

TEOLOGIA ECUMENICA: CARACTERISTICAS

El tema de esta ponencia es complejísimo y no podemos tener la pretensión de ser exhaustivos ni tocar todos los puntos que deberían entrar en una exposición de la noción, formas, caminos e historia de la teología verdaderamente ecuménica.

Por otra parte, debo confesar que la preparación de esta ponencia ha sido de gran utilidad personal, sobre todo para concretar más mi propia visión del ecumenismo y para detectar, al mismo tiempo, una serie de prioridades teológicas que reflejan, en algún modo, los problemas del mundo actual y de la actual situación de la iglesia.

Antes de exponer mis propios puntos de vista, creo un deber de justicia hacer referencia a la obra de Gustave Thils: «*La 'Theologie Oecumenique'. Notion, formes, demarches*» y su *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*¹, en donde aparece de un modo sistemático y formal lo que debe ser una teología realmente ecuménica. Thils entiende la «teología ecuménica», primero como *disciplina enciclopédica*, y señala sus tareas específicas y las cualidades que debe poseer:

a) «Una teología ecuménica debe estar *perfectamente informada* del pensamiento ajeno» (p. 357).

b) «Debe preguntarse por las *resonancias afectivas y religiosas* que los términos teológicos han tenido y tienen en los fieles de las diversas confesiones (p. 359).

c) «De manera general, además, sería preciso tener un

1 Thils, Gustave, *La «Théologie Oecumenique». Notion-Formes-Démarches* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. XV, E. Warny, Louvain 1960); *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* (Rialp, Madrid 1965) cap. V: La teología ecuménica, pp. 346-79.

especial cuidado en dar a los términos, a las expresiones de una época el sentido que tenían en su contexto literario e histórico (p. 359).

d) «Sería preciso, finalmente, escriben los teólogos «ecuménicos», disociar mejor, en una institución, los elementos constitutivos que le son esenciales de los que condicionan su existencia concreta, total e histórica a tal o cual época» (p. 359 s.).

En segundo lugar, Thils presenta la teología ecuménica como *locus de la teología* sistemática. Aquí tratará del «objeto» de este locus² y de las cualidades del teólogo ecuménico³.

Por último, la teología ecuménica puede considerarse como

2 «Este *locus* podría comprender los datos siguientes:

(1) La *noción* de «ecumenismo» y de «ecuménico», en la historia y con su alcance teológico.

(2) Los *fundamentos* bíblicos y patrísticos del ecumenismo como problema teológico.

(3) La *Justificación* y los *motivos* del ecumenismo según la teología sistemática. A este propósito se desarrollarían los temas que enumeráramos más arriba, relativos a la «crítica del hecho ecuménico» en su conjunto. Estas materias particularmente importantes y delicadas, son, por ejemplo: los *elementa Ecclesiae*, los efectos eclesiásticos del Bautismo, las *notae negativae* de la teología católica, la significación «eclesialística» de la vida teológica en el Espíritu, etc.

(4) El *objetivo* y el *propósito* específico del ecumenismo. Podría tratarse especialmente de las formas múltiples de reunión desde la colaboración hasta la integración, la intercomuni6n, el sentido de las expresiones *Una Sancta*, Iglesia unida, Renovaci6n de la Iglesia, etc.

(5) El *sujeto* del ecumenismo, en el sentido de: ¿Quién está encargado de esta vocaci6n ecuménica? ¿Cristo, la Iglesia, el ministerio, los fieles, en qué medida, con qué autoridad? Sería incluso el lugar de fijar la significaci6n teológica del Consejo ecuménico de la Iglesia. A este respecto nos referimos a lo que hemos indicado más arriba.

(6) La *materia* del ecumenismo. Por esta palabra y a falta de un término mejor, designamos aquí a todos los sometidos a discusi6n por la intenci6n ecuménica: las diferentes Iglesias y confesiones, cuyo estatuto teológico es preciso fijar. Aquí especialmente se sitúa el estudio del Documento de Toronto y de todos los problemas eclesiológicos que este Documento implica y suscita.

(7) El *alma* del ecumenismo: o la significaci6n ecuménica de la oraci6n, de la caridad, de la mortificaci6n, especialmente.

(8) Las *condiciones no-teológicas* de la actividad ecuménica: se encontraría amplia materia en todo lo que se ha dicho de los factores no-teológicos, por ejemplo: Thils, Gustave, *Historia doctrinal...* p. 361 s.

3 *Ibid.*, p. 362 s.

dimensión de toda la teología (pp. 363-79). Se significa con esto:

a) «el sentido de 'misionero', universal» (p. 364).

b) «el lazo que une todas las realidades cristianas al misterio de la unidad de la iglesia» (p. 364).

c) «Por último, la 'dimensión ecuménica' puede designar *in recto* lo que, en la explicación y presentación de una verdad teológica, es fuente de desacuerdo, y de desunión» (p. 364 s.).

Dentro de este mismo apartado, el autor trata de las diversas disciplinas teológicas y los elementos de metodología imprescindibles para el buen desarrollo de toda teología ecuménica ⁴.

Estos dos estudios de Thils constituyen una amplia y completa visión de conjunto de lo que debe ser una «teología ecuménica». Por mi parte, los suscribo enteramente. Sin embargo, presuponiendo ya esta reflexión metodológica, creo más interesante en este momento iniciar una reflexión personal de lo que para mí representa y constituye el núcleo de una teología ecuménica, teniendo en cuenta los elementos más importantes de la *Unitatis Redintegratio*, la intención profunda de los trabajos del Consejo Ecuménico de las Iglesias, la realidad viva de los grandes diálogos confesionales en curso y, por último, los problemas más urgentes planteados en la teología ecuménica considerada ya en sus contenidos teológicos.

I.—PRESUPUESTOS

Antes de pasar adelante, quisiera detenerme un momento en *dos presupuestos* cuya aceptación y valoración son imprescindibles para toda teología ecuménica y, sobre todo, para todo aquel que siente especial vocación al trabajo ecuménico.

⁴ *Ibid.*, pp. 372-78.

a) *La unidad de la iglesia.*

Puede que en algunos sectores de la iglesia se minimice actualmente la importancia de la «unidad de la iglesia». Este ideal quedaría en manos de algunos utópicos soñadores que viven al margen de los auténticos problemas de la humanidad. La justicia, el hambre, la dignidad humana serían temas prioritarios, no sólo por su evidente urgencia, sino también porque «la unidad de la iglesia» se relega a lo puramente «eclesiástico» y, por lo mismo, al vaivén de los pequeños intereses confesionales del momento.

Ante esta postura que nace del desconocimiento de lo que realmente ocurre en el movimiento ecuménico, de una visión inmediatista y poco profunda de la realidad y de falsas alternativas, hay que acentuar como un presupuesto realmente asimilado el sentido profundo de lo que significa la unidad de la iglesia.

El texto clave de Jn 17, 21: «Que todos sean uno, como tú Padre, en mí y yo en tí, que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado», coloca evidentemente el tema de la unidad de la iglesia dentro de una perspectiva trinitaria, cristológica y misionológica.

El grandioso capítulo primero de la Constitución *Lumen Gentium* hace derivar la realidad eclesial de la misma vida trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, de la voluntad salvífica de Dios y de la misión encomendada por Jesucristo a la Iglesia como Pueblo de Dios. La iglesia «es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). El Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia recoge esta misma realidad y explicita que «en el actual orden de cosas, del que están surgiendo nuevas condiciones para la humanidad, la Iglesia, sal de la tierra y luz del mundo (cf. Mat 5, 13-14) se siente llamada con mayor urgencia a la obra de salvación y renovación de toda creatura, para que todas las cosas sean instauradas en Cristo y en El formen los hombres una sola familia y un único pueblo de Dios» (Ad Gentes 1).

El ecumenismo siente la pasión por la unidad de la iglesia, es decir, la pasión por la fidelidad de la iglesia a la misma voluntad de Cristo, la pasión por manifestar al mundo la riqueza de la vida divina que transforma y ennoblece a todos

los hombres. Por lo mismo, ecumenismo es sinónimo de fidelidad, de renovación, de universalidad, de preocupación por la salud humana y divina de todos los hombres. Olvidar esta realidad es olvidar lo más esencial del ecumenismo. Así, de este modo, la frase del decreto sobre el ecumenismo: «esta división es abiertamente contraria a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la santísima causa de la predicación del Evangelio a todos los hombres» (UR 1) debe entenderse en su sentido más denso y constituye el trasfondo dramático en el que todos nos encontramos.

b) *Fidelidad histórica y problemas de interpretación.*

Al decir que el ecumenismo busca aquella unidad que el mismo Cristo quiso para su iglesia, estamos hablando de una *fidelidad*: fidelidad exegética, fidelidad dogmática, fidelidad en el mantenimiento de aquellas estructuras eclesiales que aparezcan realmente como esenciales a la iglesia. El estudio de la larga tradición del cristianismo exige, pues, una constante valoración sobre la legitimidad de lo ocurrido. Pero nada hay tan difícil como esta «discreción de espíritus» aplicada a la historia, al pasado y al presente. Y sin embargo, el ecumenismo no puede subsistir sin esta constante referencia a la fidelidad histórica. El proceso de clarificación entre lo necesario y lo accidental; entre lo condicionado por situaciones transitorias y lo permanente; distinguir entre lo que es auténtica revelación de Dios y lo que son tradiciones humanas, cambiables... todo ello es siempre un proceso doloroso, sujeto siempre a posibles errores de apreciación.

Por ello, los criterios de interpretación de la misma historia de la iglesia, de la historia de los dogmas y de la teología constituyen en sí mismo un presupuesto importantísimo para el desarrollo del movimiento ecuménico y de la misma teología ecuménica. Es muy distinto —por poner un ejemplo— los criterios valorativos de Ernst Käsemann y los criterios aplicados por el decreto *Unitatis Redintegratio*.

La «hermenéutica» puede incluir ya un juicio a priori que condicionará todos los resultados alcanzados. Por lo mismo, parece que la teología ecuménica debe ser siempre muy consciente de la carga «confesional» que toda interpretación del pasado implica.

Como puede verse, en los presupuestos sobre la concepción de la unidad de la iglesia y sobre los criterios de interpretación y valoración del pasado histórico se decide ya sobre el mismo proceso ecuménico. Nos encontramos ante la aparente antinomia entre la fidelidad confesional y la esperanza por alcanzar una plena unidad entre las confesiones. De ahí la extrema dificultad de toda teología ecuménica y la necesidad de aceptar el trabajo ecuménico como «un proceso» de progresiva clarificación. La paciencia, la moderación en los juicios y la continua revisión de hipótesis provisionales tiene aquí su fundamento.

II.—PRINCIPIOS CATOLICOS SOBRE EL ECUMENISMO

El Concilio Vaticano II ha supuesto para los católicos una profundización notable en el campo eclesiológico y, por supuesto, en la reflexión doctrinal sobre el ecumenismo. Por ello nos detendremos en la esencia del movimiento ecuménico, en algunos criterios doctrinales y en la dimensión espiritual que aparecen sobre todo en el Decreto sobre el Ecumenismo «Unitatis Redintegratio».

a) *La esencia del movimiento ecuménico.*

La doctrina católica sobre el ecumenismo no puede desvincularse de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, en la que ésta aparece como surgida del misterio de Dios trino, como misterio visible de la presencia de Dios, gérmen y principio del Reino de Cristo y de Dios, comunidad visible de fe, de esperanza y de caridad. Así, «la congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, es la iglesia, convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera para todos y cada uno» (LG 9).

Pero, «todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos, para cumplir los designios de la voluntad de Dios, que creó en el principio una sola naturaleza humana y determinó congregarse en un conjunto a todos sus hijos, que estaban dispersos (cf.

Jn 11, 52)» (LG 13). Unidad, unicidad, universalidad en el espacio y en el tiempo, catolicidad son características de esta iglesia, llamada a ser «señal o instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

Por ello, ante la falta de unidad de los cristianos, el movimiento ecuménico aspira a «promover la restauración de la unidad» (UR 1). El Decreto sobre el ecumenismo constata este deseo profundo que mueve a muchos cristianos y formula la esencia de este movimiento inspirado por el Espíritu Santo: «Sin embargo, casi todos, aunque de manera distinta, aspiran por una única Iglesia visible de Dios, que sea verdaderamente universal y enviada a todo el mundo, a fin de que el mundo se convierta al Evangelio y de esta manera se salve para gloria de Dios (UR 1).

Con ello, podemos decir que en esencia el movimiento ecuménico aspira a cumplir el designio primigenio de Dios para su iglesia visible, de modo que se realice en el mundo la predicación auténtica del Evangelio de Cristo y sea una plena realidad la salvación de todos.

Estas realidades que alcanzan niveles tan profundos deberán reflejarse en la plenitud de la vida y de la teología del conjunto de la iglesia y de todos sus fieles. El ecumenismo —es decir, la pasión por la unidad de la iglesia— es una dimensión que no puede faltar sin una grave mutilación del mismo mensaje evangélico.

b) *Criterios doctrinales.*

Como «criterios doctrinales» entiendo aquellas características que, presuponiendo la doctrina general eclesiológica de la *Lumen Gentium*, contienen una matización peculiar y un acento imprescindible para toda teología verdaderamente ecuménica.

La renovación de la iglesia.

El hecho de que la «renovación de la iglesia» es necesaria se relaciona, desde el punto de vista dogmático, con aquella formulación de la *Lumen Gentium* de que «esta iglesia, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, permanece en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (LG 8). La no identifi-

cación total de la iglesia de Cristo con la iglesia católica —además de otras consecuencias— tiene la de señalar un carácter de perfectibilidad. Por ello, esta iglesia «santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación» (LG 8).

La iglesia como «Pueblo de Dios» en marcha, señala también este carácter de constante renovación en la historia, que corresponde por lo demás, a la afirmación dogmática sobre la índole escatológica de la iglesia (cfr. Cap. VII de la LG).

Por otra parte, y de un modo más concreto, el decreto sobre el ecumenismo insiste varias veces en esta necesaria renovación, tanto para dar un «más fiel y más claro testimonio de la doctrina y de los preceptos que Cristo dió por medio de los Apóstoles» (UR 4), como por razón de que los miembros de la iglesia «no viven con todo el fervor que tales riquezas exigen» (UR 4). La reforma de la iglesia, entendida globalmente «como aumento de la fidelidad a su vocación» (UR 6) y como renovación en aspectos más particulares de la vida eclesial y de la misma teología⁵ es considerada como de «*extraordinaria importancia ecuménica*» (UR 6).

El diálogo.

El diálogo es como una forma de existencia y un reconocimiento de que la verdad es interpersonal, comunitaria. El diálogo supone también el reconocimiento de los propios límites y es, prácticamente, una forma del amor. Teológicamente hablando, el diálogo refleja la misma vida trinitaria y forma parte del misterio de la relación de Dios con el hombre. La teología ecuménica —que busca siempre una verdad más profunda en sí mismo y en los otros— no puede subsistir sin un constante diálogo.

Este diálogo se concreta en algo que siempre ha aparecido como extremadamente difícil en la vida de la iglesia. Me refiero

5 «Esta renovación tiene, por tanto, extraordinaria importancia ecuménica. Los variados aspectos de la vida de la Iglesia, por medio de los cuales se está llevando a cabo esta renovación —como son los movimientos bíblicos y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado seglar, las nuevas formas de la vida religiosa, la espiritualidad matrimonial, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social—, han de considerarse como otras tantas garantías y augurios que anticipan felizmente el progreso futuro del ecumenismo»: *Unitatis Redintegratio*, 6.

a la comprensión exacta de las diversas teologías, a la valoración justa de personas y de situaciones. La verdad y la justicia no son únicamente criterios metodológicos sino que alcanzan un nivel doctrinal, formando parte integrante de la caridad. En este sentido, un espíritu histórico-crítico frente a toda la realidad histórica puede ayudar mucho al «conocimiento más claro», «al conocimiento más exacto...» (UR 9), tanto de la auténtica teología católica como la de otras iglesias, confesiones y grupos religiosos.

Es verdad que el diálogo entre las diversas confesiones ha sido y es de hecho un proceso difícil, tal vez por los largos años de separación; por recelos, prejuicios y malentendidos seculares y también, por qué no, por infidelidades concretas en el dogma o en la vida cristiana.

Pero, en este momento, quiero señalar que una de las mayores dificultades en el diálogo está en el hecho de que no basta comparar o establecer equivalencias entre verdades dogmáticas parciales o entre aspectos puramente formales de la doctrina. Hay que buscar la totalidad de la vida de este organismo vivo que es la iglesia para ver hasta qué punto responde a la totalidad del Evangelio. Por ello tiene tanta importancia este diálogo en verdad y en justicia, profundizando al mismo tiempo en la totalidad de la doctrina y de la vida de cada iglesia o comunidad. Se requiere —dice el Decreto sobre el Ecumenismo— «un estudio que ha de realizarse según la verdad y con espíritu benévolo. Los católicos debidamente preparados deben adquirir un mejor conocimiento de la doctrina y de la historia, de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura propia de los hermanos» (UR 9). Este punto es importante. Más adelante volverá a surgir este tema en las consideraciones en torno a «los factores no teológicos» de la división.

«Unidad en lo necesario».

La unidad de la iglesia es voluntad del mismo Dios. Dios Padre envió a su Hijo Jesucristo para redimir al hombre y congregarlo en la unidad (cf. I Jn 4, 9; Col 1, 18-20; Jn 11, 52). Muerto en la cruz y glorificado, el Señor Jesús envió el Espíritu prometido para congregar a su iglesia en la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad (cf. Ef 4, 4-5; Gal 3, 27-8).

El Espíritu Santo es quien realiza la unión entre los fieles,

uniéndolos con la cabeza de la iglesia, el mismo Jesucristo. La variedad de cualidades, de dones y de ministerios no es inconveniente para esta unidad de la iglesia. Uno de los momentos que significan y realizan esta unidad es, precisamente, la celebración eucarística.

La unidad de la iglesia nace de la fiel predicación del Evangelio, de la justa administración de los sacramentos y de un gobierno de amor. Una sola fe, un solo culto y un solo pueblo de Dios. El modelo y principio del misterio de esta unidad de la iglesia es siempre la unidad de la Trinidad, un solo Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Esta unidad fue confiada por Cristo al colegio de los Doce Apóstoles, con el deber de enseñar, gobernar y santificar (cf. Mt 28, 18-20; Jn 20, 21-23). Pedro, como cabeza de los Apóstoles recibió en encargo de ser fundamento de la iglesia (cf. Mt 16, 19; 18, 18), de confirmar en la fe a todos los cristianos (Lc 22, 32) y procurar su perfecta unidad (Jn 21, 15-17). Según la doctrina conciliar, este encargo continua presente en la iglesia por medio de los sucesores de los Apóstoles, es decir, los obispos con su cabeza, el sucesor de Pedro.

Sin embargo, en la interpretación de esto «necesario», se encuentra ya el dilema ecuménico y la cruz de los responsables eclesiales. El problema de la unidad de las iglesias radica, precisamente, en la dificultad por llegar a un «consensus» sobre esto «necesario».

Desde un punto de vista «formal», la comisión de «Fe y Constitución» ha ido acotando las áreas en donde debería alcanzarse un consenso mínimo, como expresión de la unidad. Estos puntos son:

1. Expresión común de la fe apostólica.
2. Acuerdo sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio.
3. Estructuras de consulta y órganos de decisión comunes ⁶.

«Jerarquía en las verdades».

Después de haber insistido en la renovación de la iglesia, el diálogo y en la unidad en lo necesario como criterios doctrinales que siempre deberán estar presentes en toda teología ecuménica, hay que referirse a otro principio de gran alcance

⁶ Cfr. *Minutes of the Meeting of the Standing Commission, 1979. Taizé. Faith and Order Paper, No. 98. Appendix V: One in faith and witness, pp. 69-75.*

ecuménico: «Al comparar las doctrinas, acuerden que existe un orden o «jerarquía» en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

Quiere decir esto que no todas las verdades tienen la misma importancia ni la misma proximidad con el fundamento de la fe cristiana. Es decir, la negación, el olvido o la diversa formulación de una verdad tiene diversas consecuencias respecto a la unidad de la iglesia.

Con todo, aunque esta idea parezca evidente y sencilla, en la vida concreta de las iglesias lo difícil será determinar en cada caso qué verdades o qué formulaciones no deberían ser motivo para cimentar o provocar la separación entre las iglesias. Evidentemente, aparece aquí una implicación directa con el tema de la autoridad doctrinal en la iglesia y los órganos capaces de ejercerla.

Por otra parte, otra de las dificultades reales en el momento de querer aplicar este principio está en que parece dividirse el conjunto de la revelación o la vida teológica de la iglesia en un conjunto de verdades lógicas o metafísicas, fácilmente separables unas de otras. Pero la vida de una iglesia tiene como cierto carácter indivisible. Cada comunidad eclesial o iglesia constituye un todo y, por lo tanto, en los diálogos ecuménicos hay que hacer constantemente referencia al conjunto histórico y doctrinal de cada iglesia puesta en diálogo. Tratar temas aislados del conjunto es necesario en un cierto momento del proceso dialogal, pero a la larga puede ser motivo de falsear su interpretación y su misma ortodoxia.

Además, «la jerarquía en las verdades» no es exclusiva de las verdades teóricas o dogmática, sino que debe aplicarse también a la praxis cristiana. El amor fraterno y la práctica de la justicia *son elementos esenciales* que pueden también romper la unidad de la iglesia o imposibilitar la comunión fraterna. En este punto, sobre todo en la práctica de la justicia deberíamos ser todos más exigentes.

c) *Dimensión espiritual.*

La dimensión espiritual es también un aspecto esencial del trabajo y de la teología ecuménica. El ecumenismo no es un esfuerzo de política eclesiástica ni una lucha de intereses en

donde los compromisos recíprocos sean la norma. El ecumenismo es algo profundamente eclesial y, por lo tanto, nunca podrá realizarse sin los más auténticos valores evangélicos.

En primer lugar, «el auténtico ecumenismo no se da sin la conversión interior. Porque es de la renovación interior (cf. Efes 4, 23), de la abnegación propia y de la libérrima efusión de la caridad de donde brotan y maduran los deseos de la unidad» (UR 7).

Por ello tiene pleno sentido la recomendación del Concilio a todos los fieles de «que tanto mejor promoverán e incluso practicarán la unión de los cristianos cuanto mayor sea su esfuerzo por vivir una vida más pura según el Evangelio» (UR 7).

Es decir, el llamado «ecumenismo espiritual» es el alma de todo el movimiento ecuménico. Y esto, tanto más cuanto el Concilio «se declara consciente de que este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la una y única iglesia de Jesucristo excede las fuerzas y la capacidad humana» (UR 24).

III.—EL CONSEJO ECUMENICO DE LAS IGLESIAS (CEI)

Quando se habla de ecumenismo y de teología ecuménica uno piensa automáticamente en el CEI, en sus largos años de esfuerzos y estudios, en las grandes conferencias mundiales de «Fe y Constitución», «Iglesia y Sociedad», Asambleas Generales y en los diálogos de todo tipo iniciados o favorecidos por Ginebra. El estudio y la valoración de este ingente trabajo no es fácil, pero al hablar de «teología ecuménica» no hay más remedio que tener en cuenta las grandes líneas de esta realidad concreta.

a) *Dificultades de la teología del CEI.*

Son varias y típicas las dificultades que aparecen al valorar la teología ecuménica del CEI.

En primer lugar, el Consejo no es una iglesia ni una superiglesia y, consiguientemente, no puede hablarse de una teología

oficial obligatoria para sus iglesias-miembro ⁷. En Ginebra existe una enorme variedad de puntos de vista, tratamientos diversos y diversos grados de compromiso. Aquí se encuentra la debilidad, pero también la riqueza del Consejo Ecuménico.

Otra dificultad está en el hecho de que los estudios y programas realizados por el CEI tienen siempre un marcado *acento provisional*, constituyendo un proceso de reflexión intrincado y largo. Captar y sobrevalorar «un momento» de la vida del Consejo es ya, de algún modo, falsearlo.

Otra dificultad, según algunos, está en la opinión de que la teología practicada en Ginebra es una teología académica, al margen de la vida de las iglesias y, peor aún, al margen de los problemas más acuciantes de la humanidad. Pero basta asomarse un instante a la temática desarrollada desde la creación del CEI para darse cuenta de este error que nace, creo yo, de la ignorancia ⁸.

Por último, la misma proliferación de unidades y sub-secciones, con sus correspondientes planes de estudio y publicaciones hace cada vez más difícil tener realmente una visión de conjunto de las orientaciones y realizaciones de este vasto organismo que es el CEI.

b) *Las tres unidades de trabajo.*

No es necesario presentar aquí el desarrollo del movimiento ecuménico a partir de aquella memorable Asamblea del Consejo Internacional de Misiones, en Edimburgo (1910) ni el crecimiento de «Fe y Constitución y Vida y Acción» hasta la fundación del CEI, en Amsterdam (1948). Este proceso, con implicaciones teológicas importantes, es ya suficientemente conocido ⁹.

Para nosotros, será más útil describir brevemente la reorganización estructural decidida en la 23 reunión del Comité

⁷ Cfr. Declaración de Toronto, 1950 en Lukas Vischer, *Documentos de la comisión Fe y Constitución 1910-1968 del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (BAC, Madrid 1972) pp. 251-61.

⁸ Como ejemplo quiero señalar dos libritos muy sintomáticos, para consulta: *Doctoral dissertations on ecumenical themes. A guide for teachers and students*, (WCC, Geneva 1977) y *Major studies and themes in the ecumenical movement* (Compiled by Ans J. van der Bent) (WCC, Geneva 1981).

⁹ Cfr. *A history of the ecumenical movement 1517-1948*, ed. 2, by Rouse, Ruth and Neill, Stephen Charles (The Westminster Press, Philadelphia 1968).

Central (Addis Abeba-enero de 1971), ya que la mera descripción de las tres unidades de trabajo inician claramente el ámbito de intereses y los contenidos teológicos del CEI.

Unidad I: Fe y Testimonio.

Esta unidad recoge la mayor parte del esfuerzo teológico del CEI. «Fe y Constitución», «Iglesia y Sociedad», «Misión y Evangelización» son de hecho «los lugares teológicos» por excelencia. La teología ecuménica no puede prescindir en modo alguno de los estudios dirigidos por estas secciones. Al tratar de los problemas más urgentes de la teología ecuménica deberemos hacer referencia a los trabajos y preocupaciones de esta Unidad I.

Las secciones que se agrupan en esta Unidad I son las siguientes:

- Fe y Constitución.
- Misión y Evangelización.
- Iglesia y Sociedad.
- Diálogo con las religiones e ideologías de nuestro tiempo.
- Formación teológica.

Unidad II: Justicia y Servicio.

El mismo título de esta unidad II «señala la extrema importancia que el movimiento ecuménico concede a las cuestiones de justicia y servicio. Manifiesta el compromiso común de las iglesias miembro para promover la justicia social, racial, económica y política en cada país y entre ellos, llevar socorro a las víctimas de la injusticia, de la opresión y de la pobreza, y a sostener sus luchas por el reconocimiento de sus derechos fundamentales y para el desarrollo de la persona humana»¹⁰.

Las secciones incluidas en esta Unidad de trabajo son las siguientes:

- Participación de las iglesias en el desarrollo.
- Asuntos internacionales.
- Programa de lucha contra el racismo.
- Ayuda mutua y servicio de las iglesias y asistencia a los refugiados.

¹⁰ *Le Conseil Oecuménique des Eglises: pourquoi?* (CEI, Genève 1979) página 40.

- Comisión médica cristiana.
- Fundación ecuménica para la ayuda a las iglesias.

Unidad III: Educación y Renovación.

«La Unidad III se ha fijado un triple objetivo: incitar a los cristianos a iniciar una nueva reflexión sobre la educación cristiana; hacer del movimiento ecuménico una realidad a nivel parroquial; acrecentar la participación de las mujeres, de los jóvenes y los laicos en la vida de las iglesias y de la sociedad» ¹¹.

Las secciones de esta Unidad son las siguientes:

- Educación.
- Las mujeres en la iglesia y en la sociedad.
- Renovación y vida parroquial.
- Juventud.
- Estudios bíblicos.

c) Prioridades del CEI.

Finalmente, al señalar las cuestiones que deberán estar en el orden del día en el movimiento ecuménico, Philip Potter, secretario general del CEI desde 1972, señala:

«Primero, la sociedad justa en la que cada uno podrá participar, en la que seremos capaces de conservar los recursos de la creación en beneficio de todos. Esto incluye el nuevo orden económico internacional y las cuestiones de las sociedades multinacionales, de los derechos del hombre, del militarismo, del papel de la ciencia y de la técnica y de otras cuestiones análogas, todas ellas extremadamente delicadas, que comprometen la totalidad de nuestra vida. Estas cuestiones van a crear un gran número de conflictos y, a pesar de todo, debemos abordarlas de frente, ya que nos encontramos en el centro de ellas y no podemos volver atrás.

Para avanzar en este sentido, debemos descubrir —y esto es la segunda línea de fuerza— la realidad y la enorme fuerza de las distintas comunidades cristianas a través del mundo, cada una de las cuales representa una parte de la comunidad cristiana universal» ¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² *Ibid.*, p. 14.

IV.—LAS CONFESIONES EN DIALOGO

a) *Los grandes diálogos en curso.*

«El hecho de que podamos registrar hoy un gran número de conversaciones bilaterales a diferentes niveles, con diversas finalidades, métodos y temas, es un factor nuevo en la escena ecuménica»¹³.

Este hecho nuevo, sobre todo después del Concilio Vaticano II, obliga a rechazar aquella opinión poco diferenciada que insiste en la «crisis del ecumenismo»¹⁴. En realidad, ha sido precisamente en estos últimos años cuando las discusiones y los diálogos teológicos han llevado a resultado más concretos y más tangibles.

El aspecto de los diálogos ecuménicos y entre iglesias nos llevaría páginas enteras¹⁵. Por ello únicamente podremos subrayar algunos aspectos importantes para el tema «teología ecuménica».

La misma clasificación de los diálogos en curso es ya algo complicado. Hay que distinguir, en primer lugar, los diálogos a nivel mundial, a nivel regional y a nivel nacional. También hay que señalar la distinción entre diálogos bilaterales y diálogos multilaterales. Por último, hay que considerar los diversos diálogos de cada iglesia particular en relación a las restantes y, a su vez, los diálogos de cada una de ellas. Esto significa, ni más ni menos, que estamos ante un entresijo de conversaciones, de niveles y de diversos grados de compromiso. Esto, junto con los trabajos del CEI, hace que la escena ecuménica haya alcanzado un alto grado de complejidad y de especialización.

Para comprender el alcance de estos diálogos, el estudio «*Confessions in Dialogue*», al que me remito, considera en cada

¹³ *Confessions in Dialogue*, 3 ed. (Survey) (WCC, Geneva 1975) p. 230.

¹⁴ Se puede hablar de «crisis del ecumenismo», pero por otras razones, como «el problema eclesiológico de Käsemann», «el impacto del problema hermenéutico», «Dios en la naturaleza y en la historia», «la amplitud del problema ético». Cfr. Vall, Héctor, 'El dinamismo ecuménico: la irrupción de los problemas planteados en el mundo', *Boletín Informativo del Secretariado de la C. E. de Relaciones Interconfesionales*, 6 (1978) 4-8.

¹⁵ El libro citado, *Confessions in Dialogue* las describe: A) *Conversations at the World Level* (pp. 14-53) y B) *Conversation at Regional and National Levels* (pp. 53-123).

caso los siguientes puntos metodológicos: relación de los diversos encuentros ya tenidos; el contexto ideológico y teológico; antecedentes y presupuestos; historia de los encuentros; términos de referencia; composición y participantes del grupo; características especiales de las conversaciones; presidencia y secretariado; publicaciones. Además, la valoración de cada caso debe también tener en cuenta el nivel de las conversaciones (mundial, regional o nacional); la finalidad concreta establecida de antemano; los métodos empleados; los temas específicos tratados; el grado de *consensus* alcanzado y el grado de representatividad de los dos grupos dialogantes, dentro de sus respectivas iglesias¹⁶.

V.—FINALIDAD, METODOS DE TRABAJO Y TEMAS DEL DIALOGO

La finalidad del diálogo entre distintas iglesias puede ser, como es natural, muy variada, pudiendo ir desde favorecer la comprensión mutua hasta el ideal de conseguir una comunión plena.

1. Objeto inmediato de casi todos los diálogos es, en primer lugar, clarificar la situación de cada iglesia y presentar la historia y características propias. Se busca clarificar las dificultades existentes entre dos iglesias para valorar nuevas posibilidades de relación.

2. Algunos diálogos bilaterales han restringido los temas de discusión, buscando una comprensión mutua más profunda o el reconocimiento de convergencias ya existentes en asuntos doctrinales, eclesiásticos y pastorales.

16 «How is the purpose of these conversations conceived and on what patterns are they structures? What concerns and intentions are revealed in the choice of subjects? What methods of theologising do they employ? What have they accomplished thus far? What authority and weight do the conversations and their results carry? How are the various conversations correlated, if at all? And how are they, in turn, coordinated with the multilateral dialogues and with church union negotiations? What should be the role of world confessional families and the Faith and Order Commission in regard to the bilaterals? What should be done to implement their finding more effectively in the teaching and practice of the churches, both nationally and locally?»: *Confessions in Dialogue*, p. 9.

3. Un tema específico de numerosos diálogos bilaterales de la Iglesia Católica Romana es el tema de los matrimonios mixtos.

4. Otra finalidad distinta puede ser la de coordinar las relaciones entre dos grupos de iglesias o familias confesionales, con el fin de iniciar o animar toda clase de cooperación práctica e intercambios a diversos niveles.

5. Resultado de diálogos sobre temas concretos (como en el n.º 2), ha sido la aparición de un nuevo dinamismo que lleva a iniciar pasos concretos hacia la unidad. Así, han surgido numerosas recomendaciones o propuestas sobre el reconocimiento mutuo de ministerios y sacramentos, intercomuniión en ocasiones especiales, reconocimiento mutuo como iglesias y también ciertas formas de comuniión plena.

6. Otras conversaciones están buscando ya una cierta forma de uniión, como sería la comuniión «parcial», la «concordia», una variedad «reconciliada» etc.

De este modo, la variedad de situaciones es considerable y no es posible emitir un juicio universalmente válido para todos los casos¹⁷.

Al intentar valorar un diálogo concreto entre dos iglesias, hay que tener presente *el método de trabajo* seguido, el mismo proceso del diálogo, el grado de consensus alcanzado, la representatividad de los dialogantes o, en su caso, la aceptación por parte de las autoridades eclesiales competentes, la comuniicación a los diversos niveles de cada iglesia y, por último, la receptividad concreta ya en la vida práctica de la iglesia¹⁸.

En este último punto suele constatarse el enorme hiato existente entre descubrimientos teológicos y acuerdos importantes alcanzados por los especialistas y la vida normal de las iglesias envueltas en estos diálogos. Una cierta inercia confesional, el desconocimiento de lo que realmente ocurre en estos diálogos, la dificultad de cambiar antiguos prejuicios y, a veces, la existencia de intereses creados, dificultan, sin duda, la recepción de los resultados positivos de gran número de diálogos.

17 *Ibid.*, pp. 124-26.

18 *Ibid.*, pp. 127-41.

Por último y a modo de recensión, podemos catalogar *los principales temas* que son objeto de diálogo entre diversas iglesias ¹⁹:

1. Evangelio, Escritura y Tradición.
 - la supremacía del Evangelio,
 - la supremacía (derivada) de la Escritura,
 - diversidad y unidad en la Biblia,
 - la relación entre Escritura y Tradición,
 - Pedro en el Nuevo Testamento,
 - criterios de las tradiciones.
2. Credos y Confesiones.
 - Confesión, Confesiones y Fórmulas Confesionales,
 - la autoridad,
 - autorización (magisterio),
 - el desarrollo de la doctrina.
3. Eucaristía e Intercomuni6n.
 - el tema de la «presencia»,
 - el sacrificio («memorial»),
 - intercomuni6n.
4. El ministerio.
 - el ministerio general y especial,
 - sucesi6n apost6lica y ministerio apost6lico,
 - estructuras del ministerio apost6lico («iure divino»-«iure humano»),
 - el papado,
 - la ordenaci6n,
 - la ordenaci6n de mujeres,
 - el reconocimiento mutuo: sus diversos grados,
 - intercomuni6n.
5. Unidad y Uni6n.
 - en la comuni6n del Espiritu («Koinonia»),
 - compresi6n mutua entre iglesias,
 - divisiones teol6gicas y convergencias,
 - la forma de la unidad que buscamos.
6. El Culto.

¹⁹ *Confessions in Dialogue* clasifica los temas del modo siguiente: A) Table of Topic Frequencies (pp. 142-43); B) Synoptic Presentation of Prominent subjects (pp. 144-229) en que sigue la divisi6n que hemos reproducido en el texto.

c) *La Iglesia Católica: diálogos y valoración de sus tendencias teológicas.*

Desde el fin del Concilio Vaticano, la Iglesia Católica Romana ha entrado progresivamente en un número de diálogos o conversaciones con representantes cualificados de otras iglesias cristianas y comunidades eclesiales. Estos diálogos o conversaciones son de naturaleza muy variada, debido a la cualidad de las iglesias o comunidades, el nivel (mundial, regional, nacional) a que han tenido lugar y el objetivo que se han propuesto. «Dos de estos diálogos son con iglesias: la *Iglesia Ortodoxa Bizantina* y la *Iglesia Copta*. Una podría más bien llamarse una comunión de iglesias: *La Comunión Anglicana*. Tres se consideran ellas mismas como familias confesionales mundiales: la *Federación Luterana Mundial*, la *Alianza Reformada Mundial* y el *Consejo Metodista Mundial*. Otra, más bien es un movimiento que una iglesia: los *pentecostales*. Todas estas iglesias han entrado en diálogo con la Iglesia Católica Romana a través del *Secretariado Vaticano para promover la Unidad de los Cristianos* y se considera que estos diálogos están situados a nivel mundial»²⁰.

Sin querer entrar ahora en el detalle y en la valoración de cada uno de estos diálogos, al menos será interesante reproducir la valoración global que sobre la teología de la Iglesia Católica se formula en el mismo libro *«Confessions in Dialogue»*²¹:

Cambios generales en la perspectiva teológica.

— Reconocimiento creciente de la implicación de la iglesia en los cambios de la historia.

— Aceptación creciente de cierto pluralismo de «formas» de la vida de la iglesia dentro de una unidad esencial.

— Exploración de las nociones de la jerarquía de verdades y del desarrollo y pluriformidad de doctrina.

²⁰ Long, John F., *The Roman Catholic Church in Ecumenical Dialogue*, 18. «Paper» presentado en el IXth Jesuit Congress on Ecumenism en Montreal, agosto 23-28, 1981.

²¹ *Confessions in Dialogue*, pp. 245 ss.

La Iglesia y las Iglesias.

— Recuperación de la visión de la iglesia como *mysterion* y como comunidad del Espíritu (*koinonia*), el Pueblo de Dios; contrabalanceo de las concepciones monolíticas y excesivamente institucionales y jerárquicas.

— Revalorización de la iglesia local (en el sentido de iglesia diocesana y regional) unida a tendencias hacia una descentralización legislativa y administrativa y un nuevo énfasis sobre la colegialidad episcopal expresada, por ejemplo, en el Sínodo de Obispos; aceptación de la legitimidad de diferentes tipos de vida eclesial.

— Abandono de una simple identificación de la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica Romana («subsistit in»).

— Antiguas teorías sobre la relación de la Iglesia Católica Romana y otras comunidades cristianas están siendo desplazadas por un reconocimiento de su carácter eclesial, con la diferencia de grados de plenitud y, de acuerdo con ello, grados de proximidad respecto a la Iglesia Católica Romana (desde «parcial» a la comunión «casi total»).

— Resturación de relaciones de fraternidad entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias Ortodoxas, basada en el redescubrimiento de la comunión sacramental existente entre ellas.

Ministerios.

— Buena voluntad para mirar los ministerios anglicanos y luteranos como verdaderos, aunque parciales, ministerios apostólicos.

— El diálogo sobre el ministerio y sobre la eucaristía se ha mostrado posible y provechoso antes de la referencia explícita al problema del primado.

Eucaristía.

— Convergencias de variable peso y substancia sobre la fe eucarística (especialmente la presencia real y el sacrificio) con Anglicanos, Luteranos, Metodistas y Reformados.

— El vocabulario de transsubstanciación no pretende definir el «cómo» sino afirmar, en términos de una específica tradición de escuela, la realidad del ministerioso cambio que se realiza.

— Disposiciones católicas romanas más liberales sobre la reciprocidad sacramental con los Ortodoxos y un acceso más liberal a la eucaristía católica romana, en circunstancias definidas, para católicos no-romanos de tradición occidental.

V.—PROBLEMAS MAS URGENTES

Al hablar de «la teología ecuménica» he procurado, ante todo, hacer un recorrido analítico en tres realidades ineludibles: los principios del decreto *Unitatis Redintegratio*, la teología del Consejo Ecuménico de las Iglesias y la nueva situación planteada por los diálogos confesionales. Ahora es el momento de explicitar, de modo más sintético, algunos problemas más concretos y más urgentes. Se trata, evidentemente, de apreciaciones personales que pueden variar mucho, de acuerdo con el propio grado de información y de profundización en la compleja realidad del movimiento ecuménico actual.

a) *El «consensus» y la recepción.*

Podemos decir que llegar a cierto grado de *consensus* es un presupuesto general que está en la base de los diálogos (bilaterales o multilaterales). El mismo movimiento ecuménico tomado en general intenta llegar a un grado de entendimiento o *consensus* sobre lo que es necesario para la unidad de las iglesias.

Y sin embargo, «no está aún clarificado qué se entiende por *consensus*; por qué caminos se alcanza; sus diversos grados de importancia y necesidad en distintas áreas como la interpretación bíblica, el testimonio, dogma, doctrina, teología, política eclesial y el papel de las declaraciones de *consensus* en el juego de las fuerzas que unen o que separan en el cristianismo»²².

Podemos establecer, con todo, alguna claridad formal a nivel de vocabulario: «*Convergence*» designa más un dinamismo hacia la unidad de fe que un acuerdo sobre la substancia de la doctrina o de la unidad.

²² *Ibid.*, p. 132.

Un «*agreed statement*» expresa acuerdo sobre una materia dada, aún cuando se deja abierta la posibilidad de diferencias que pueden ser profundas.

«*Substantial agreement*» abarca un grupo de puntos fundamentales sin los cuales, tomado como un todo, el mensaje de salvación no se transmite en su integridad. Esto puede mantenerse aún cuando al mismo tiempo se conceda que ni la elaboración de la doctrina ni la práctica son idénticas en las dos iglesias concernidas, aunque lo esencial esté asegurado y haya el mismo propósito o finalidad en la fe.

«*Consensus*» o «*full agreement*» designa el acuerdo total, si no en la expresión, al menos en el contenido. Este término incluye ordinariamente un elemento de aprobación común por las autoridades de las partes concernidas»²³.

Esta gradación tiene el peligro de aplicarse en el campo de la abstracción conceptual, olvidando otros aspectos que pertenecen también a la vida de la iglesia, formando un todo. No es extraño que los diálogos se orienten también a manifestar y profundizar la unidad cristiana con otros medios como el culto, el testimonio misionero, la colaboración en asuntos públicos e internacionales.

Pero, la pregunta de fondo siempre difícil de contestar es la siguiente: ¿qué divergencia o conflicto hace imposible la comunidad eclesial? Tal fue el caso del artículo «*stantis et cadentis ecclesiae*» en tiempos de Lutero o la pertenencia a los Cristianos Alemanes, en tiempos de Bonhoeffer. Por ello, tal vez un *consensus negativo*, es decir, la constatación de *divergencias que no rompen la unidad fundamental* tenga en el futuro una importancia mucho mayor en las relaciones eclesiales y en el interior de cada iglesia.

Intimamente unido al tema del *consensus*, está la cuestión de la *representatividad* del grupo dialogante y, eventualmente, de los resultados alcanzados. Es sabido que por norma general el grupo sólo se representa a sí mismo, dependiendo de un reconocimiento jerárquico y explícito para que sus resultados alcancen un «*estatuto oficial*» dentro de la iglesia correspondiente. En el caso de la Iglesia Católica Romana, ¿quién es el sujeto del reconocimiento: el Papa, las Conferencias Episcopales, el Concilio? ¿Es, sencillamente, función de la jerarquía?

23 Cfr. Long, John F., O. c., n. 23.

Por último, es indudable que todo el movimiento ecuménico está sujeto a cierta ralentización y despreocupación por parte de amplias bases de fieles, precisamente por la gran dificultad de *comunicación* y, consiguientemente, de *recepción*, tanto a niveles más «oficiales» como a niveles más «populares». Un ecumenismo «en la base», en la parroquia, puede solventar un tanto este problema. Pero aquí estamos tocando otro tema mucho más amplio como es la relación entre fieles-jerarquía y entre los teólogos y la jerarquía.

b) *Los factores no-teológicos de la división.*

Para hablar de este tema, que yo considero de la mayor importancia, quiero presentar cinco casos sin aparente conexión mutua, pero que en el fondo se relacionan todos ellos con este tema.

1. En el II Congreso luterano-católico de Salamanca sobre la Confessio Augustana, apareció como un tema de fondo y una dificultad concreta de entendimiento el tema de la «*mediación*». Mediación de lo lingüístico, de la filosofía, de lo sacramental y de las mismas formas de autoridad en la iglesia. Para un católico, la fe no puede expresarse ni realizarse sin «*mediaciones*». Para un «luterano» toda mediación representa un problema, una tentación, algo que limita la libertad divina.

2. En estos últimos años se ha escrito y discutido mucho sobre la legitimidad o no de la ordenación de la mujer. Uno de los argumentos en pro o en contra se decide en el tema de hasta qué punto los condicionantes culturales y sociales evidentemente antifeministas de la época de la primitiva iglesia son constitutivas o no de la misma revelación evangélica.

3. También se está trabajando en la cuestión del papado. ¿Qué es aquí lo dogmáticamente imprescindible (para la iglesia católica romana) y qué es lo añadido por la historia, tanto en su forma concreta como en el ejercicio de su función o en su «talante»...? ¿Qué es de «iure divino» y qué es de «iure humano»?

4. Las iglesias orientales tienen una tradición bimilenaria, un culto y una teología perfectamente estructuradas y consecuentes. ¿Tales diferencias son expresión legítima de la misma fe cristiana? ¿Qué deben a su propia cultura e historia y qué

deben a la esencia del Evangelio? ¿Hasta qué punto esta visión teológica es dependiente del medio socio-cultural en que se han desarrollado?

5. El dominio de occidente sobre los países «de misión» ha terminado. ¿Por qué ha sido tan difícil la predicación cristiana en tales países? ¿Porqué se han trasladado modelos culturales occidentales en Asia, en Africa, en América Latina? ¿Qué significa de hecho la «inculturación» en la teología, en las formas de culto, en la organización eclesial? ¿Qué sentido pueden tener hoy las diferencias teológicas del tiempo de la Reforma en una cultura indú, en Pekin o en Jakarta?

Estos ejemplos y estas preguntas podrían multiplicarse casi al infinito y todos se refieren a la valoración de los factores no-teológicos en la formulación de la fe cristiana, en la organización de la iglesia, en la legitimación o no de las divisiones existentes.

La segunda conferencia mundial de «Fe y Constitución» (Edimburgo 1937) advertía ya sobre la existencia de diversas categorías en los obstáculos contra la unidad de las iglesias. Así, además de los obstáculos típicos de «fe» y «constitución», se señalaban estas dificultades:

a) «Obstáculos que son, en parte, teológicos o eclesiales, y en parte sociológicos o políticos» (vgr. la misma existencia de «iglesias nacionales»).

b) Obstáculos debidos mayormente a factores históricos (vgr. el aislamiento de ciertas iglesias del Cercano y Medio Oriente).

c) Obstáculos de origen «cultural» (en iglesias que ya gozan de un acuerdo substancial sobre cuestiones de fe y constitución): «estas iglesias no son conscientes de que haya obstáculos para la unión debido a doctrinas exclusivas. Sin embargo, están separadas por barreras de nacionalidad, raza, cultura general y, más particularmente, por una indolente autosuficiencia y autosatisfacción»²⁴.

La Conferencia de Lúnd-1952 también reflexiona sobre estos «factores no teológicos», que son factores sociales, psicológicos, idiomáticos, políticos. Referidos al *culto* se dice: «El

²⁴ Vischer, Lukas, *Documentos de la Comisión Fe y Constitución 1910-1968 del CEI*, (BAC, Madrid 1972) pp. 69 s. (Conferencia de Edimburgo, 1937, n. 155-57).

estudio del impacto de los factores sociales sobre nuestra forma de culto está aún en pañales»²⁵.

En fin, este tema aparece en todas las reuniones y asambleas del movimiento ecuménico²⁶.

La concienciación de la importancia de los factores no teológicos, no sólo para el problema de la división de las iglesias sino para el conjunto de la vida eclesial ha sido algo progresivo, confluyendo en ella multitud de causas: la conciencia de la gran variedad de formas ya en el Nuevo Testamento; mejores análisis históricos sobre personas y hechos; el impacto de la enorme variedad de formas culturales y de modos de expresión, incluso entre distintas generaciones; una concepción más descentralizada de la iglesia y una nueva valoración del fenómeno de la «inculturación»; el problema de la transmisión de la fe en ambientes culturales enteramente diversos (vgr. la juventud); el peso de las ideologías en la realidad de nuestra vida y de nuestros modos de expresión.

Todo ello hace que el tema de «los factores no teológicos» represente hoy día un auténtico reto para las iglesias, no sólo para realizar la unidad deseada o para justificar las diversas realidades eclesiales ya existentes, sino para vivir y expesar de modo significativo en cada ambiente y en cada cultura, la última realidad de la fe cristiana.

c) *La relación fe-justicia.*

El tema de la justicia siempre ha sido un tema importante para el Consejo Ecuménico de las Iglesias. No se trata aquí de resumir ni de valorar todo lo dicho y realizado desde los tiempos de «Vida y Acción» hasta el nuevo impulsado dado por «Iglesia y Sociedad» en Ginebra-1966. Los trabajos de la Unidad II «Justicia y Servicio»; la colaboración realizada por *SODEPAX*; los estudios dirigidos por Julio de Santa Ana sobre las urgencias ecuménicas venidas del mundo de los pobres²⁷; las relaciones de la Comisión de ayuda intereclesial y Refu-

²⁵ *Ibid.*, p. 117. (Coferencia de Lund, 1952, n. 125).

²⁶ Cfr. Índice analítico de *Ibid.*, p. 312 que en el apartado *Unidad-factores no teológicos* tiene las siguientes referencias: Ed 147-59; Am 28; Lu 3, 56-58, 60-70, 119-26, 184-86; Ev 25; ND 47; Ro 16; Mo 27, 161, 175-88.

²⁷ El Sr. Julio de Santa Ana es el director de «Commission on the Churches» Participation in Development (CCPD).

giados²⁸, todo ello manifiesta el grado de interés real que el tema de la justicia ha alcanzado en el interior del CMI.

El problema del que aquí tratamos no es la tensión existente durante algún tiempo entre una teología «vertical» y otra, considerada como «horizontal». Tampoco es el excesivo acento —según algunos— puesto sobre las cuestiones políticas y sociales, como por ejemplo, las cuestiones raciales o los temas de la teología de la liberación. Aquí se trata de un nuevo enfoque epistemológico y de una nueva interpretación de la «ortodoxia» doctrinal en relación con la división de las iglesias. Se trata de abandonar la primacía absoluta de «la doctrina», para encontrar un nuevo equilibrio que integre realmente la situación desesperada de millones de seres humanos. Es, en definitiva, hacer suya aquella frase de J. M. Lochman al introducir el tema tercero de la Asamblea General de Upsala (1968) sobre el desarrollo económico y social del mundo «Al enfrentarnos con el problema de la justicia económica y social en el mundo, nos enfrentamos con un problema ecuménico central en nuestros días... que afecta a toda la tierra habitada»²⁹.

La urgencia del tema viene, pues, de la misma urgencia que obliga a SODEPAX a iniciar un estudio sobre la necesidad de buscar y alcanzar *una nueva sociedad*³⁰ o, si se quiere, de las constataciones trágicas de la conferencia sobre «*Fe, ciencia y futuro*»³¹.

La novedad del tema está, como hemos dicho, en un enfoque epistemológico diverso que puede cambiar profundamente nuestra concepción de la fe cristiana y los modos prácticos de vida de la comunidad cristiana. Ignacio Ellacuría ha planteado en forma de tesis el trasfondo de este tema:

1. «Es legítimo adelantar la 'sospecha epistemológica' de que la raíz de la división en la confesión de fe y, consecuentemente, el camino de la unidad no está fundamentalmente

28 Cfr. las publicaciones anuales sobre *Service Programme and List of Projects* (WCC, Ginebra).

29 *Upsala 1968. Informes, declaraciones y alocuciones* (Sígueme, Salamanca 1963) p. 91.

30 En general, cfr. los números de *Church Alert*, revista de SODEPAX. En particular, 'En búsqueda de una nueva sociedad', *Church Alert*, 8 (1976) separata en castellano.

31 *Faith and Science in an Unjust World. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future*, vol. 1: *Plenary Presentation*; vol. 2: *Reports and Recommendations* (WCC, Ginebra 1980).

en las diversas formulaciones e interpretaciones de la fe, sino en determinadas praxis personales y estructurales, que posteriormente son formuladas en términos de fe.

2. Las praxis son necesariamente diversas según las distintas circunstancias históricas y, consecuentemente, deben serlo las formulaciones teóricas. Esto da paso a la necesidad de aceptar un pluralismo de praxis y de formulaciones dentro de la unidad de la fe. Sin embargo, no es aceptable cualquier pluralismo en la unidad histórica de la fe cristiana.

3. La promoción de la justicia, entendida como lucha contra toda forma de injusticia y dominación, es uno de los caminos más seguros para lograr una praxis cristiana adecuada y para generar un pluralismo correcto, que lleva a la unidad verdadera»³².

Esta conexión intrínseca entre la fe y la promoción de la justicia, es, ciertamente, un tema conflictivo y que puede llevar a nuevas divisiones entre los cristianos. Por ello, una reflexión sobre las mutuas implicaciones entre la fe y la praxis de la justicia parece tener hoy día una urgencia especial, no sólo para la realidad dramática del mundo actual, sino también para concretar de algún modo otros temas también conflictivos como son «la unidad de la iglesia y la renovación de la comunidad humana» y «la expresión común de la fe apostólica hoy».

d) *La unidad de la iglesia y la renovación de la comunidad humana.*

Otro tema realmente prioritario en los planteamientos ecuménicos actuales se concentra en la relación estrecha entre la iglesia y el mundo o, mejor dicho, la humanidad. Los presupuestos de este complejo tema están ya formulados desde el mismo origen del movimiento ecuménico³³, aunque fue la IV Asamblea General del CEI, en Upsala-1968, un punto álgido de este proceso de concienciación. Así, en la Sección I, «*el Espíritu Santo y la catolicidad de la iglesia*», podemos leer:

«La Iglesia es atrevida al asegurar que ella es la señal de la unidad futura de la humanidad. Por muy bien fundada que esté

32 Ellacuría, Ignacio, 'El problema «ecumenismo y promoción de la justicia», *Estudios Eclesiásticos*, 55 (1980) 153-55.

33 *Unity in today's world. The Faith and Order Studies on Unity of the Church-Unity of Humankind*, Paper No. 88 (WCC, Geneva 1978) pp. 14-27.

esta pretensión, el mundo la escucha con escepticismo, y señala las «catolicidades seculares» que él ha creado. Porque la sociedad secular ha producido instrumentos de conciliación y unificación que a menudo parecen más eficaces que la iglesia misma. Al de fuera le parece con frecuencia que las iglesias están muy lejanas y carecen de significación y que están febrilmente preocupadas por sus propios problemas, hasta el punto que aburren a los demás. Las iglesias necesitan una nueva apertura hacia el mundo para captar sus aspiraciones, sus logros, su inquietud y su desesperación»³⁴.

Upsala-1968 —al recoger el clamor de los pobres del mundo y al reflejar todos los conflictos actuales— representa la aceptación de *un ministerio profético* de la iglesia en favor de aquellos que no tienen voz y la aceptación —como reto— de todos los problemas planteados en la vida difícil de los hombres³⁵. Frente a la magnitud de tales problemas —tragedias—, aparece la irrelevancia de ciertas cuestiones teológicas y la necesidad de *redefinir la unidad de la iglesia* desde perspectivas absolutamente nuevas.

Se llega de este modo a la conferencia de Lovaina-1971, de «Fe y Constitución», sobre este tema concreto: «*la unidad de la iglesia y la unidad de la humanidad*»³⁶. Pero, a pesar de todos estos esfuerzos, puede decirse que las dos tendencias —la solidaridad de la Iglesia con el mundo y la unidad de la Iglesia— no están todavía suficientemente interrelacionadas. El esfuerzo por deducir las *consecuencias eclesiológicas y las consecuencias éticas* de esta relación mutua, constituye el reto y la exigencia ecuménica más globalizante del momento actual³⁷.

La Comisión de «Fe y Constitución» (cfr. Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1981-Annecy), después

34 Upsala, 1968. *Informes, declaraciones y alocuciones*, 20 (Sígueme. Salamanca 1969) p. 45.

35 *Ibid.*, pp. 17-20: «Mensaje de la cuarta Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias».

36 Los cinco temas estudiados en esta conferencia son ya significativos: I. The Unity of the Church and the Struggle for Justice in Society; II. The Unity of the Church and the Encounter with Living Faiths; III. The Unity of the Church and the Struggle against Racism; IV. The Unity of the Church and the Handicapped in Society; V. The Unity of the Church and the Differences in Culture.

37 Así aparece en *Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1981, Annecy*, Faith and Order Paper No. 106, pp. 27-37 («The Unity of the Church and the Renewal of Human Community»).

de presentar las diversas dimensiones de este tema: la *creación* como denominador común para la iglesia y para el mundo; el problema «*soteriológico*» ante las fuerzas del mal actual: racismo, opresión social y política, discriminación sexual, explotación humana; la dimensión «*misionológica*»: la misión de la iglesia en el mundo concreto y, por último, la urgencia de la «*comunidad renovada*»: problemas de ciencia y tecnología, de futuro de la humanidad; la carrera de los armamentos, la «*supervivencia*» etc., propone y recomienda cinco áreas de estudio que deberán tratarse bajo un punto de vista esencialmente cristológico y dentro de un horizonte cosmológico. Estas áreas son las siguientes:

1. «Contexto *cosmológico* del tema: unidad dentro de una única creación y lugar de la humanidad en su interior; su responsabilidad y común destino con la naturaleza. Implicaciones con 'temas ecológicos'.

2. Desafíos *históricos* y oportunidades para la unidad en el mundo contemporáneo: las divisiones entre pobres y ricos; problemas de poder dentro de la comunidad humana; tensiones entre razas, clases, naciones...

3. Dimensión *cultural*: relaciones entre diferentes culturas, religiones e ideologías.

4. *Alienación entre las generaciones* en diferentes partes del mundo. La desintegración del «común fundamento de significado» entre padres e hijos. Protesta y desesperación de la gente joven frente a valores e instituciones heredadas.

5. *Aspectos 'misionológicos'* de nuestra búsqueda de la renovación de la comunidad humana. 'Para que el mundo crea...'. Interrelación entre unidad de la iglesia y la humanidad en la perspectiva del Reino»³⁸.

Por último, hay que evitar dos escollos: 1. *una concepción unidimensional* que identificara simplemente la unidad de la iglesia con la unidad del mundo. y 2. un enfoque dualístico o triunfalista que enfrentara la iglesia con el mundo pecador.

Ciertamente, «la unidad de la iglesia-la unidad de la humanidad» expresa en esencia una visión ecuménica hacia la cual la iglesia y el mundo pueden esforzarse conjuntamente.

³⁸ *Ibid.*, p. 35 s.

Es una «catolicidad» que abraza igualmente a los cristianos y a todos los demás pueblos»³⁹.

e) *Hacia la expresión común de la fe apostólica hoy.*

La unidad de la fe y su expresión es uno de los requisitos esenciales de la unidad visible de las iglesias⁴⁰. «La plena unidad eclesial exige, pues, que se llegue a confesar en común la fe en la oración, la acción, el testimonio y también en las fórmulas doctrinales»⁴¹.

Los estudios actuales sobre las confesiones tradicionales de la fe señalan una gran variedad de formas: formulaciones confesionales bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento; confesiones de la primitiva iglesia, sobre todo, de los Concilios ecuménicos (vgr. Credos); escritos confesionales del período de la Reforma (vgr. la CA). Tal diversidad viene exigida por la tensión derivada de la necesidad de expresar la misma fe cristiana en contextos culturales diversos o, también, por la necesidad de responder a problemas internos de una determinada comunidad cristiana. Se exige siempre, eso sí, una doble fidelidad: fidelidad a la «catolicidad» en el espacio y en el tiempo y fidelidad al contenido esencial de la confesión de fe («Tradición»).

Hoy, el tema de la «expresión común de la fe apostólica», se ha vuelto especialmente problemático, tanto por la conciencia histórica como por el descubrimiento de que toda confesión de fe está esencialmente enraizada en un contexto cultural muy determinado. Se suma, además, la conciencia de una situación de división inaceptable. Por ello, una confesión común de la fe cristiana hoy sólo tendrá sentido si no repite las mismas fórmulas pasadas —válidas en sí mismas, pero que responden evidentemente a exigencias de otros tiempos y de otras culturas— y responde de hecho a las necesidades reales de nuestro tiempo. La exigencia de proclamar esta fe

³⁹ *Ibid.*, p. 31s.

⁴⁰ *Minutes of the Standing Commission* (Taizé 1979). Faith an Order Paper No. 98, p. 8 s.: *Three Requirements for Unity*, que incluye la unidad en una fe; Bautismo, Eucaristía. Ministerio y Estructuras de consulta y de decisión comunes. Cfr. También Appendix V: *One in Faith and Witness*, pp. 69-75.

⁴¹ 'Vers une Profession de Foi commune', *Document de Foi et Constitution*, 100, p. 2.

de modo unánime, sobrepasando las actuales divisiones, añade otra dificultad complementaria.

Nuestro mundo tiene una serie de graves problemas que se convierten en retos a los que la formulación de la fe debe hacer frente. «Fe y Constitución» ha señalado los siguientes aspectos que deberían considerarse:

1. *«Historia y Reino de Dios:* por encima y contra otros reinos, poderes e historias, como cristianos confesamos la presencia salvadora de Dios en nuestra historia y su Reino prometido.

2. *Creación:* frente a la explotación y destrucción de nuestro entorno, como cristianos confesamos nuestro agradecimiento por la creación de Dios y nuestra responsabilidad como sus comisionados.

3. *Persona:* en vista de las innumerables violaciones de los derechos humanos, de la dignidad y libertad, como cristianos confesamos la creación del ser humano como hombre y mujer a imagen de Dios y la revelación de nuestra verdadera humanidad en la persona de Jesucristo.

4. *Comunidad universal:* con el escándalo de la cristiandad dividida ante nosotros, como cristianos confesamos nuestra culpa en la división del único cuerpo de Cristo y nuestro llamamiento a la unidad del pueblo de Dios en particular solidaridad con el pobre y el que sufre.

5. *Resurrección:* en nuestro mundo marcado con el miedo de muerte y desesperanza, como cristianos confesamos la presencia vivificadora de la resurrección del crucificado en la celebración de la Eucaristía, en la comunidad mundial de Jesucristo y en la diaria esperanza de los cristianos para nuestro común mundo»⁴².

La expresión autorizada e *inteligible* de nuestra fe cristiana hoy es el auténtico reto de las iglesias. «En este sentido, el tema hoy pertenece más que nunca al centro del movimiento ecuménico»⁴³, porque implica la fidelidad a la única tradición cristiana; el respeto a los diversos contextos temporales, personales y culturales; la traducción comprensible para nues-

42 Faith and Order Paper, 106, p. 42 s.

43 *Ibid.*, p. 44.

tro tiempo y para nuestros hombres de fórmulas cada vez más incomprensibles y más vacías de sentido. Estamos en un tiempo histórico «nuevo» y estamos ante culturas muy diversificadas. Por ello, «la diversidad de expresiones doctrinales no es necesariamente el signo de una ruptura en la fe. Sólo lo que contradiga o niege la fe apostólica debe ser reconocido como un obstáculo a la comunión eclesial. Mucho más, no solamente la unidad en la fe no se opone a la admisión de una diversidad de tradiciones, de acentos doctrinales, de síntesis teológicas, sino que con mucha frecuencia ella la exige. De este modo se manifiesta la trascendencia del objeto de la fe y su riqueza inexhaustible»⁴⁴.

Sin duda alguna, la crisis actual en la transmisión de la fe exige una reflexión y asimilación responsable de los retos de nuestro tiempo. De lo contrario, la fe se va convirtiendo en algo carente de sentido.

VI.—CONCLUSION

El movimiento ecuménico es uno de los movimientos espirituales más importantes del siglo XX y supone el replanteamiento de antiguas posturas eclesiales y dogmáticas aparentemente inamovibles. De hecho, el horizonte ecuménico ha ampliado considerablemente las posibilidades de entendimiento entre las diversas iglesias. De ahí las reticencias de algunos y las esperanzas de otros. Pero la importancia y la complejidad creciente de «la teología ecuménica» no escapa a nadie. Por ello hay que recoger todas las posibilidades, animar todas las iniciativas, fomentar todos los intercambios. Nunca se trabajará suficientemente para conseguir —para alcanzar del Espíritu— el don de la verdadera unidad de la iglesia Una Santa.

Los esfuerzos del Consejo Ecuménico de las Iglesias ha mostrado la posibilidad de entendimiento y la realidad de «entendimientos parciales» y, por otra parte, ha contribuido notablemente al establecimiento de una complejísima red de intercambios en el campo de la oración ecuménica, de la evangelización, de la acción social y de la misma teología. El Concilio Vaticano II ha posibilitado un dinamismo renovador

44 *Vers une Profession de Foi commune*, p. 12 s.

desde el interior de la iglesia católica y ha hecho madurar más la conciencia ecuménica de los cristianos. Los «diálogos» entre las diversas confesiones han abierto esperanzas concretas y han dado ya frutos concretos. Dentro de la larga paciencia necesaria en todo cambio de envergadura histórica, la «teología ecuménica» da razón al optimismo y a la esperanza cristiana. La voluntad y la acción de Dios aparece de un modo claro en este camino de profundización en la unidad de la iglesia... «para que el mundo crea».

Sin embargo, también se levantan obstáculos y surgen nuevas y más difíciles cuestiones. En el apartado sobre «los problemas más urgentes» he procurado exponer simplemente los temas más preocupantes y de cuya clarificación depende un nuevo progreso ecuménico. Son, como aparece, problemas de «verdad»: el «consensus», la «recepción», el «magisterio». Son problemas de «mediación»: los factores no-teológicos de la división; la expresión común de la fe apostólica hoy. Son problemas de «aplicación» y «credibilidad»: la relación fe-justicia; la unidad de la iglesia y la renovación de la comunidad humana.

Desde nuestra situación, exhorta el Concilio (UR 24), no pongamos obstáculos a los caminos de la Providencia ni prejuzgemos los impulsos futuros del Espíritu Santo.

HECTOR VALL

Facultad de Teología de Barcelona, sede
San Francisco de Borja
San Cugat del Vallés