pasó por una fase de profundización. Jenkins casi no escribió sobre él. El Comité Central de 1971 le pidió que las etapas empírica, inductiva y teológica se relacionasen de forma más dialéctica. A mi modo de ver, hasta 1972 el estudio pasó por diferentes etapas sin llegar a encontrar el punto central que colocara el conjunto en una determinada perspectiva. En agosto de 1972, ante el Comité Central reunido en Utrech, 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 de 1973, Jenkins expuso

20. 'Decisions and Beliefs', *Study Encounter* 6 (1970) 3-14.

21. 'The Case for Pessimism - Some Interim Thoughts concerning the Humanum', *Study Encounter* 6 (1970) 108-16.

22. 'The Bearing of Calcedon upon the Modern Discussions about the «Humanum» and the secular', *The Ecumenical Review* 22 (1970) 424-33.

23. 'Questions for Study within the Concern for the Study of Man (The Humanum)', *Study Encounter* 6 (1970) 160-72.

ampliamente las razones que le llevaron a esta afirmación²⁴. Así dice: «La preocupación sobre el hombre y sobre el estudio son síntomas de una conciencia creciente en los círculos del CEI de una insatisfactoria y problemática naturaleza la respuesta del CEI al mundo en el cual debe vivir y ser verdad según sus propósitos. De hecho la identidad y actividad del CEI son puestos en cuestión» (p. 14). 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 esas agendas son tanto más estériles cuando que el mundo no es escuchado en la actualidad, sino que sólo se ha reaccionado frente a él. Cuanto más cambia el mundo y las instituciones se hacen menos adecuadas, mayores se hacen los temblores... Escuchar no es sólo deseable sino esencial para sobrevivir. En este punto el arrepentimiento y la renovación se convierten en una real posibilidad» (p. 17). «Lo que requiere la situación humana no son nuevas respuestas, sino nuevos métodos y nuevas instituciones para afrontar las cuestiones para vivir, ser y convertir en humano... No es posible crecer teniendo la propia comprensión de lo que es ser humano, ni desarrollar una serie de criterios para un saludable y salvador crecimiento en ser humanos, sin que uno esté al mismo tiempo comprometido en una *praxis* de ser y convertirse en humano, que está realísticamente conectado con aprender el arrepentimiento, el cambio de dirección y el crecimiento» (pp. 20-21). 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?».

Esta es, a grandes rasgos, la historia de un estudio que pasó de esencialmente temático a ser primariamente metodológico. Querriamos subrayar la enorme importancia de los resultados de este estudio, al menos si son aceptados por las

24. 'Man's Inhumanity to Man: The Direction and Purpose of the Humanum Studies', *The Ecumenical Review* 25 (1973) 5-28.

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 esto fuese cierto, nos hallaríamos en una tercera fase del movimiento ecuménico: la *fase antropológica*; y sería cierto 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 cristianos ²⁵.

2. La unidad de la Iglesia, en el contexto de la unidad de la humanidad.

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.

La primera idea de relacionar la unidad de la iglesia con la unidad de la humanidad surgió en la reunión de la Comisión Fe y Constitución en Bristol (1967) al preguntarse: «¿Cuál es la función de la iglesia en relación con el propósito unificador de Dios sobre el mundo? ¿Cuál... es la relación entre la búsqueda de la unidad por parte de las iglesias entre ellas, con respecto a la esperanza por la unidad de la humanidad?». En 1968, en la I Sección de la Asamblea de Upsala se formuló así: «La Iglesia es atrevida al asegurar que es el signo de la unidad futura de la humanidad». Por ello debemos decir que lo que preocupa en esta primera fase del estudio es 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 un modo de enfocar las relaciones de la Iglesia con el mundo y, en cierta forma, una

25. El conjunto de documentos sobre este estudio se han publicado en un libro titulado *The Humanum Studies 1969-1975* (Ginebra 1976). Otros escritos complementarios: D. Jenkins, *What is Man?* (Londres 1970); 'Concerning Theological Reflection', *Study Encounter* 7 (1971) 3, SE/II; K. Raiser, 'Prozess für den Menschen: Das Humanum-Studienprojekt des Ökumenischen Rates', *Evangelische Kommentare* 6 (1973) 325-8.

manera de colocar el trabajo de Fe y Constitución más explícitamente en el centro del CEI, que poco a poco se había ido desplazando hacia los problemas de Iglesia y Sociedad.

El documento preparatorio de este estudio va en esta dirección al proponer una serie de cuestiones bíblicas, históricas, sistemáticas y eclesiológicas, y sacar unas conclusiones a fin de que las iglesias pudieran ser verdaderos agentes de comunión. Numerosos grupos en todo el mundo estudiaron el tema²⁶. Pocos meses antes de la reunión de la Comisión en Lovaina, un pequeño grupo de expertos estudió de nuevo el proyecto e hizo una serie de sugerencias que cambiaron radicalmente la forma de tratar el tema, tal como se vio luego prácticamente en Lovaina²⁷.

Como muy bien dice E. Lange, en un agudo y documentado estudio²⁸, Lovaina 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 insiste, por tanto, en que, más que unido, el mundo es interdependiente, pero lleno de conflictos, de situaciones angustiosas. Estas situaciones (en las que, como veremos más adelante, el Consejo Ecuménico se ha comprometido 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

26. Respectivamente en *Study Encounter* 5 (1969) 163-78, y *Study Encounter* 7 (1971), SE/6; 8 (1972), SE/19.

27. Si se quiere tener una más amplia y documentada información sobre las líneas de fondo de este estudio, en sus seis primeros años de duración, deben leerse dos documentos repartidos en la reunión de Fe y Constitución de 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 a Study Process', FO/74: 24.

28. *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?* (Berlin-Stuttgart 1972).

fidelidad convergente a Jesucristo (situándolo 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 puntos de vista nuevos 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 contextual e incluso 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. Se presentó un primer esbozo en la reunión del Comité de trabajo de Utrecht (1972), revisado en Zagorsk (1973) y presentado en la reunión general 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 justificar su ulterior uso como uno de los métodos en Fe y Constitución?». Su respuesta es 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 diversidad.

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 lo «humanum». Allí, de «¿Qué es el hombre?», se pasó a «¿Cómo deberíamos hacer teología?», de forma que responde a las angustias y problemas de la humanidad. Quizá sería interesante insistir también en la similitud de este planteamiento

to 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 ver desde otro punto de vista y solucionar el problema de las relaciones Iglesia-mundo ²⁹.

3. Reflexiones sobre los métodos de estudio seguidos por Fe y Constitución.

Como complemento para poder entender los dos apartados anteriores, es necesario que nos detengamos en un interesante estudio de Fe y Constitución, publicado, en enero de 1974: el FO/74: 3, que lleva el mismo título que el de este apartado. En este documento se sacan de forma refleja las consecuencias de los nuevos rumbos en los estudios de Fe y Constitución. Sólo así se podrá entender el por qué de la insistencia en Nairobi de situar cada cuestión en su contexto ³⁰.

El estudio empieza diciendo que el diálogo ecuménico no puede prescindir de un «marco metodológico común», a fin de evitar constantes malentendidos, y que estos principios pueden cambiar porque las conclusiones de los trabajos teológicos comunes modifican las posiciones y los procedimientos tradicionales de las iglesias. Con anterioridad ya se hicieron cambios en la metodología ecuménica; durante los primeros decenios del movimiento ecuménico se usó el método de la «eclesiología comparada»; a partir de Lund se empleó el «método cristológico» (usado preferentemente entre 1952 y 1963); desde Montréal hasta Lovaina se fue perfilando un nuevo método.

29. Sobre el mismo tema ver *Unità della Chiesa e unità del genere umano* (Bologna 1972); 'The Unity of the Church and the Handicapped in Society', *Study Encounter* 7 (1971) SE/17; A. J. van der Bent, 'Unité de l'Église et unité de l'humanité', *IDOC International*, 28 (1970) 68-81; J. Míguez-Bonino, 'Christian Varios (editor J. Scharbert), *Zum Thema: eine Kirche-eine Menschheit* (Stuttgart Unity in search of Locality', *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1969) 185-99; 1971); P. Ricca, 'Unità della chiesa-unità dell'umanità', *Protestantesimo* 21 (1971) 53-74; A. Dumas, 'Unité de l'humanité et unité de l'Église', *Revue Théologique de Louvain* 24 (1974) 3-25; H. Bruston, 'Revelação cristã e unidade', *Igreja e Missão* (número especial sobre *Igreja e unidade dos homens*) nn. 65-67, 26 [1974] 90-100; art. de W. Pannenberg y J. Moltmann en *Um Einheit und Heil der Menschheit* (Frankfurt am Main 1973).

30. Fe y Constitución ha publicado el documento en las lenguas oficiales

Este cambio proviene, continúa diciendo, de la constatación de varios aspectos. «Todas las iglesias y tradiciones cristianas se encuentran hoy interpeladas por cuestiones a las cuales no sabrían responder de forma apropiada en base a las antiguas posiciones confesionales». En segundo lugar, nos encontramos con el problema de la Iglesia en el mundo. En los primeros trabajos de Fe y Constitución las relaciones de la Iglesia con el mundo no jugaba un gran papel. Se intentaba simplemente estudiar las cuestiones estrictamente doctrinales que dividían a las Iglesias. El examen de los temas eclesiológicos casi no estaban conscientemente influenciados por los cambios fundamentales de orden social, político o cultural. Pero al correr de los años, todas las iglesias se han visto obligadas a repensar la Conferencia de Ginebra (1966). Por otro lado, durante los últimos tiempos se han puesto en crisis los sistemas teológicos universales, a causa de la crítica histórica y la hermenéutica. Aparecen nuevas formas de hacer teología que se caracterizan por una valoración nueva de la experiencia humana y de la significación teológica del contexto cultural y social. Así nos encontramos con las nuevas teologías de la liberación, teología negra, teología africana... etc. «Tienen en común que todas ellas consideran el contexto, la situación experimental en la cual son formuladas las declaraciones teológicas, como indispensables para la misma reflexión teológica... Lo que es nuevo no es tanto que la teología esté influenciada por el contexto social y la experiencia cultural, sino más bien que admite conscientemente que esta influencia afecta fundamentalmente su propia tarea... Esto plantea el problema de los criterios según los cuales será juzgada la validez de una afirmación teológica general o particular».

Todo esto tiene grandes repercusiones en la reflexión centrada sobre la unidad ya que en el pasado toda reflexión sobre la unidad partía de la Iglesia en tanto que entidad determinada, pero hoy la unidad debe comprenderse en relación con la unidad de la humanidad. Toda teología está en medio de dos polos: tradición y situación. Lo que se trata de saber es la importancia relativa de ambas. «La teología puede tomar como fuente primera la tradición y buscar de interpretarla de nuevo o adaptarla; puede, por el contrario, partir de la situación pre-

del CEI. Un amplio extracto en castellano puede hallarse en mi libro *Liberación humana y unión de las Iglesias*, 196-200.

sente la cual intentará comprender haciendo una referencia a la tradición. El escoger entre estas dos posibilidades se concretará por la adopción de criterios metodológicos diferentes. El acento se pondrá en la continuidad o en las relaciones con el presente, sobre la coherencia o sobre la pluralidad, sobre la conformidad a las normas o sobre la crítica profética. Las confesiones cristianas han escogido ya entre estas diversas opciones. Las iglesias «católicas» se caracterizan por su afirmación de la continuidad más allá de los cambios históricos. Las Iglesias de la Reforma, por el contrario, deben su creación a la toma de conciencia de una ruptura profunda, aunque en su origen se encuentre una nueva interpretación de la tradición evangélica. Las iglesias protestantes de «izquierda» y muchas iglesias Pentecostales se distinguen por una cierta indiferencia respecto de bastantes elementos de la tradición cristiana... Estas diferencias de orden confesional están eclipsadas hoy por una toma de conciencia creciente de un cambio, de una neta ruptura en la continuidad histórica... Esto no afecta por igual a todas las tradiciones».

Por todo ello «la conclusión esencial a sacar de estas consideraciones es que no podemos entender adecuadamente la función y el método, la naturaleza y los fines de la investigación teológica al margen de un análisis de la relación existente entre Iglesia y teología en un determinado contexto. Es posible que en nuestra búsqueda de unos criterios aplicables a la discusión teológica ecuménica hayamos dado muchas cosas por supuestas, que, sin embargo, requerían ser aclaradas antes de proceder a una discusión coherente de la metodología teológica. Esta dimensión inadvertida tendría mucho que ver con los presupuestos eclesiológicos subyacentes a las diversas concepciones de la teología y a las correspondientes metodologías. Fe y Constitución, al revisar sus propios métodos de trabajo, podría hacer una aportación específica al debate en este punto...».

Reproducimos íntegra la parte cuarta del documento porque nos parece de una importancia excepcional:

«IV. Los nuevos intereses requieren nuevos métodos.

1. La experiencia de Lovaina

La reunión de la Comisión de Fe y Constitución de 1971 en Lovaina fue conscientemente planeada como un experimento en el campo metodológico. Por primera vez eligió la Comisión un tema central para su reunión. Este tema ofrecía una amplia perspectiva, y

todos los informes sobre estudios parciales se situaron dentro de este marco. Pero al adoptar el tema de «La unidad de la iglesia y la unidad de la humanidad», la Comisión quería además poner a prueba una nueva manera de hacer teología. Hasta aquel momento, Fe y Constitución había estudiado las cuestiones teológicas *per se*. En Lovaina se intentó estudiarlas en relación con ciertas cuestiones vitales del trasfondo más amplio de la comunidad humana. El tema fue discutido en cinco secciones, cada una de las cuales fijaba su atención en un específico contexto vital. Estos contextos fueron elegidos a fin de cotejar las clásicas posiciones acerca de la unidad de la Iglesia con la experiencia cotidiana de la unidad rota y de la comunidad dividida. Ello implicaba una doble orientación. 1) ¿En que sentido ilustran estas cuestiones la lucha por la justicia en la sociedad, contra el racismo, la función de los marginados y minusválidos en la Iglesia y en la sociedad, sobre el trasfondo de nuestra manera de entender la unidad de la Iglesia? 2) ¿En qué sentido ilustra nuestra manera de entender la unidad de la Iglesia estas cuestiones? Los participantes fueron invitados a discutir inductivamente sobre la base de breves informes a propósito de situaciones concretas. Se suponía que iban a enfocar su común experiencia de seres humanos, ciudadanos y miembros de una determinada raza o cultura tan seriamente como sus convicciones teológicas.

2. Método intercontextual

El método aplicado en las discusiones de Lovaina —que alguien ha descrito como «intercontextual»— fue elegido en vista del tema a discutir. Las dos «unidades» de la formulación del tema apuntaba deliberadamente a dos contextos distintos, aunque relacionados entre sí. La búsqueda de la unidad cristiana se enfrenta hoy con el desarrollo de una creciente interdependencia a escala mundial y con la búsqueda urgente de unas formas viables de comunidad universal. Cada vez es más normal valorar las discusiones acerca de la unidad de la Iglesia mediante el criterio de si muestran o no una conciencia de este contexto más amplio que es la búsqueda de la unidad entre los hombres. Por otra parte, la unidad de la Iglesia dada ya en Cristo y el esfuerzo de los cristianos y de las Iglesias en el movimiento ecuménico por manifestar y vivir esa unidad constituyen un contexto capaz de orientar a los cristianos y a las iglesias en su participación en la lucha por establecer una comunidad más humana. Ambas cuestiones, ambos contextos se influyen y condicionan mutuamente. Los planes para la discusión de Lovaina se inspiraban en el sentido de que el problema de la unidad de la Iglesia y el de la construcción de la comunidad humana habían permanecido separados demasiado tiempo en el panorama de las preocupaciones del movimiento ecuménico. Había llegado el momento de abordarlos en su debida relación. El método elegido trataba de ofrecer una base para que se hiciera realidad esta doble orientación.

Independientemente de los resultados obtenidos en Lovaina, esta postura conserva su importancia en las tareas de la Comisión de Fe y Constitución. Se vio claro que muchas cuestiones tradicionales del programa de trabajo del Movimiento Fe y Constitución aparecían bajo una nueva luz al ser abordadas dentro del marco de la búsqueda de

la unidad y la comunidad entre los hombres. Al mismo tiempo se hacía visible el valor potencial del esfuerzo ecuménico en relación con las urgentes preocupaciones humanas de nuestro tiempo. Es mucho lo que aún queda por hacer para aclarar y desarrollar esta actitud. Podríamos señalar algunas orientaciones.

En primer lugar, este método apunta una vez más, y con mayor urgencia que antes, a la necesidad de una colaboración interdisciplinar entre la teología y una diversidad de ciencias humanas, por ejemplo, sociología, psicología, ciencia política, filosofía, etc. Siempre que el contexto humano más amplio se tome seriamente en cuenta, el estudio interdisciplinar constituirá un elemento importante; la Comisión advirtió la necesidad de contar con un mayor asesoramiento «secular» en sus discusiones. En segundo lugar, es preciso reconocer que la mayor parte de las situaciones vitales, cuando no todas, vienen filtradas e interpretadas ideológicamente. Estas ideologías forman parte de todo «contexto» humano. Además de la clásica colaboración interdisciplinar, este método requiere un nuevo conocimiento de las implicaciones ideológicas de nuestra discusión sobre la unidad de la Iglesia. Esta postura exige en última instancia un método empírico, no en el sentido de que ofrezca pruebas verificables para cada una de sus afirmaciones, sino en el sentido de que reconozca la situación vital en que se formulan las afirmaciones como elemento constitutivo de la misma formulación. Esto supone mirar las afirmaciones teológicas con una referencia a la praxis humana que implican o rechazan. Esta postura, por consiguiente, plantea con acentos nuevos la cuestión de las relaciones entre doctrina y ética, entre teoría y vida, entre pensamiento y acción.

3. *Mantener la comunión en una diversidad de contextos*

Al describir como «intercontextual» el método seguido en Lovaina, no sólo se apunta a la necesaria interrelación de las dos cuestiones capitales, cómo manifestar la unidad de la Iglesia hoy y cómo edificar una comunidad verdaderamente humana, sino que además se reconoce que ambos contextos representan por sí mismo una organización diversificada de situaciones. Hay niveles muy diversos de praxis en cuanto a la unidad cristiana, del mismo modo que caben muy diversas posturas en cuanto a la unidad de la humanidad. En las discusiones de cada sección se prestó atención especial a la diversidad dentro del contexto humano. Cada sección escuchó informes sobre determinadas situaciones, con lo que se sintió frente a una variedad de contextos culturales, sociales y políticos. Las cinco secciones discutieron el tema de la unidad de la Iglesia en relación con un «contexto vital» que desbordada los límites geográficos, culturales y sociales, por ejemplo, la lucha por la justicia en la sociedad, contra el racismo, etc. Se vio con claridad que estas cuestiones afectaban a las distintas situaciones locales de muy diversos modos.

Esta diversidad viene siendo fuertemente subrayada en las actuales discusiones sobre «contextualidad» (véase el programa del Fondo para la Formación Teológica sobre el cumplimiento de su tercer mandato) que se centran en la necesidad de tomar seriamente en cuenta los factores sociales, culturales, políticos e históricos de la

propia situación a la hora de reflexionar en torno a la fe cristiana y su vivencia. Pero al mismo tiempo revelan las complejidad de una situación mundial en que no sólo los diversos contextos locales resultan cada vez más interdependientes, sino en que gran número de personas vive a la vez en varios contextos, unos «locales» y otros que desbordan el lugar y el tiempo.

La postura teológica contextual se encuentra, por tanto, ante esta cuestión: ¿cómo respetar toda esta diversidad sin menoscabo de la comunión básica instaurada por la fe en Cristo? Anteriormente se hizo referencia al concepto de «conciliaridad» como expresión de una forma nueva de valorar la relación entre unidad y diversidad. Sin embargo, hasta ahora no han sido formuladas claramente las implicaciones de esta discusión sobre la conciliaridad en relación con la metodología teológica. Es cierto, sin embargo, que en diversos sentidos la postura experimentada en Lovaina representa una aplicación de la conciliaridad a los estudios teológicos.

La unidad conciliar implica «que se dé amplio margen a la diversidad y a la abierta confrontación de los intereses y convicciones divergentes». Es de esperar que esta confrontación se produzca en el momento en que la diferencia de contextos vitales que determinan e influyen en la formulación de nuestras afirmaciones teológicas se tome efectivamente en cuenta. El método teológico intercontextual registra con particular agudeza las diferencias existentes entre los diversos contextos. Subraya los elementos dinámicos más explícitamente que las relaciones sistemáticas. Pero es puesto a prueba a la hora de relacionar entre sí las diferentes orientaciones. ¿Qué es lo que constituye y crea la relación entre las formulaciones contextuales en su diversidad?

Las discusiones de Lovaina no han aportado una respuesta final a esta cuestión capital. Sin embargo, se han abierto diversas perspectivas que podrían encauzar de nuevo las discusiones y que han de ser tenidas en cuenta. En primer lugar, está claro que la postura intercontextual presupone que las formulaciones teológicas surgidas en diversos contextos pueden ser cotejadas entre sí, que es posible la comunicación entre diversos contextos. Esto plantea la cuestión de un lenguaje común para expresar la fe cristiana, de un marco común de referencia que pueda orientar y mantener abierta la comunicación. ¿Hemos de suponer la posibilidad de ese lenguaje común o basta con que las expresiones de la fe sean «traducidas» de un lenguaje concreto a otro? ¿A qué criterios habrían de atenerse tales traducciones?

Todas las expresiones de la fe cristiana, todas sus diversas formulaciones teológicas o no teológicas, tradicionales o innovadoras, verbales o no verbales, se refieren en última instancia a un centro que es la persona de Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado. Este centro ciertamente es accesible sólo a través de las distintas interpretaciones que damos del testimonio apostólico. Sin embargo, en ese centro único tenemos un criterio, quizá el criterio esencial, para dirigir el proceso de traducción. La Comisión se refería a la unidad de la Iglesia como una «diversidad centrada en Cristo», y trataba de describir esta unidad tal como se manifiesta en la ver-

dadera «fraternidad conciliar» (cf. el informe sobre el estudio «La unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad»). El proceso conciliar, al señalar la necesaria recepción de las decisiones conciliares en las iglesias, ha de responder siempre a esta necesidad de traducción. Una postura intercontextual ante la teología representa un esfuerzo por explicitar las implicaciones de esta postura en relación con la metodología de los estudios teológicos ecuménicos...».

4. Nairobi.

Poca cosa podemos añadir a lo que hemos dicho sobre Nairobi. Recordemos la importancia que se dio al hecho diferencial en cultura, nación... etc. Recordemos también el contexto en el cual se situaron todas las afirmaciones en las Secciones.

Sin embargo, no podemos decir que los resultados a los cuales va llegando Fe y Constitución en el campo de la metodología teológica sean aceptados plenamente por todas las Iglesias, pero el camino está ya emprendido y será difícil de volver atrás ³¹.

CONCLUSION

Recogiendo las principales ideas expresadas en esta primera parte, debemos sacar las conclusiones siguientes:

a) A la idea de la celebración de un concilio pancristiano, debemos decir que no. El Consejo Ecuménico no se propone celebrar un Concilio de unión. Sí que se propone llegar a formar una comunidad conciliar, y desarrollar ya desde ahora todas las dimensiones conciliares posibles. En principio el CEI está en una fase de pre-conciliaridad. Un concilio presupone ya la unidad, pero desde ahora podemos luchar por la consecución de la unidad conciliar.

b) Las discusiones pura y simplemente eclesiales tienen una eficacia muy limitada. No se trata de que ahora nos desentendamos de las discusiones doctrinales que hasta ahora han dividido a los cristianos, sino de que seamos conscientes de que deben ponerse en un contexto nuevo de las aspiraciones de los hombres de hoy.

31. Ideas interesantes pueden hallarse en A. O. Dyson, 'Dogmatic or Contextual Theology?', *Study Encounter* 8 (1972, 3) SE/29; R. Gill, *The Social Context of Theology. A Methodological Enquiry* (Oxford y Londres 1975).

c) El problema de fondo en toda esta cuestión es el del valor único de Jesucristo en relación con el valor del mundo en el cual vivimos.

II.—LUCHAS POR LA LIBERACION Y UNION DE LOS CRISTIANOS: NUEVA ETAPA DEL ECUMENISMO

El «servicio», el compromiso práctico y concreto se ha considerado siempre importante en el movimiento ecuménico y, en concreto, en el Consejo Ecuménico y en los movimientos que existieron antes que él y le dieron vida, muy en especial «Vida y Acción». En su primera reunión en Estocolmo (1925) se habló mucho del cristianismo práctico, en especial de los problemas sociales con especial hincapié en la justicia; entre los reunidos flotaba un cierto optimismo ante todos estos problemas. En la reunión de Oxford (1937), ya muy próxima a la II Guerra Mundial, se discutió sobre las diferencias sociales y políticas. La I Asamblea del CEI en Amsterdam (1948) se preocupó especialmente del binomio capitalismo y marxismo, de acuerdo con los intereses generales de la postguerra. La de Evanston (1954) volvió su mirada al III Mundo. En Nueva Delhi (1961), en un clima de cierto optimismo, se insistió especialmente en la participación. Finalmente en la IV Asamblea, Upsala (1968), prevaleció el clima creado en la reunión de «Iglesia y Sociedad» en Ginebra (1966), en la que se hizo una grave denuncia de las injusticias de la sociedad mundial moderna, aunque con un clima de un cierto optimismo.

Desde los primeros momentos, Fe y Constitución e Iglesia y Sociedad (o Vida y Acción) fueron dos movimientos paralelos, el primero buscando la unidad en la fe y el segundo intentando llevar una acción común. Parecían dos movimientos sin demasiada relación y que cubrían dos campos ecuménicos bien diferenciados. Lo importante de la evolución del Ecumenismo de los últimos años, y que se ha traducido bastante bien en Nairobi, es que ambos aspectos se han hecho interdependientes. En la primera parte de este trabajo hemos visto que la unidad doctrinal hoy es vista en el contexto de la sociedad, con lo que la contextualidad se hace una exigencia de la misma búsqueda de la unidad de fe. Ahora tenemos que fijarnos en la otra cara de la moneda: los compromisos concretos suscitan

problemas teológicos a todas las Iglesias, problemas que ponen en cuestión su misma forma de entenderse como iglesias y hacen que los problemas doctrinales clásicos que crean las divisiones se vean bajo una óptica distinta.

Ya hemos dicho que en un primer momento el Consejo buscó la unidad doctrinal por medio de una eclesiología comparada; en un segundo momento, se pasó al cristocentrismo que exigía una renovación de todas las Iglesias a fin de confluir en un mismo punto: Dios y su voluntad expresada en Jesús. El tercer paso es, por un lado, la búsqueda de la unidad en medio del contexto (ya lo hemos visto), pero es también el compromiso de los cristianos y de las Iglesias como generadores de una nueva forma de entenderse como Iglesia y como cristianos (y esto es lo que debemos ver ahora); es decir, con otras palabras, la línea de Iglesia y Sociedad es camino para Fe y Constitución, el compromiso es camino hacia la unidad total y orgánica.

En los tres apartados siguientes veremos:

- A) Compromisos concretos durante los últimos años.
- B) Problemas del compromiso cristiano.
- C) Nueva etapa del ecumenismo.

A) COMPROMISOS CONCRETOS DEL CONSEJO ECUMENICO

Tengo el convencimiento que el CEI es muy poco conocido, tanto en su vertiente teológica como en su vertiente de programas de acción. Desde la Asamblea de Upsala hasta hoy, nueve meses después de Nairobi, se han realizado un conjunto de estudios sobre problemas sociales de hoy y se han puesto en práctica una serie de acciones muy importantes y de grandes consecuencias de todo tipo (también teológico).

1. Programa para combatir el racismo.

«Respecto al fondo contra el racismo, creemos que ninguna acción pública llevada a cabo por las iglesias en los últimos 25 años ha suscitado tantas discusiones de carácter moral. Esto ha indicado a la gente común que las iglesias están decididas a ponerse de parte de los oprimidos y de los explotados. Y ha obligado a los cristianos a reconocer que la iglesia no está necesariamente de parte de los ricos y de los poderosos. Desde el punto de vista del testimonio complejo de la iglesia

en el mundo, la mayor parte de nosotros considera que esta acción del CEI es la cosa más importante que se haya hecho en el curso de la historia» (Consejo Consultivo anglicano: Limuru 1971). En cambio el primer ministro de Africa del Sur opinó: «Estamos trastornados» de que el CEI haya ayudado a organizaciones «cuya acción consiste en actos de violencia como asesinatos, incendios, robos a mano armada y otros delitos que afectan a todos los componentes de la población civil, comprendidos las mujeres y los niños». Por su parte, el Comité Central del CEI (Utrecht 1972) declaró lúcidamente que «nos estamos dando cuenta cuán extendidas están las estructuras del racismo y de la opresión económica y hasta qué punto, por tanto, la lucha por la justicia nos divide inevitablemente».

Estas tres citas nos pueden ayudar a comprender las amplias y profundas divergencias surgidas a causa del «Programa para combatir el racismo» emprendido por el CEI. ¿De qué se trata en realidad? Hagamos un poco de historia. Entre 1925 y 1968 han tenido lugar más de treinta declaraciones ecuménicas contra el racismo. Los cristianos han proclamado abiertamente que el racismo es una herejía, de las peores. Pero el racismo continúa existiendo y las iglesias directa o indirectamente lo apoyan. En la Asamblea de Upsala se inició el camino de una nueva forma de combatir el racismo. A primera vista podría parecer una declaración como las anteriores: «El racismo es una evidente negación de la fe cristiana. Niega eficacia a la reconciliación obrada por Cristo, niega que nuestra común humanidad tenga el propio fundamento en la creación y niega que todos los hombres sean a imagen de Dios». Pero Upsala decidió también emprender una vigorosa campaña para «eliminar el racismo». Un año más tarde, el Comité Central reunido en Canterbury aprobó el «Programa para combatir el racismo», cuya comisión dio vida en 1970 en Arnoldshain al «Fondo especial para la lucha contra el racismo» y distribuyó entre 19 movimientos de liberación, principalmente africanos (Africa del Sur; FRELIMO: Mozambique; PAIGC: Guinea-Bissau...), los primeros 200.000 dólares. Durante los cinco años de existencia del programa se han distribuido alrededor de un millón de dólares.

La decisión de Canterbury pasó bastante desapercibida por las iglesias y por la prensa. En general fue bien recibida y el dinero afluyó a las arcas del programa. Pero la decisión de Arnoldshain creó una polémica que todavía dura; algunos periódicos llegaron a hablar de «el terror sagrado». Las iglesias de

Africa del Sur se mostraron contrarias y, aunque no se dieron de baja del CEI, decidieron dejar de contribuir económicamente al Consejo. La Iglesia Evangélica de Alemania Occidental opinó que no se podía justificar que los cristianos apoyaran a movimientos violentos, que sólo se había tenido en cuenta el «racismo negro» y que no debía hacerse un financiamiento incontrolado, sino solamente a programas específicos; sin embargo, la iglesia de Hesse-Nassau contribuyó con 100.000 marcos. Holanda es el país donde se ha encontrado mayor apoyo, seguido de Suecia y la República Democrática Alemana. En Estados Unidos hubo grandes discusiones, pero muchas iglesias ayudaron al programa; también en Canadá. En Suiza los donativos fueron principalmente de particulares. Las iglesias del Tercer Mundo, aunque pudieron ayudar poco, se declararon partidarias. Las críticas fueron casi siempre las mismas: ayudar a la violencia y a movimientos comunistas; las iglesias no deben hacer política; debería encontrarse la manera de dar otro destino al Fondo; tener en cuenta otras formas de racismo... En la reunión del Comité Central en Addis-Abeba (1971), después de enconadas discusiones, se llegó a una cierta fórmula de compromiso al aceptar la posibilidad de «estrategias múltiples» a fin de que cada iglesia pudiese colaborar en aquellos aspectos del programa que le pareciesen más adecuados. Sin embargo, se continuó apoyando a los movimientos de liberación.

Otro paso importante fue la decisión del Comité Central reunido en Utrecht (1972) de vender todas las acciones que el CEI poseía en sociedades que tienen intereses o comercian con Africa del Sur, Namibia, Zimbabwe, Angola, Mozambique y Guinea-Bissau, y recomendar a todas las iglesias miembros a hacer lo propio y presionar también de otras formas sobre las mencionadas compañías. El CEI consideró, y lo continúa sosteniendo, que las inversiones extranjeras ayudan a perpetuar los regímenes minoritarios blancos y a reforzar la dominación sobre los negros. Las reacciones ante esta decisión fueron también muy enconadas y de muy diverso signo. En general, puede decirse que las iglesias de los países que tenían relaciones económicas y políticas con Africa del Sur y los demás países nombrados de Africa, excepto las Iglesias de Cristo americanas, encontraron grandes dificultades en aceptar las decisiones de Utrecht, que son radicalmente contrarias al apartheid, al racismo y al colonialismo. Muchas iglesias, como en Alemania Occidental, apoyaron una línea «reformista»: evitar las tensio-

nes, reconciliar, presionar sobre las compañías para que mejorasen las condiciones laborales de los africanos..., etc. Razones: la falta de inversiones perjudicaría también a la población autóctona. (En diciembre de 1972, el CEI hizo pública una primera lista de corporaciones que invierten en aquellos seis países africanos).

La Conferencia Panafricana de las Iglesias terció en la discusión, declarando (julio 1973) la propia «categoría y decidida oposición a los defensores de la opinión reformista, sean blancos o negros, africanos propiamente dichos o de origen europeo, mezclados en inversiones de sociedades en Sudáfrica. Somos de la opinión de que tanto las sociedades nacionales como las multinacionales deben cesar de ser cómplices de la explotación de la gente de color en Sudáfrica. Esta es la sola estrategia que ofrece perspectivas para un cambio eficaz en Sudáfrica sin recurrir a la violencia y a la conflagración armada».

El Comité Central reunido en Berlín (1974) decidió que una vez acabado el programa quinquenal previsto, se continuase como una acción regular del CEI; se reafirmó en las líneas decididas anteriormente; y planteó distribuir cada año un mínimo de trescientos mil dólares (en estos cinco años han sido doscientos mil por año).

Haciendo un balance del Programa debe decirse que no ha dado un mal resultado. Al contrario, aunque no se pueda decir que sea un programa mundial. Ha sido una ocasión de des-perezar conciencias adormecidas; ha creado diálogo. Ha hecho surgir problemas de fondo, tanto a nivel eclesial como secular. Daremos algunos ejemplos. Parece que ha llegado el momento en que a través del programa contra el racismo el CEI se formule preguntas más radicales: ¿Pretende combatir el sistema capitalista o solamente sus expresiones racistas? La finalidad del Programa ¿consiste solamente en la justicia racial o también en la económica? Quizá una respuesta provisional podría ser esta: «Hemos escogido un objetivo particular, la opresión racial, pero hemos descubierto que ésta se expresa en la opresión económica y política: por ello la lucha debe dirigirse contra las dos opresiones. El comité ejecutivo del Programa, en diciembre de 1973, decidió realizar un estudio «que pusiese de relieve la relación entre la injusticia racial y las estructuras económicas globales, con la inclusión del sistema bancario, de las inversiones, del comercio y de los mecanismos interesados en expropiar los recursos naturales».

Por otro lado, el programa ha sido un «test» para la fraternidad ecuménica. E. Adler ha resumido muy bien en un pequeño libro todas las acciones del Programa y en particular ha sacado las consecuencias para el movimiento ecuménico ³² a) las iglesias viven en un horizonte muy limitado; su visión es muy parroquialista. La dimensión ecuménica es un «añadido» que influye poco a nivel local e incluso nacional. b) La mayoría de las iglesias se adaptan a su medio ambiente; son una parte del clima social y político de sus países. El problema que esto plantea es: ¿cuál es la relevancia de la fe cristiana? c) El Programa ha puesto al descubierto el papel muy limitado e incluso ambiguo que la teología puede jugar en una situación conflictiva en el interior de la comunidad cristiana. Se acusó al CEI de no tener elaborado un fundamento teológico del programa emprendido; pero tampoco las iglesias han ofrecido otro. Pacifismo, revolución y violencia; la teología de los dos reinos; la «ley y el orden»..., etc., fueron con frecuencia invocados. La «teología negra (James Cone...)» ha sido un buen desafío que no ha sido recogido o correspondido en la teología «blanca», como no sea en la Teología Latino-americana de la Liberación. d) El Programa ha vuelto a poner sobre el tapete, pero en un nuevo contexto, la cuestión de la pertenencia como miembro del CEI y re-abierto la cuestión del carácter mismo del CEI ¿Debe éste reducirse a un simple fórum de ideas? Lo que queda claro es que lo que divide al mundo divide también las iglesias. Sin embargo, el programa ha servido mucho para que el debate ecuménico sobre la responsabilidad cristiana en el mundo contemporáneo haya salido de su torre de marfil; ha sido como un signo de esperanza de que la iglesia puede hacer una aportación para edificar un mundo más humano; que el CEI ha llegado a ser un poco más un «Consejo Mundial»; la credibilidad de las iglesias en el Tercer Mundo se ha visto acrecentada de forma palpable. Sobre este último aspecto queremos citar, entre otras muchas, las palabras de Amílcar Cabral, antiguo presidente del PAIGC, Guinea-Bissau: «La ayuda humanitaria que el CEI ha prestado al partido nacional en favor de nuestro pueblo ha llegado a ser un aspecto importante de la lucha particularmente difícil que estamos realizando desde hace casi diez años contra el colonialismo portugués y su guerra de genocidio. La importancia de vuestra ayuda no

32. E. Adler, *A Small Beginning* (Ginebra 1974) 62-8.

tiene necesidad de comentarios. Pensamos, sin embargo, que debemos poner en evidencia hasta qué punto nuestro pueblo africano sea consciente del valor político y moral de una tal ayuda. En su nombre deseo expresar una vez más que nuestra sincera gratitud al CEI por esta prueba ejemplar de apoyo y de participación a los principios humanitarios de solidaridad y de justicia». Podría ser que ahora que las ex-colonias africanas de Portugal han llegado a la independencia, algunas iglesias vean las cosas más claras.

Dos últimas observaciones. El programa contra el racismo ha invadido la mayor parte de los programas del CEI de forma que ha llegado a ser una preocupación de todo este organismo. Segundo: el Programa ha intentado colaborar con la iglesia católica, pero sólo lo ha logrado a nivel individual, de grupos y de algunas delegaciones de la comisión «Justicia y paz». El Grupo Mixto de trabajo ha tratado la cuestión, pero no se ha obtenido resultado alguno. Una de las razones del «statu quo» de las relaciones mutuas debe buscarse en el compromiso político del Programa ³³.

La Asamblea de Nairobi no ha hecho más que ratificar y dar nuevo impulso al programa. Hallamos referencias continuas al problema racista en casi todas las Secciones: por ejemplo cuando en la Sección II se habla de él como de uno de los contextos de la búsqueda de la unidad. La Sección V ³⁴, dedica buena parte del texto al racismo y a la forma de luchar contra él. Se decidió allí, además, que el programa de lucha contra el Racismo se constituya como programa permanente del CEI.

2. Los nuevos problemas sociales creados por la evolución de la sociedad, la ciencia y la tecnología.

a) Ciencia y tecnología para el desarrollo humano: el ambiguo futuro y la esperanza cristiana.

Iglesia y Sociedad, muy capaz de captar la problemática humana y social del momento, se preocupaba ya de este tipo de problemas desde hacía años. El pensamiento social ecuménico recibió un gran impulso cuando en la Asamblea de Amsterdam (1948) se desarrolló el concepto de «sociedad res-

33. Son interesantes el número especial sobre Racismo de *The International Review of Mission* 235 (1970) 59, y A. S. Minty, 'International Investment in South Africa', *Study Encounter* 10 (1974) SE/64.

34. *Rapport officiel*, 213-40.

ponsable». La Conferencia de Ginebra (1966) discutió largamente el problema de la tecnología y su importancia para la vida humana. En los debates, unos la consideración como una fuente de agua viva, prometedor de una sociedad nueva; otros, como un ordenador que amenaza al hombre de deshumanización. Las nociones clave de la Conferencia fueron: desarrollo, revolución y la esperanza de una nueva sociedad. A pesar de las divergencias citadas, en general dominó la confianza de que la revolución tecnológica podría fácilmente ser aplicada a las necesidades del desarrollo. Se puso el énfasis en el desarrollo económico urgente con justicia para todos.

La Asamblea de Upsala recomendó empezar un programa de estudio, con la contribución de científicos y tecnólogos, sobre «La significación de lo humano (*Humanum*) en las transformaciones técnicas a escala mundial». Se trataba de investigar las inmensas posibilidades de la tecnología para un ulterior desarrollo del hombre y para el cambio. Debían estudiarse los problemas de la segunda revolución tecnológica, su uso responsable, el problema de la población y los problemas éticos y teológicos que todo esto podía comportar. La visión, por tanto, era fundamentalmente optimista y, yo diría, vista todavía desde el «Primer Mundo». El Comité Central en Canterbury (1969) estableció un título para el programa: «El futuro del hombre y de la sociedad en un mundo tecnológico basado en la ciencia». El mismo enunciado ya indica el optimismo existente sobre la tecnología. Debería estudiarse un triple aspecto: las posibilidades y perspectivas del cambio tecnológico; las cuestiones político-económicas (de qué forma podría evitarse que un mundo tecnológicamente avanzado explotara al resto de la humanidad; hasta qué punto son necesarias unas transformaciones radicales en el plano político, económico e ideológico); finalmente, las cuestiones teológicas y éticas suscitadas por estos problemas.

En abril de 1970 apareció el primer número de una publicación, «*Anticipation*», en la que se fueron recogiendo los informes y trabajos de los diversos encuentros sobre el tema y otros materiales importantes. En 1970 (junio-julio) tuvo lugar en Ginebra la primera reunión exploratoria sobre el tema «Tecnología, Fe y el Futuro del Hombre»³⁵. En la siguiente reunión del Comité Central (Addis-Abeba, enero 1971) se indicó que

35. Una información muy detallada en D. H. Gill, *From here to where?* (Ginebra 1970).

las preocupaciones principales del momento eran tres: la ciencia y la calidad de la vida (biología, problemas ecológicos y demográficos); la sociedad del porvenir (las decisiones políticas y económicas en la era tecnológica); y modelos para el futuro (búsqueda de una nueva visión de lo humano mediante el estudio de diversos proyectos ideológicos, revolucionarios...). Es muy interesante reproducir aquí algunos párrafos de los problemas teológicos que el primer y tercer aspecto suscitaron. «Es necesario que encontremos una solución de recambio al dilema entre ideología estática de la naturaleza e ideología destructiva de la técnica; esto implica por nuestra parte un reexamen de la significación actual de la doctrina, que no puede ser la de la explicación causal de los orígenes, sino la de la vocación actual de la vida humana en el seno de un medio ambiente armoniosamente creado. Se incluirá también en este estudio la dimensión cristológica, el papel de Cristo en la definición de la calidad de la vida». Sobre los modelos de futuro se dijo: «El conflicto entre los valores humanos y la cultura tecnológica nos obligan a reexaminar las hipótesis espirituales a partir de las cuales esta última se ha desarrollado; este es el nuevo contexto de la tensión entre la fe y la razón en el método teológico. Es necesario reexaminar diversas nuevas respuestas «personalistas», al igual que la significación de la esperanza cristiana, la renovación de la tierra y venida de la nueva creación; las relaciones entre las manifestaciones actuales del señorío de Cristo y el Reino esperado; es decir, en términos laicos, entre el realismo y la utopía, representando un problema clave, igual que las relaciones entre la futurología y la escatología». No hay duda de que el programa se presentaba prometedor en temática y problemas.

Sin embargo, el optimismo sobre la tecnología de estos primeros momentos, quedó pronto compensado con una creciente conciencia de las limitaciones de la ciencia y la tecnología. La reunión de Nemi (junio 1971) dedicó especial atención a los límites del crecimiento³⁶. Los puntos de vista del Tercer Mundo fueron examinados en sendas conferencias en Accra³⁷ y Kuala Lumpur³⁸. El optimismo decreció sobre todo

36. Ver el informe en *Study Encounter* 7 (1971) SE/12.

37. 'Ciencia, Tecnología y el futuro del hombre y la sociedad', *The Ecumenical Review* 24 (1972) 341-47.

38. 'Revolución científica, tecnológica y social', *Anticipation* 14 (agosto 1973).

en la preparación y desarrollo de la Conferencia de las Naciones Unidas citado anteriormente³⁹ y en el debate sobre ecología y los límites del crecimiento en una consulta sobre «Medio ambiente, crecimiento económico y justicia social»⁴⁰. En esos encuentros surgió además la convicción de la amenaza para la identidad personal y de grupo establecida por la futura rápida extensión del control tecnológico y la manipulación de la vida; y una nueva conciencia del posible agotamiento de ciertos recursos naturales y los efectos del rápido aumento de población. Por todo ello, el futuro ya no podía más ser considerado automáticamente como sinónimo de esperanza. Hubo un reconocimiento creciente de que la humanidad debía controlar su crecimiento si quería sobrevivir, y que esto llevaba necesariamente a una nueva manera de entender el futuro del hombre. En este proceso de reflexión deben tenerse también en cuenta los tres encuentros de 1973: Pont-à-Mousson, sobre «El futuro tecnológico de las naciones industrializadas y la calidad de la vida»⁴¹; el de Zúrich sobre «Genética y calidad de vida»⁴² y el de Leuenberg para preparar el Año Mundial de la Población de 1974.

Todo este inmenso trabajo desembocó en una Conferencia Mundial conclusiva, en Bucarest, verano de 1974, en la que se hizo una evaluación global, y se redactó un informe final y unas recomendaciones para la actuación de las Iglesias del CEI⁴³. Es curioso observar cómo el mismo título general de la Conferencia difiere del tan optimista del principio del estudio. En Bucarest se habló de «Ciencia y tecnología para el desarrollo humano: el ambiguo futuro y la esperanza cristiana».

Las principales cuestiones teológicas que sugieren estas cuestiones han sido bien 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 con las implicaciones por

39. Informe de P. Abrecht en *Anticipation* 11 (julio 1972).

40. Cardiff, septiembre 1972, en *Anticipation* 13 (diciembre 1972).

41. *Anticipation* 15.

42. *Study Encounter* 10 (1974) SE/53; los trabajos y el informe de este encuentro están publicados íntegramente en *Genetics and the Quality of Life*, editores C. Birch y P. Abrecht (Oxford 1975).

43. Ver el informe completo en el núm. 19 de *Anticipation* (nov. 1974).

el recto uso del medio ambiente y los recursos; 2) el estudio de las consecuencias para la justicia social de esta nueva situación, 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 las 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» 44.

b) *Hacia una sociedad justa, participatoria y ecológicamente responsable.*

Una Asamblea del Consejo Mundial, evidentemente, es siempre el fruto de largos años de estudios y programas y lo mismo exactamente podemos decir de la Asamblea de Nairobi y del Comité Central que la siguió en agosto de 1976 respecto del tema de los problemas sociales nuevos y que en Ginebra quedaron enunciados en un programa que lleva este título: «Contribución de la fe, la ciencia y la tecnología en la lucha por una sociedad justa, participatoria y ecológicamente responsable».

«Numerosos hombres de ciencia y tecnólogos opinan que el mundo se encuentra en una pendiente catastrófica que nos lleva en línea recta al hambre generalizado, al agotamiento total de los recursos y a la deteriorización del medio ambiente global»; así empieza uno de los informes (el de la Sección VI) aprobado en la Asamblea de Consejo Ecuménico en Nairobi a finales del pasado año. Por su parte el biólogo australiano Charles Birch, vicepresidente de la Comisión «Iglesia y Sociedad» del CEI, afirmó lo siguiente ante los delegados de las Iglesias: «En mi opinión, la tierra no puede ya alojar una sociedad como la que estamos construyendo con ayuda de la ciencia y la tecnología, pues esta sociedad esconde en ella misma los elementos de su propia destrucción». La manera como nosotros subyugamos actualmente a la tecnología, escribe K. Galbraith, es excesivamente peligrosa y podría cos-

44. *Anticipation* 17, p. 3.

tarnos la existencia. La primera cuestión que se plantea hoy es la de saber si «podemos controlarnos a nosotros mismos y controlar la tecnología que hemos creado»⁴⁵.

Estos puntos de vista chocan fuertemente con una opinión muy generalizada que sostiene, con mucho optimismo, que las posibilidades incalculables de la ciencia y la técnica nos dan la certeza de un mundo excelente para todos. La comisión Iglesia y Sociedad del Consejo pone en tela de juicio estas seguridades y en esta línea afirma en su informe al Comité Central recientemente celebrado en Ginebra: «Nos encontramos en un punto decisivo de la historia humana. Un nuevo orden social que sea a la vez justo y ecológicamente responsable debe emerger si quiere evitarse la catástrofe. Nos encontramos en un tiempo de lo esencial. Algunos creen que ya es demasiado tarde; otros creen que la ciencia y la tecnología pueden encontrar todavía caminos de salida. Aunque muy fuerte, la fe de ayer en el poder de la ciencia y la tecnología está hoy mal colocada y por tanto es engañosa. De hecho nuestra concepción reduccionista, triunfalista y manipuladora de la ciencia y la tecnología ha sido en gran parte responsable de nuestro apuro. Sensatez y buena voluntad, juntamente con el empleo de los recursos y del poder no puede salvarnos. Por demasiado largo tiempo hemos estado poniendo remiendos a los problemas de justicia y desarrollo, con la mejor buena voluntad y los programas más poderosos de ayuda y educación, para ser capaces ahora de creer que más remiendos realizarán el engaño. Vivimos en un orden social autodestructivo en el cual sólo unas soluciones radicales pueden ser efectivas».

Ante este peligro global, continúa Birch, «es necesario poner a punto un programa de *des-desarrollo* del mundo rico. Los ricos deben vivir más simplemente a fin de que los pobres puedan simplemente vivir». Es interesante indicar que estas opiniones coinciden plenamente con la de Sicco Mansholt, antiguo presidente de la Comunidad Económica Europea (ver su libro *La crisis de nuestra civilización*) cuando dice: «si queremos lograr una distribución que alcance a toda la población del mundo con una cierta —y yo espero que total— igualdad, debemos disminuir nuestro nivel de vida. Por ello, la incitación al crecimiento económico no es, a fin de cuentas, más que

45. La conferencia completa de Birch puede hallarse en el *Rapport Officiel*, p.p. 106-27. El texto citado en p. 108.

un objetivo político inmediato que sirve a los intereses de las minorías dominantes». Y añade: «Tuve una gran sorpresa al leer un informe que, a finales de 1971, me enviaron Denis y Donella Madows sobre «los límites del crecimiento», que habían realizado para el Club de Roma. Hasta entonces no me había dado perfecta cuenta del nexo que existía entre todos los problemas. Energía, alimentación, demografía, pobreza de recursos naturales, industrialización, desequilibrio ecológico, formaban un todo. No había sentido nunca, como sentí en el momento de leer el informe, que era casi imposible corregir un punto, uno sólo, sin agravar los restantes».

El Consejo Ecuménico de las Iglesias, que se ha avanzado en muchas cosas al pensamiento de las iglesias, está estudiando estos problemas al menos desde 1969 y sus implicaciones sociales, éticas y religiosas. Pero las preguntas que surgen enseguida son: realmente, ¿es tan seria la situación?, ¿Cuáles son las razones objetivas que llevan a un diagnóstico tan alarmante? ¿Qué quiere decir el CEI que la alternativa es una «sociedad justa, participatoria y ecológicamente responsable»?

«El mundo es un 'Titanic' dirigiéndose hacia la destrucción», dijo el profesor Birch en la Asamblea del CEI en Nairobi. La Comisión Iglesia y Sociedad dijo en el Comité Central de agosto de 1976 que «nuestra sociedad global no es justa ni soportable. El aumento de población y el crecimiento económico no pueden continuar indefinidamente de acuerdo con los modelos pasados y presentes sin colapsar gran parte de lo que nos sostiene». Con una imagen que ya se está haciendo habitual, el profesor Birch afirma que tenemos delante de nosotros un iceberg y que «esta montaña de hielo tiene cinco picos visibles, siendo cada uno de ellos una amenaza física para la vida. Se trata de la explosión demográfica, la penuria alimenticia, la falta de recursos no renovables como los combustibles fósiles, la deteriorización del medio ambiente y la guerra. Las partes escondidas del iceberg son las estructuras sociales, políticas y económicas y la confusión que reina en cuanto a las finalidades de la vida».

Recogiendo las conclusiones de diversos coloquios ecuménicos sobre el tema del futuro del hombre y de la sociedad en un mundo tecnológico basado en la ciencia, celebrados durante los últimos años en Nemi (los límites del crecimiento), Accra (Ciencia, tecnología y el futuro del hombre y la sociedad), Kuala

Lampur (revolución científica, tecnológica y social), Cardiff (medio ambiente, crecimiento económico y justicia social), Leuenberg (población) y especialmente de la Conferencia Mundial conclusiva en Bucarest (1974), la Sección IV de la Asamblea de Nairobi (1975) afirmó que después de dos decenios de esfuerzos para obtener el desarrollo de todos los pueblos los antiguos programas y esquemas se han demostrado completamente sobrepasados: «hemos rechazado las certezas del pasado», dice, porque se basaban en un crecimiento general de acuerdo con unos esquemas de los países ricos. Hoy los problemas se concentran en los cinco puntos citados.

¿Cuántos hombres más puede soportar la tierra? Cada 15 años hay mil millones más de seres humanos. En 20 años, Africa pasará de 400 a 800 millones de habitantes. Por otro lado, no conocemos la capacidad máxima de producción alimenticia de la tierra. Lo que sí sabemos es que en 1975, 300 millones de personas no reciben más de los dos tercios de la ración mínima de proteínas y que dentro de 35 años serán mil millones. Por otro lado los alimentos disponibles son distribuidos muy injustamente; un ejemplo de ello es el llamado «éxodo de proteínas» de los países pobres en dirección a los ricos, mientras aquéllos mueren de hambre. El Banco Mundial informó en 1974 que Mali redujo el alimento disponible para la alimentación en dos tercios en el curso de la sequía de 1967-73, mientras que se veía obligado a exportar parte de sus cosechas a los países ricos.

No sabemos la importancia de los recursos energéticos no recuperables en combustibles fósiles y otros minerales, pero sabemos muy bien que el mundo va a tener pronto escasez de petróleo y que el consumo total de energía se dobla todos los años, que los diez países más industrializados absorben ya un 70 por 100 y los Estados Unidos solos un 35 por 100. Por otro lado, los expertos no están de acuerdo sobre la oportunidad de las centrales nucleares (sobre este tema existen amplios estudios del CEI). No se sabe tampoco el porcentaje de contaminación que la tierra puede todavía soportar, pero sí sabemos que se dobla cada catorce años y que existe un límite de absorción de la tierra.

En resumen: los esfuerzos de la sociedad tecnológica sirven para ampliar todavía más el foso entre los países ricos y los pobres. Sabemos utilizar la ciencia y la tecnología para producir, en algunos lugares, algún tipo de sociedad próspera, pero

no sabemos construir una que sea justa y ecológicamente responsable.

Detengámonos un momento en el problema ecológico o de la degradación del medio ambiente. Algunos han hablado de «la era de la destrucción». En nuestro país estamos sufriendo la contaminación de la atmósfera, los ríos y el mar. El Mediterráneo se va convirtiendo en un mar muerto. Pero, y citamos otra vez al profesor Birch, hay que darse cuenta del problema a escala mundial. El impacto de todos los hombres de la tierra sobre el medio ambiente se puede calcular multiplicando estos tres elementos: población total — consumo individual de recursos — deteriorización debida a una persona. Cada elemento se doblará en 35, 10 y 14 años, respectivamente. El resultado es que el hombre inflige en el medio ambiente un impacto cada vez más violento que no podría prolongarse sin que la humanidad, y toda la creación con ella, no reciban graves consecuencias.

El Consejo es consciente de que algunos, como H. M. Enzessberger (*Para una crítica de la ecología política*), sostienen que la denuncia ecológica es un falso argumento de las clases sociales y países ricos a fin de evitar el crecimiento de los pobres. Pero la verdad es que los pobres no tienen ninguna posibilidad de desarrollarse mientras los ricos hagan una tal violencia en el medio ambiente. En suma, demasiada gente exige demasiadas cosas (mientras otros están en la miseria), destruyen la misma fuente de su vida esforzándose en obtener lo que quieren. «Países ricos y países pobres se enfrentan en una lucha gigantesca sobre el cadáver de la tierra» (Birch).

Ni que decir tiene que esta problemática plantea toda una serie de preguntas éticas y religiosas; el Comité Ejecutivo del CEI las formulaba así en 1971: ¿Cuál es el fin primario del hombre sobre la tierra? ¿Cuál debe ser su relación con el entorno natural y la responsabilidad que incumbe al individuo y a la nación? ¿Cómo enfrentarse al problema demográfico y resolverlo de una forma humana? ¿Cuál puede ser hoy el nivel de vida apropiado, dadas las circunstancias? ¿Cuáles podrían ser los modelos futuros de desarrollo, a la vez más justos y menos despilfarradores, que superasen el modelo japonés que sufre las consecuencias de haber copiado ciegamente el modelo occidental?

Por todas estas razones se habla en el CEI de «sociedad justa y ecológicamente responsable» formando los dos aspectos

tos, las dos caras de la misma moneda. Esto exige un cambio radical, una «idea moral revolucionaria», que consiste en considerar necesario el des-desarrollo: nuestro mundo no es justo porque, en verdad, todo país en el cual el nivel de vida sobrepasa lo que la tierra puede ofrecer debería considerarse como sobre-desarrollado. ¿Pueden imaginarse ustedes lo que implica en la práctica una tal afirmación que se deduce, sin embargo, de la actual relación de fuerza del hombre con la naturaleza?

La mayoría de estos estudios de Iglesia y Sociedad estudiaron de forma especial las implicaciones éticas, y morales, de todos estos problemas. Pero en agosto de 1975 el encuentro entre ciencia y fe tomó un nuevo derrotero en una reunión en la Ciudad de Méjico sobre el tema «La fe cristiana y el rostro cambiante de la ciencia y la tecnología»⁴⁶. Ya no se trataba de resolver cuestiones éticas, sino de examinar los desafíos mutuos entre ciencia y fe en las cuestiones de fondo: ¿De qué forma ciencia y fe se miran una a otra? ¿Podemos superar la mutua desconfianza? ¿Tiene una visión científica de la vida alguna contradicción con la fe en Dios, y en concreto en un Dios creador? ¿Ha tenido la doctrina cristiana suficientemente en cuenta la independencia de la ciencia? ¿Hasta qué punto la ciencia y la fe están mediatizadas por presupuestos ideológicos?

La historia de las relaciones entre ciencia y fe está llena de juicios unilaterales, desde Galileo hasta el evolucionismo de Darwin, juzgados como anticristianos, y en toda concepción científica que pretenda negar a Dios. Nadie está limpio de culpa. A Iglesia y Sociedad y a Fe y Constitución, organismos del CEI, les pareció que había llegado la hora de plantearse todas estas cuestiones y, además, como es natural, en una perspectiva ecuménica, es decir de pluralismo doctrinal entre las iglesias, por si no fuesen pocas las dificultades. El informe final aparecido en la revista *Anticipation*, tiene elementos muy interesantes. Detengámonos en algunos.

1. *Las características de la cosmovisión científica.*

En el pasado, la ciencia se ha caracterizado por tener una cosmología mecanicista, reduccionista y determinista inspirada en un cierto triunfalismo de las ciencias físicas. Se caracteriza

46. Informe oficial en *Anticipation* 22 (mayo 1976) 14-23.

todavía en muchos sectores por unos valores instrumentales, pragmáticos e impersonales, y también por una ideología secularista que excluye a Dios del universo y cree en el progreso automático en la historia. Al mismo tiempo, dice el informe del CEI, y sobre todo en las sociedades desarrolladas, la ausencia de valores humanos morales en el ejercicio de la ciencia y la tecnología va siendo cuestionada y los mismos científicos están buscando unas metas aceptables para el uso de la ciencia. Mientras la teoría científica actual ha ido más allá de la cosmología mecanicista, ésta está todavía adherida a muchos científicos y personas con poder de decisión. Las tradicionales polémicas de ciencia contra fe son todavía vistos como un problema entre dos clases de grupos: a) en ambientes de iglesias influenciados por el fundamentalismo (interpretación literal de la Biblia y muy conservadores); b) en los contemporáneos que todavía creen que la ciencia ha refutado la religión.

2. Ciencia, fe e ideologías.

Las formulaciones teológicas normalmente se han definido en la historia en medio de situaciones de conflicto entre la comunidad de fe y algunas ideologías existentes. Hoy en día existen tres ideologías con gran influencia: la marxista, la liberal humanista y la fe en las soluciones científico-tecnológicas. Las tres han proporcionado elementos positivos, pero deben estar sujetas a la crítica cristiana de la cosmovisión científica. Algunas de ellas son especialmente importantes por sus visiones de la naturaleza y el hombre y con grandes consecuencias en la administración de la naturaleza, la libertad personal y la santidad de la vida y la muerte. Muchas de estas concepciones han influenciado a las Iglesias. Parece pues importante que se proponga y discuta abiertamente en el seno del CEI.

Por otro lado, es evidente que la misma ciencia está influenciada por ideologías. Muchas veces se ha querido convertir la ciencia en una visión total de la realidad, pero partiendo de una ideología determinada que la condiciona y la hace salir de su campo propio. La ciencia es un «método» para descubrir la realidad por medio de experimentos, análisis y teorías. La teología sólo puede tener problemas con las ideologías subyacentes, no con la misma ciencia.

3. *Visión unitaria del hombre y la naturaleza desde el punto de vista de la fe.*

El Antiguo, y el Nuevo Testamento enseñan que existe una relación integral entre cada hombre, la sociedad y la naturaleza. Pero esta unión conceptual se rompió en el siglo XVII y trajo como consecuencia, por un lado, la posibilidad de que el hombre se viera a sí mismo separado de la naturaleza y, consecuentemente del desarrollo de las ciencias naturales; por otro lado, la retirada de la religión y la teología dentro de lo específicamente humano, independientemente de la naturaleza. La ciencia, hoy, lanza el desafío a fin de que se supere esta dicotomía, pero nunca de forma que se opte por el irracionalismo o la posición anti-ciencia. Teniendo muy en cuenta la ciencia, el CEI se hace las siguientes preguntas: a) ¿Cuál es la relación de Dios con la naturaleza? b) ¿Cuál es la relación entre humanidad y naturaleza? ¿Sería la naturaleza solamente el escenario en el cual se representa el drama de la vida humana? El hombre, ¿está sometido a la naturaleza, es dueño de ella, o es su partner? ¿Qué actitudes se siguen de estas varias concepciones? c) Y finalmente, ¿participa la naturaleza no-humana de alguna manera, en la salvación por Jesucristo? «Respondiendo a estas cuestiones, tenemos la posibilidad de una renovación teológica, pero no mediante una discusión técnica mirándose internamente, sino en el contexto de los problemas actuales, la agenda de los cuales es presentada por la comunidad de la fe y también por el mundo secular».

Se trata de cuestiones difíciles, pero no bizantinas, aunque siempre importantes, ya que está en juego la reinterpretación y la credibilidad de la fe⁴⁷.

Nos encontramos, pues, ante problemas de grandes magnitudes que han sido percibidos muy bien por el CEI. Para el

47. Sobre la temática de este apartado ver: 'L'environnement: un défi et une promesse', *Les Cahiers protestants* 6 (1973); 'L'environnement: Des lecteurs s'expriment', *ibid.* 2 (1974); J. M. Rodríguez Delgado, A. Alvarez-Bolado, J. Gómez Caffarena..., *Planificación cerebral del hombre futuro* (Madrid 1973); R. Margalef, 'Ecología i problemes humans', *Perspectiva Social* 4 (1974) 35-46; D. E. Jenkins, 'Action on the Environment and Hopes for the Future Man', *Study Encounter* 7 (1971) SE/14; D. M. Mackay, 'Information Technology and the Manipulability of Man', *Study Encounter* 5 (1969) 17-25; Th. S. Derr, *Ecologie et libération humaine* (Ginebra 1974); H. M. Enzensberger, *Para una crítica de la ecología política* (Barcelona 1974); A. Matabosch, serie de 7 artículos en *La Vanguardia* los días 31 agosto, 3, 7, 9, 14, 16 y 18 de septiembre de 1976.

futuro, hasta la próxima Asamblea, a celebrar alrededor de 1982, el Comité Central de agosto de 1976, de acuerdo con las directrices de Nairobi, decidió que Iglesia y Sociedad siguiera con su programa sobre una sociedad justa y ecológicamente responsable y que se tenga muy en cuenta los problemas entre ciencia y fe, en especial su relación con las ideologías.

En la Unidad II (Justicia y Servicio) se decidió estudiar y actuar en el campo del desarrollo en íntima relación con Iglesia y Sociedad, luchando por un Nuevo Orden Económico Internacional con la cooperación de SODEPAX; se decidió también estudiar especialmente el problema del militarismo y del desarme y el de las corporaciones multinacionales.

B) PROBLEMAS TEOLÓGICOS DEL COMPROMISO CRISTIANO

1. *Los problemas de fondo.*

En el apartado anterior ya hemos visto algunos de los problemas teológicos que se plantean a las iglesias en el momento que son conscientes de los problemas del mundo de hoy. Pero existen otros mucho más profundos que han surgido durante los últimos años con especial fuerza y que afectan a lo más profundo de las concepciones eclesiales; se trata de las relaciones entre iglesia y mundo, entre fe y compromiso, entre liberación y salvación. 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 solía afirmar que «la doctrina divide a las iglesias, la acción las 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».

Desde sus mismos inicios, el CEI insistió en la unidad entre Dios y su mundo, entre fe y ethos, como dos lados del

Gran Mandamiento, y habló con frecuencia de esta unidad⁴⁸, pero, como dice H. Berkhof, «no fuimos capaces de presentar, de forma convincente, nuestra preocupación por el desarrollo humano en el contexto de una comprensión más amplia del Evangelio»⁴⁹. 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?». Deben evitarse dos excesos, añadió; 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 rehusado 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 inter-relacionadas. Un signo de ello es que en la Constitución del CEI de 1971 se hallan juntos en una misma Unidad. Momento clave de esta nueva situación

48. Ver el tema de la Asamblea de Evanston «Cristo, la esperanza del mundo» y el estudio *Dios en la naturaleza y en la historia* (Ginebra 1967).

49. 'Re-opening the Dialogue with the «Horizontalists»', *The Ecumenical Review* 21 (1969) 290.

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»⁵⁰ 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 Constitución⁵¹. Esta interesante reunión sirvió más bien para detectar los problemas que para resolverlos. La discusión se centró sobre cuatro temas: 1) reflexión teológica sobre el método: inductivo y deductivo; 2) cuestiones que plantea nuestra sociedad técnica: antropología cristiana, teología de la acción humana y de la creación; 3) reflexiones sobre teología y revolución; 4) eclesiológica y ética social, es decir, las diversas concepciones eclesiológicas y su relación con las posturas respecto a la ética social.

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 Upsala⁵². 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

50. Principales documentos publicados en *Sal Terrae*, Santander 1971.

51. Reunión de Zagorsk. Ver los informes en *Istina* 13 (1968) 438-502.

52. De tal modo que A. María Javierre ha podido titular, con razón, su informe sobre esta Asamblea así: 'Upsala 1968: el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología'. *Revista Española de Teología* 28 (1968) 255-96.

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 trabajo quiere ser una 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 social⁵³. Para un *primer grupo*, la iglesia y el problema de la unidad de las iglesias es una cuestión de repuesta de fe a Jesucristo y a la revelación de Dios, por lo que no debe confundirse con los problemas de la humanidad, que deberían tener una solución completamente diferente. Es claro que los cristianos han 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 o 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 influido

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

para que un cierto sector del protestantismo 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? 54. ¿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 deberán ir poniendo al descubierto.

2. *Salvación y liberación.*

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 constantemente 55.

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

54. Ver las interesantes observaciones de M. Lienhard, 'La «doctrine» luthérienne des deux règnes et sa fonction critique', *Istina* 17 (1972) 157-72, y el ya clásico de M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona 1973).

55. Ver A. Sovik, *Salvation Today* (Minneapolis 1973).

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»⁵⁶. 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 consenso sobre el tema principal: la salvación, hoy. No 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. Entendamos 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 trabajo 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 profundizase. Entre otras podemos indicar las siguientes:

56. Ibid., pp. 52-53.

¿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 un *Declaración del Patriarcado de Constantinopla 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 críticas⁵⁷.

Debemos tener bien presente que el ideal ortodoxo trasciende la civilización y todo instalación en el hecho 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 identificarse con ninguna causa social o ideología de cambio, ni con filosofías conservadoras de «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 intento reflexionar sobre

57. Traducción castellana de los textos en A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias*, pp. 152-64.

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»⁵⁸.

A partir de estos principios es lógico que el Patriarca de Moscú afirme en su carta que el texto de la Sección II «tiene 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.

3. La Asamblea de Nairobi.

Los delegados en Nairobi no llegaron a solucionar los problemas que se llevan arrastrando desde hace años. Tampoco era de esperar. De lo que hemos dicho hasta ahora se deduce que se acrecentó el compromiso de las iglesias en unión fraterna, pero en el momento de llegar a conclusiones claras sobre la importancia de cara a la unidad doctrinal surgieron diferencias. Creo recoger bien el ambiente de Nairobi si digo que todo el mundo era consciente de que el compromiso en los problemas de nuestro mundo comporta un plantearse cuestiones teológicas profundas que son un desafío para todas las iglesias. A la hora, sin embargo, de formular la relación entre Iglesia y Mundo se tuvo sumo cuidado en evitar el enfrentamiento entre las dos corrientes: la de los, que enfatizan

58. Documentación preparatoria de Nairobi: *Jesus Christ Frees and Dwites. Section I, Confessing Christ today* (Ginebra 1975) 58.

la «proclamación del Evangelio» (verticalistas) y los llamados «activos en las cuestiones sociales» (horizontalistas).

La Sección I, «Confesar a Cristo, hoy», afirma que «estamos llamados a proclamar el Evangelio de Cristo hasta los confines de la Tierra. Simultáneamente se nos exige trabajar y esforzarnos para realizar la voluntad de Dios en la paz, la justicia y la libertad dentro de la sociedad». Se insiste en que es un acto de cada persona y de toda la comunidad, que debe tener en cuenta la diversidad de culturas, que a Cristo debe confesársele en actos, entre los que la lucha contra la acción del mal en el mundo es esencial. La Evangelización debe tener en cuenta todo el Evangelio, toda la persona, todo el mundo la iglesia. Sin embargo, los compromisos están ahí y los problemas que plantea también.

C) NUEVA ETAPA DEL ECUMENISMO

Sí, creemos que el ecumenismo ha llegado a una nueva etapa. En la primera parte de este trabajo hemos visto que la unidad doctrinal y orgánica de las iglesias debía ponerse en el contexto más amplio de los problemas y aspiraciones de la sociedad y los hombres de hoy; que se trataba, en suma, de una tercera etapa de la metodología teológica ecuménica.

En la segunda parte, partiendo de los compromisos concretos de las iglesias del CEI se ha comprobado que plantean toda una serie de problemas teológicos de capital importancia para las iglesias y las hacen, incluso, llegar a replantear su misma forma de ser y actuar en el mundo.

Ambos caminos convergen hacia una convicción fundamental: la de que, sin menospreciar los caminos clásicos del ecumenismo, la unidad, hoy, pasa por el compromiso. Todo esto está planteando y planteará todavía muchos problemas, pero, es un camino válido y prometedor.

De esta forma, en el ecumenismo confluyen todos los principales problemas que hoy interesan al cristiano: evangelización y compromiso, diálogo y misión, salvación y liberación, pluralismo y unidad, comunidad local e iglesia universal, tradición y mundo moderno. No se puede decir que los problemas de hoy son diversos de los estrictamente ecuménicos. De hecho, coinciden.

ANTONIO MATABOSCH
Facultad teológica de Barcelona
(Sede de S. Paciano).

