

EL ECUMENISMO ENTRE LA UNIDAD EN LA FE Y EL COMPROMISO SOCIAL

A propósito de la VI Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Vancouver (24 de julio 10 de agosto de 1983)

En otros lugares se han publicado crónicas o valoraciones de urgencia de lo acaecido en la VI Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI)¹. El presente artículo quisiera entrar más a fondo en dos aspectos que, en sí mismos y en su relación mutua, están en el centro del debate sobre el camino que debe llevar a

1 Cf. E. Lanne, 'Conseil oecuménique des Eglises. La VI^e Assemblée à Vancouver', en *Irénikon* 56 (1983) 384-409 (crónica detallada); J. M. R. Tillard, 'L'Assemblée de Vancouver. L'oecuménisme à un carrefour', en *Idem*, 361-70. (Valoración crítica de la dimensión social del Consejo). Este artículo debe colocarse en el contexto de este otro del mismo autor: 'Regard sur l'oecuménisme: où en sommes-nous?', en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 252-63; U. Ruh, 'Einheit der Kirche — Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft. Die sechste Vollversammlung der ÖKR in Vancouver', en *Herder Korrespondenz* 37 (1983) 402-7, seguida de una interesante entrevista realizada por el mismo autor: «Die katholische Kirche muss sich wandeln». Ein Gespräch mit Jean-Marie Tillard über katholischen Ökumenismus, pp. 407-12; J. Lucal, 'L'assemblée de Vancouver. Tente de réunion pour un oecuménisme de pèlerins', en *Études* (1983) 529-42 (valoración como signo de la actualidad ecuménica); J. García Hernando y A. Matabosch, 'Vancouver 83. El desafío de la unidad', en *Vida Nueva*, 1400 (29 octubre 1983) 23 (2127) — (2134) (símbolos de la unidad y valoración global); M. Tuininga, 'Fête de la vie et de la foi à Vancouver', en *L'actualité Religieuse dans le monde*, 4 (15 setiembre 1983) 16-19; A. Matabosch, 'L'Assemblée de Vancouver. Present i futur de l'ecumenisme', en fase de publicación en *Revista Catalana de Teologia* 8 (1982/3); *Idem*, 'Evaluación teológica de la Asamblea de Vancouver', también en prensa en *Boletín Informativo del Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales*, 20 (Madrid 1984).

la unidad de todos los cristianos: la búsqueda de la unidad doctrinal y el compromiso de los cristianos al servicio de nuestra sociedad. El exacto conocimiento e interrelación entre ellos nos proporcionará las pautas del futuro.

I.—DESAFIOS PERMANENTES DEL CEI

La historia del Consejo está marcada por un triple problema que condiciona su trabajo ecuménico. Se autodefine como una comunión fraternal de iglesias que buscan la unidad, pero no tiene ninguna autoridad sobre ellas; sus decisiones no obligan ni se imponen. De ahí se deduce su debilidad (los avances son lentos) y su fuerza (sólo se avanza cuando hay un cambio real). En segundo lugar, el CEI, a fin de conservar su especificidad como lugar de diálogo, no tiene ninguna eclesiología propia ni presupone una visión obligatoria de la unidad deseada, pero sin embargo la búsqueda de la unidad parece que le obligue a definirse en ambos aspectos, so pena de esterilidad. Finalmente, este organismo incluye en su seno tres preocupaciones: la misión y la evangelización (unidos para que el mundo crea), la fe y la doctrina (unidad esencial de fe) y el servicio y el compromiso (servicio común al mundo), las cuales deberían compenetrarse y equilibrarse mutuamente; sin embargo, el acento puesto en una u otra dimensión determinará los vaivenes de la historia del CEI. ¿Impedirá el diálogo entre iglesias la evangelización? ¿Debe ponerse el acento en la dimensión vertical (fe) o en la horizontal (compromiso)? La Asamblea de Nueva Delhi se caracterizó por el descubrimiento de los problemas del Tercer Mundo y la insistencia en la evangelización; Upsala (1968) por el compromiso social; y Nairobi (1975) por un esfuerzo de consolidación y equilibrio.

Parece importante, pues, investigar el pensamiento del CEI en los últimos años, hasta Vancouver, en su búsqueda de la unidad visible y orgánica y en el compromiso social, así como en su relación mutua².

II.—BUSQUEDA DE LA UNIDAD VISIBLE Y ORGANICA

Es comúnmente aceptado que la metodología teológica ecuménica ha ido evolucionando. En los inicios de Fe y Constitución, se

2 El enorme esfuerzo del CEI en favor de la unidad puede comprobarse en las dos magníficas recopilaciones efectuadas por el director de la Biblioteca del Consejo A. Van der Bent, *Major Studies and Themes in the Ecumenical Movement* (Ginebra 1981); Idem, *Six Hundred Ecumenical Consultations 1948-1982* (Ginebra 1983).

insistió en la eclesiología comparada (Reunión de Lausana, 1927); más tarde se completó con un acento cristocéntrico o de fidelidad creciente de cada iglesia a Jesucristo y a las propias fuentes (Lund 1952); a finales de los años sesenta se subrayó que la fidelidad a Jesucristo y la consiguiente renovación pasan a través del servicio al mundo y de una teología más inductiva que tenga en cuenta los problemas reales de nuestro mundo (con una mayor compenetración entre Fe y Constitución e Iglesia y Sociedad). Teniendo en cuenta este trasfondo metodológico es posible abordar la dimensión doctrinal del ecumenismo.

a) *Diálogos bilaterales y multilaterales: consensos y acuerdos ecuménicos.*

Una de las líneas fundamentales del ecumenismo doctrinal se halla en los diálogos teológicos que han tenido lugar en los últimos quince años sobre cuestiones que tradicionalmente han dividido a las iglesias. Recientemente se ha llegado a confluencias muy notables, especialmente entre miembros de dos iglesias (bilaterales) o en el seno del Consejo³ (multilaterales). En la actualidad se pueden contar unos veinte diálogos instituidos a nivel mundial³: anglicanos con luteranos, viejo-católicos, ortodoxos y católicos romanos; católicos romanos con metodistas, pentecostales, reformados, discípulos de Cristo, ortodoxos y reformados-luteranos; diálogos baptistas-reformados, viejo-católicos con ortodoxos, metodistas-luteranos, etc.

La entrada de la Iglesia católica en el movimiento ecuménico desencadenó una nueva dinámica. La relación con el Consejo Ecuménico la consideró siempre como importante, pero pronto se notó que ponía un acento especial en las relaciones directas con las grandes familias confesionales. Así se establecieron diversas Comisiones mixtas de trabajo. Las iglesias con una conciencia mayor de unidad mundial en la doctrina, en el culto y en la praxis, fueron las que más pronto aceptaron este nuevo proyecto ecuménico: conversaciones bilaterales; a nivel oficial (participantes enviados formalmente por las autoridades a las cuales deben presentarse los resultados); y fundamentalmente sobre cuestiones doctrinales.

En líneas generales el *objetivo* que buscan es hallar consensos

3 Unas primeras evaluaciones pueden hallarse en N. Erenström-G. Gassmann, *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1958-1974* (Ginebra 1975); J. E. Desseaux, *Dialogues théologiques et accords œcuméniques* (Paris 1982); H. Vall, 'Teología ecuménica: características', en *Diálogo Ecuménico* 17 (1982) 162-70; una visión católica sobre el tema y dos breves balances sobre los diálogos emprendidos por la Federación Luterana y la Comunión Anglicana con otras confesiones en *Irénikon* 56 (1983) 5-45; valoración breve y concisa de la globalidad en H. Meyer, 'Diálogo ecuménico bilateral a nivel mundial: Génesis, Carácter y resultados', en *Renovación Ecuménica* (1982).

o convergencias teológicas a fin de poder llegar a la unión eclesial. En un primer momento, se intenta vencer las divergencias doctrinales y, en una segunda fase, convertirlas en comunión eclesial. En cuanto a la *temática*, la primacía se la llevan tres cuestiones: 1) La autoridad en la Iglesia, que incluye la Escritura, las confesiones de fe, los concilios, los dogmas y las tradiciones y el ejercicio de la autoridad eclesial; 2) El ministerio ordenado, incluyendo el episcopado y a veces el papado; 3) La Eucaristía. En cuanto a los *resultados* se puede hablar sin ningún lugar a dudas de grandes avances, sobre todo entre las confesiones de tradición más «católica». Especialmente importante es la progresiva convergencia en la misma visión de la Eucaristía a partir del concepto de Memorial, que permite precisar su dimensión sacrificial y la presencia real de Cristo⁴, y el sentar las bases de un entendimiento sobre el ministerio ordenado a partir de los estudios bíblicos⁵.

Los diálogos bilaterales plantean *problemas* nuevos. Ante todo el de la dispersión, al haberse disparado los contactos y acuerdos; tres Forums celebrados entre 1978 y 1980 han intentado intercambiar información y profundizar en algunos temas⁶. En segundo lugar, lo que se ha venido llamando el «proceso de recepción»: ¿De qué forma aceptarán las respectivas iglesias las conclusiones de los diálogos? Se trata de la recepción tanto hacia abajo (en la base de las iglesias, en el ecumenismo a nivel local) como hacia arriba (por parte de las autoridades y en orden a que los consensos lleven a conclusiones prácticas de unidad)⁷. En definitiva, el desafío mayor es si los diálogos llevarán a la plena comunión entre algunas iglesias, de un modo semejante o análogo a cómo se ha llegado a formar «Iglesias unidas»⁸.

4 Sigue vigente en la actualidad lo que escribimos hace años: A. Matabosch, 'Dos recientes acuerdos ecuménicos sobre la Eucaristía', en *Phase* 12 (1972) 309-33.

5 Respecto del episcopado, por ejemplo, se ha insistido en la «función episcopal» (episcopé) que es común a muchas iglesias, con independencia de la forma en que sea ejercida: cf. A. Matabosch, 'El ministerio episcopal según los acuerdos ecuménicos recientes', en *Phase* 21 (1981) 397-407.

6 Cf. *The three Reports of the Forum on Bilateral Conversations* (Ginebra 1981).

7 Sobre el proceso de recepción cf. E. Lanne, 'La probléme de la réception par les Églises', en *Istina* 27 (1982) 92-99; la crisis de 1982 del ARCIC (Anglican-Roman Catholic International Commission), cuyo informe final fue firmado en setiembre de 1981, demuestra a las claras el largo y difícil camino que habrá que recorrer: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report. Windsor, September 1981* (Cincinnati-Washington 1983); cf. *Study Guide to the Final Report of the ARCIC* (Londres 1982); J. Charley, *Rome, Canterbury and the Future* (Bramcote Notts 1982); documentación sobre el problema en *Irénikon* 55 (1982) 3-6.

8 Visión diacrónica de los procesos de unión en *Survey of Church Union Negotiations*, publicado regularmente cada dos años en *The Ecumenical*

En este contexto debemos hacer mención muy explícita del documento multilateral de confluencia del Consejo Ecuménico sobre «Bautismo, Eucaristía y Ministerio», aprobado en la reunión de Lima de Fe y Constitución⁹, en 1982, y enviado por la Asamblea de Vancouver a todas las iglesias, no para que lo enmienden, sino para que digan si reconocen en él lo esencial de la fe apostólica se indiquen qué conclusiones pueden sacar para su propia vida y para su relación con las demás iglesias. La dinámica de cincuenta años de trabajo de Fe y Constitución que han desembocado en el BEM y los diálogos bilaterales se han enriquecido mutuamente y han hecho posible este documento, celebrado con entusiasmo en Vancouver, que tendrá inusitadas pero ciertas repercusiones en la unidad¹⁰.

b) *Temas claves para una unidad orgánica.*

A lo largo de su ininterrumpido trabajo por la unidad, el CEI se ha dado cuenta de que si se siguen discutiendo los temas de siempre y desde un mismo punto de vista, van a permanecer las divisiones de siempre entre las iglesias. En cambio, existen diversas nociones o dimensiones cristianas olvidadas o preteridas pero que, de alguna manera, están en lo más profundo de la tradición de cada confesión y tienen un fundamento en la misma Biblia. La neutralidad eclesiológica proclamada en Toronto (1950) se mantiene, pero se intenta salir del, aparentemente, callejón sin salida.

La Asamblea de Nueva Delhi (1961) hace un primer intento de descripción de la unidad a la cual se tiende insistiendo en su *dimensión local*, en la comunidad local¹¹. Upsala (1968), ante el peligro

Review desde 1970; una buena valoración en *Growing Towards Consensus and Commitment. Report of the fourth Consultation of United and Uniting Churches, 1981* (Ginebra 1981); visión de un católico en J. M. Tillard, 'L'Église catholique romaine et Églises unies', en *Irénikon* 55 (1982) 19-23.

9 Cf. *Towards Visible Unity. Commission on Faith and Order. Lima 1982*, vol. I: *Minutes and Addresses* (Ginebra 1982) 79-87.

10 *Bautismo, Eucaristía, Ministerio. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (Barcelona 1983). Buenos comentarios en M. Thurian, ed., *Ecumenical perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Ginebra 1983) y en un número monográfico de *Diálogo Ecuménico* 18 (1983) 47-207.

11 A fin de no multiplicar las citas, indiquemos que una más amplia explicación de la evolución de estos conceptos clave y las referencias bibliográficas adecuadas, desde Toronto hasta Nairobi se hallan en A. Matabosch, 'Jesucristo libera y une. V Asamblea del CEI (Nairobi). Un ecumenismo para hoy', en *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 388-400. Para documentación cf. *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)*. Ed. por L. Vischer (Madrid 1972) y *Growing together into Unity. Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship*. Ed. por C. S. Song (Madrás 1978).

de que se abandonase el consenso neo-ortodoxo de Karl Barth que había hecho posible el nacimiento del movimiento ecuménico, consistente en la afirmación de la trascendencia de Dios y la unidad de la Biblia, y que parecía amenazado por la teología de la muerte de Dios y por algunos estudios exegéticos como los de E. Käsemann (sobre las diversas eclesiologías en el Nuevo Testamento), desarrolló la dimensión de *catolicidad*, entendida como plenitud de vida que viene de Dios y que la Iglesia anuncia a todo el mundo; todas las Iglesias deberían buscar esta plenitud. Se impulsó también un estudio sobre «La Iglesia como signo e instrumento de la unión de la humanidad» a fin de involucrar Iglesia y Sociedad con Fe y Constitución; se inicia así la búsqueda de un cierto método inductivo o contextual en teología, que estudiaremos más adelante.

Los años siguientes, muy marcados por la Teología de la Liberación en el campo teológico que influirá fuertemente en la Conferencia sobre la evangelización en Bangkok (1972) con gran escándalo de los ortodoxos, permite, sin embargo, desarrollar otro tema clave: *la conciliaridad*. Upsala se atrevió a preconizar un concilio universal de unión; aunque la idea no fue aceptada por todos, dio ocasión a desarrollar la visión de una Iglesia unida como una comunidad conciliar de iglesias locales unidas entre sí. De ahí se pasó al desarrollo, en Nairobi (1975), de la necesaria dimensión conciliar o conciliaridad de la Iglesia, con lo cual se planteaba necesariamente la constitución sinodal y el problema de la autoridad y su ejercicio en las iglesias. Se abre así una nueva etapa en la que aparecen públicamente algunos temas que hasta entonces eran considerados tabú. Paralelamente, Fe y Constitución se propone llegar a una declaración común de lo esencial de la fe cristiana. Este propósito, demasiado ambicioso entonces, se materializa en un largo camino que se concreta en el documento *Una confesión común de esperanza*, aprobado en Bangalore (1978), en el que se intenta dar un testimonio común de esperanza a partir de una serie de situaciones conflictivas de nuestro mundo, e iluminándolas, asumiendo moderadamente el método contextual¹². Se trabaja también durante estos años en el BEM y en la cuestión de la *comunidad de mujeres y hombres en la Iglesia*, con los problemas teológicos y prácticos que comporta¹³.

Ante la Asamblea de Vancouver, el P. Congar advierte que el

12 Cf. A. Matabosch, *La esperanza cristiana en un mundo conflictivo. La Conferencia de Fe y Constitución en Bangalore. 1978* (Vitoria 1979). Para conocer la forma aceptable para Fe y Constitución del método contextual cf. J. M. Tillard, 'Comment produire une théologie oecuménique', en *Lumière et Vie*, 162, 32 (1983) 45-56.

13 Cf. *The Community of Women and Men in the Church. A Report of the World Council of Churches Conference. Sheffield, England 1981*. Ed. por C. F. Parvey (Ginebra 1983). Un breve y claro resumen del trabajo de Fe y Constitución entre las dos Asambleas en *De Nairobi a Vancouver 1975-83* (Ginebra 1983) 83-94.

problema principal del ecumenismo se halla en saber conjugar la unidad y la diversidad. Tanto la noción de catolicidad como la de unidad conciliar llevan a la *unidad plural* o a la *diversidad reconciliada*¹⁴. Bien consciente de los desafíos que afrontar, Vancouver avanzó en tres frentes: 1) Acuerdo creciente sobre el objetivo ecuménico de la unidad visible de la Iglesia, considerada como una comunidad eucarística y conciliar de iglesias verdaderamente unidas; 2) Elaboración de las medidas que es necesario adoptar para la consecución del objetivo mediante a) el reconocimiento mutuo del bautismo, la eucaristía y el ministerio, b) expresión común de la fe apostólica en el mundo de hoy, c) estructuras conciliares capaces de ejercer el magisterio y adoptar decisiones; y 3) examen de la influencia recíproca entre la unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana a partir de ejemplos concretos.

A base de estas líneas de fuerza, la tarea a partir de ahora se centrará en la dinámica desencadenada por el BEM, por un lado, y por otro, en acometer la ingente tarea de *proclamar en común la fe apostólica* asumiendo los antiguos credos de la Iglesia, en términos comprensibles para el mundo de hoy y en relación con las interpretaciones contemporáneas que se hacen del evangelio¹⁵. Los *modos comunes de adoptar decisiones y de ejercer el magisterio* deberán surgir poco a poco de la recepción de los varios acuerdos bilaterales y de la propuesta de que todas las iglesias miembros respondan al BEM en los niveles más altos y oficiales. Finalmente, Fe y Constitución deberá acometer con brío el estudio de la «*Relación existente entre la unidad de la Iglesia, la comunidad eucarística de los creyentes y la transformación de la comunidad humana*». Desde Upsala, el CEI se dio cuenta de la estrechez de formulaciones tales como «La Iglesia y el mundo» o «La misión de la Iglesia en el mundo», ya que las cuestiones esenciales que dividen a la comunidad humana son en sí mismas los primeros obstáculos para la unidad de la Iglesia. El mundo está en relación con la Iglesia al igual que la Iglesia constituye un signo para el mundo. En Lovaina (1971) se abordó el tema, pero los resultados fueron más bien modestos y prácticamente se interrumpió el estudio. En Lima (1982) se procedió a desempolvarlo y se propuso como una de las esferas más importantes de la investigación de los próximos años. Existe la esperanza de que se llegue a una comprensión más profunda y a un mayor equilibrio entre dos de las dimensiones esenciales del cristianismo y del ecumenismo: la doctrina y el compromiso, el ecumenismo doc-

14 Y. Congar, *Diversión et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Paris 1982).

15 Para darse cuenta de las posibilidades y dificultades de una empresa tal bastará leer: J. M. Tillard, 'Confesser aujourd'hui la foi apostolique', en *Nouvelle revue théologique* 104 (1982) 22-33; *Una confesión de fe ecuménica*, número monográfico de *Concilium* 138 (1978); *Confessing our Faith around the World*, vol. I (Ginebra 1980); vol. II (Ginebra 1983).

trinal y el ecumenismo secular. De este estudio puede depender el futuro mismo del CEI, que debe encontrar su justo sitio entre una teología desencarnada y un activismo secularista¹⁶. En una próxima Conferencia Mundial de Fe y Constitución, para celebrar en 1987 o 1988, se hará una evaluación de todo su trabajo.

III.—COMPROMISO Y UNIDAD: EN BUSCA DE UNA ETICA SOCIAL Y UNA TEOLOGIA DEL COMPROMISO

Hemos visto cómo desde la búsqueda de la unidad visible y orgánica el Consejo se ha planteado, ha tenido que plantearse, su relación con las cuestiones que afectan directamente al servicio a la humanidad. Pero también desde el servicio y el compromiso han ido surgiendo cuestiones que afectan a la ética y a la teología. Este será el tema de la tercera parte de nuestro trabajo. Así podremos tener una visión más amplia de la situación ecuménica, especialmente en el CEI.

El compromiso o servicio al hermano es algo esencial del mensaje cristiano. En esto todas las tradiciones y tendencias cristianas están de acuerdo. Sin embargo, las diferencias empiezan a surgir cuando queremos profundizar en esta afirmación común. ¿Qué servicio estamos invitados a prestar: caritativo, estructural? ¿Cuáles son los medios que emplear: no violencia, revolución? ¿Dónde y cómo se fundamenta la dimensión servicial? ¿Qué relación existe con el mensaje cristiano: es un presupuesto, una consecuencia; forma parte del ser cristiano o sólo del ser *buen* cristiano? ¿Es posible esbozar una ética social y política o, en su caso, una teología del compromiso? En respuesta a estas preguntas nos encontramos con varias corrientes y tradiciones: el espiritualismo pietista, la filantropía ortodoxa o la teología de la liberación, entre otras. En los primeros tiempos del ecumenismo muchos solían decir: «La doctrina divide, la acción une». Ahora más bien parece que sucede lo contrario: «La doctrina une, la acción divide». ¿Será verdad?

a) *La ética social.*

Recientes estudios ponen de manifiesto que el influjo predominante del protestantismo en el CEI ha penetrado decisivamente en

16 El Vicepresidente de Fe y Constitución, J. M. Tillard, OP., ha manifestado públicamente su temor de que se abandone la visión doxológica o doctrinal en favor de una visión pragmática y activista: Cf. Idem, 'Régard sur l'œcuménisme: où en sommes-nous?', en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 252-63; Idem, 'L'Assemblée de Vancouver. L'œcuménisme à un carrefour', en *Irénikon* 56 (1983) 361-70. Los trabajos sobre una consulta preliminar sobre el tema en *Towards visible Unity...*, vol. II: *Study Papers and Reports* (Ginebra 1982) 123-230.

el pensamiento de este organismo sobre la ética social, desmarcándose de la doctrina social católica en su enfoque y contenidos¹⁷. Por dos motivos: el protestantismo, excepto quizá los anglicanos, critica la fundamentación en la ley natural por parte de los católicos a base de su pesimismo sobre todo lo que existe y no ha sido redimido; la ley natural les parece una teología de la creación secularizada y una consecuencia de la aceptación de dos fuentes (la revelación bíblica y la naturaleza). Sin embargo, también ellos sienten la necesidad de encontrar una solución, a fin de «mediatizar» la voluntad de Dios para los no bautizados o, dicho de otra manera, de proporcionar un fundamento universal a la palabra de la Iglesia; para ello les es necesario buscar medios para fundamentar una necesaria ética social.

Por otro lado, arguyen que para católicos y protestantes el s. XIX ha sido muy distinto. En el siglo pasado la doctrina social católica debió luchar en dos frentes: contra el socialismo (desde el principio de subsidiariedad y el rechazo de la «ilusión igualitaria» desechada por la «*Rerum Novarum*» y del ateísmo de hecho implicado) y contra el liberalismo de la burguesía (tanto en el campo económico, porque es concurrencial y destructor del bien común, como en el del liberalismo de la libertad de opinión que lleva al indiferentismo, condenado en el «*Syllabus*») ¹⁸. El protestantismo, en cambio, vivía un trasfondo muy distinto, en un doble registro, que le aleja del pensamiento católico. Por un lado el pietismo, el cual reacciona contra las corrientes racionalistas religiosas del siglo XVIII e insiste en el carácter personal e individualista de la fe y la caridad y desconfía de todo lo que pueda «conducir» a las personas; si lo religioso se circunscribe a la conciencia individual no existe lugar para una ética social y política. Además, el clericalismo y del estado cristiano se considerana contrarios a la libertad individual para escoger política y socialmente. Por otro lado, a finales de siglo, se da una extraña simbiosis entre socialismo y profetismo religioso, por obra y gracia de Wellhausen que rechaza el poder del rey, la arrogancia de los sacerdotes y proclama a la sociedad el mensaje de Dios. Muchos

17 Cf. los estudios presentados en un interesante coloquio y de los cuales nos serviremos en parte de nuestro trabajo: 'Coloque de Roca di Papa sur la pensée sociale des Églises', en *Church Alert. Bulletin de SODE-PAX*, 17 (nov.-dic. 1977); 18 (enero-marzo 1978); 19 (abril-junio 1978) y 20 (julio-sept. 1978); especialmente los artículos de A. Dumas, 'La pensée sociale du Conseil Oecuménique des Églises de 1925 à 1966', en *Ibid.*, 17 pp. 7-15 y J. M. Lochmann, 'Aspects de la pensée sociale au sein du Conseil Oecuménique des Églises depuis 1966', en *Ibid.*, 18, pp. 2-8. Cf. también P. Bock, *In search of a Responsible Society* (Nueva York 1968).

18 Un buen resumen de la doctrina social católica en M. Schooyans, 'La pensée sociale catholique jusqu'en 1966. Aperçu historique', *Ibid.*, 17, pp. 2-6 y J. M. Finnis, 'La pensée sociale catholique: «*Populorum Progressio*» et après', *Ibid.*, 19, pp. 2-9.

de los promotores de la Conferencia de Estocolmo (1925) sobre «Cristianismo práctico» se inspiran en Kant (conciencia moral) y J. Jaurés (socialismo). En la mente de algunos se trataba de reunir el mesianismo sin Mesías del socialismo moderno y el Mesías sin socialismo de las iglesias modernas.

La ortodoxia, por su parte, arropada entre la divinización y la filantropía, tampoco puede aportar una filosofía social¹⁹. El Consejo, por tanto, debe basar su ética social en la teología bíblica y en la teología de la creación, ya que la época del pietismo ha pasado. Las declaraciones suelen tener las siguientes características o elementos: 1) Se hace un juicio moral partiendo de una situación existencial que aparece en seguida como injusta; 2) acto seguido se hace una referencia a la Escritura, antes de emitir un juicio ético; 3) después se hace una justificación ética a partir de los llamados «principios medios» o «axiomas medios»; 4) finalmente, se hace una llamada a la acción. El pensamiento social del CEI no es un análisis teórico: es más una «ética de inspiración» que una «ética de fines».

Conviene detenernos un poco más en la teoría de los «axiomas medios» que fue formulada por J. H. Oldham, uno de los más influyentes pensadores sociales del CEI en sus comienzos, y que es aceptada todavía en nuestros días. Los axiomas medios son unos principios que están a medio camino entre las normas generales y la situación existencial. «El axioma medio trata de quedar dentro de un enfoque centrado en la Biblia, dando énfasis a la respuesta de la acción de Dios en la historia y, más aún, proporcionando unas líneas generales en cuanto a la respuesta posible. Los resultados aparecen en muchos casos semejantes a las líneas generales que los católicos romanos deducen a través de la razón, es decir, desde el punto de vista de la ley natural. Sin embargo, el método de abordar el axioma medio debe ser provisional y flexible. Una razón por la que los protestantes se han apartado de la doctrina de la ley natural es que ellos encuentran signos evidentes de inflexibilidad, cuyo ejemplo más notable es el pensamiento católico referente al control de nacimientos»²⁰. Recientemente también se las ha llamado «utopías concretas»²¹. A pesar de las afirmaciones de lejanía entre axiomas medios y ley natural hechas por su fundador,

19 Cf. G. Mantzaridis, 'Remarques critiques sur le texte du Prof. Lochmann', en *Ibid.*, 18, pp. 9-11 y T. Spidlik, 'El problema de la justicia en la tradición ortodoxa', en *Estudios Eclesiásticos* (número especial dedicado al VIII Congreso de ecumenistas jesuitas, sobre el tema «Ecumenismo y Justicia»; Sant Cugat del Vallés, agosto 1979) 55 (1980) 175-93.

20 P. Bock, *In Search of a Responsible Society*, citado por J. Lucal, 'Prenotanda sobre el pensamiento social del Consejo Mundial de las Iglesias', en *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 166 (artículo interesante: pp. 157-73).

21 J. Míguez Bonino, 'Oikouménè de Dieu et oecuménisme des chrétiens', en *Lumière et Vie* 162, 32 (1983) 32.

en la actualidad no parece que se distingan tan claramente a causa de un mutuo «corrimiento»²².

Desde la fundación del Movimiento de «Cristianismo práctico» las Iglesias no han dejado de comprometerse y de proclamar unas ciertas utopías, desde la «Sociedad responsable» en Amsterdam (1948), pasando por «Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo», en Ginebra (1966), hasta «La sociedad justa, participativa y viable» (JPSS en la jerga ecuménica) proclamada en la Conferencia de Iglesia y Sociedad sobre «Fe, ciencia y el futuro», Cambridge (Mass.) en 1979²³. Paralelamente ha reflexionado sobre los fundamentos mismos de la ética social. Entre Nairobi y Vancouver la cuestión se planteó en toda su crudeza a raíz del informe del comité consultivo del JPSS al Comité Central de 1979, provocando una consulta en Chipre, en 1981, con un interesante informe: «Perspectivas ecuménicas sobre ética política»²⁴. Interesante pero a la vez decepcionante, porque en las consideraciones metodológicas del informe final se intenta superar el método de la «acción-reflexión», que ha prevalecido en los últimos tiempos, proponiendo una multiplicidad de metodologías surgidas en cuatro contextos diferentes: 1) una ética de la responsabilidad (Europa); 2) método de investigación de la acción participativa (América Latina); 3) paradigma de lectura de un texto (interpretativo de símbolos), de Estados Unidos; 4) La historia del pueblo (Asia). No parece que se haya avanzado mucho. La Asamblea de Vancouver continuó comprometiéndose en problemas internacionales²⁵ y seis de sus ocho informes finales se refieren a cuestiones sociales (participación; curar y compartir; paz y supervivencia; justicia y dignidad humanas; aprendizaje; medios de comunicación), pero el único de ellos que intentaba un cierto esbozo de la ética social, el número seis sobre «Justicia y dignidad», no fue aprobado por su falta de calidad. Los problemas, por tanto, continúan

22 Por parte católica se critica cada vez más el fixismo de la ley natural y el mismo Magisterio social ha ido cambiando insensiblemente (Cf. P. Valadier, 'Réflexions sur l'intervention du magistère en matière sociale', en *Church Alert* 19, pp. 14-15) y por parte protestante ha habido una aproximación a una cierta ley natural (Cf. J. Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia 1983) 29).

23 Visiones de conjunto sobre las actividades concretas en el campo social y político del CEI pueden hallarse en las ponencias del Coloquio de Roca di Papa y en los demás escritos citados en las notas 17, 20 y 21. Además, cf. H. Vall, 'Iglesia y sociedad en el pensamiento del Consejo Mundial de Iglesias', en *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 509-35; J. Baubérot, 'Du politique à l'éthique? Evolution de la section «Église et Société»', en *Lumière et Vie* 162, 32 (1983) 37-44.

24 Las ponencias y el informe final han sido publicados en un libro: *Perspectives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry* (Ginebra-Washington 1983).

25 Publicados en castellano en *Background Information*. CCIA (1983/84).

planteados y deberán atraer la atención del CEI en los próximos años.

b) *La teología del compromiso.*

Una ética social, en última instancia, revierte en la teología. ¿Existe una teología del compromiso en el campo ecuménico? Desde su fundación el CEI ha repetido la afirmación verbal de la unión entre Dios y su mundo, entre fe y ethos, como las dos caras del Gran Mandamiento, pero sin lograr articularlo. A consecuencia de la Conferencia de Ginebra de 1966 que abogó por una nueva conciencia revolucionaria y un cambio radical de la sociedad, se plantean con inusitado ímpetu los problemas teológicos del compromiso cristiano. El Coloquio de Zagorsk de 1968 hizo un intento de aclarar algunas cuestiones²⁶: teología inductiva y deductiva, relación entre eclesiológia y acción social, y entre fe y compromiso; al menos se aclararon algunas bases para una discusión posterior. Sin embargo, la disputa entre los llamados horizontalistas y verticalistas continuó sin desmayo durante estos años.

A nuestro parecer, esta cuestión ha sido abordada por el CEI desde una doble perspectiva: el fundamento teológico de la acción social y el método teológico contextual.

1. *El fundamento teológico de la acción social o teología del compromiso.*

A pesar de que es una cuestión que se viene arrastrando desde hace años, no está resuelta. Se intuyen, sin embargo, dos líneas de reflexión: una cristológica y otra trinitaria²⁷. La *fundamentación cristológica* subraya tres aspectos: a) La historia concreta de la vida de Jesús, sus palabras y sus actuaciones. Se lee su vida como la historia de la liberación (Cf. Lucas 4, 18-21). Su meta es la liberación del hombre de una esclavitud espiritual y material. Su estrategia es el amor hacia todos sin limitaciones ni condiciones y al mismo tiempo un claro compromiso con los pobres y los desposeídos. b) La historia de su pasión y su cruz. El hecho de la cruz reaviva el recuerdo cristiano del sufrimiento, que nos orienta hacia aquellos que sufren en situaciones específicas. Este «recuerdo» será llevado a la práctica tanto en el sentido de la caridad personal (*diakonia*) como en el socio-estructural de criticar y transformar las condiciones que causan sufrimiento. No sólo una «filantropía del oprimido», sino también una «pedagogía del oprimido» hasta llegar a una «política de los oprimidos», es parte de la tarea social de los cristianos.

26 Cf. *Istina* 13 (1968) 438-502. Ya con anterioridad se había publicado un buen estudio teológico sobre la ética ecuménica: 'Dieu dans la nature et l'histoire', en *Nouveauté dans l'œcuménisme* (Talzé 1968) 8-51.

27 Cf. J. M. Lochmann, *art. cit.*, pp. 6-7 y 12-14.

c) La historia de su resurrección. Parte integral del acontecimiento de la resurrección es la «desfatalización» del mundo de los hombres. Los «principados y las potestades» han perdido su último señorío. Las condiciones establecidas y las estructuras del mundo, así como la historia, no son absolutas. La esperanza de la resurrección encontrada en la Biblia alimenta las iniciativas ecuménicas de esperanza personal y social. Ayuda a perseverar en la lucha por una mayor justicia, permite no claudicar a pesar de los obstáculos y problemas existentes en los Tres Mundos.

La *fundamentación trinitaria*. La orientación cristológica del CEI no es cristomonástica, sino trinitaria. El segundo «artículo» de la Trinidad que habla de Jesucristo, no debe suprimir el primero, Dios Padre y Creador, o el tercero, el Espíritu Santo y la Iglesia. Una teología de la creación y una teología del Espíritu abren nuevas vías para la comprensión del compromiso. Además, la concepción trinitaria se abre a una perspectiva ético-social. La fe y la teología intentan comprender el mundo «coram Deo», en la perspectiva de Dios. El Dios de la fe cristiana es el Dios trino. Su misterio es el misterio de la comunicación, la participación y la solidaridad mutua. Por eso, la visión de toda la creación a la luz de este Dios sustenta la búsqueda de modelos humanos orientados hacia la reciprocidad, la participación y la solidaridad mutua.

Vancouver se limitó a recomendar, dentro de las esferas prioritarias del programa del CEI, el estudio teológico de «las bases bíblicas y teológicas de la ética social»²⁸. Por otro lado, al indicar el trabajo futuro de Fe y Constitución le recomendó que investigara la relación e interdependencia entre la fe y la celebración eucarística y las luchas por la paz, la justicia y la dignidad humana. El camino está abierto para nuevas investigaciones²⁹.

2. El método teológico contextual = la unidad doctrinal «en» el contexto.

Ya hemos dicho anteriormente que en Lovaina se intentó relacionar más íntimamente Fe y Constitución con Iglesia y Sociedad. Pero queremos aclarar aquí que se trata de un cambio metodológico importante. La finalidad de siempre de Fe y Constitución («desbrozar el camino hacia la unidad de las iglesias») debería hacerse en el contexto secular de los problemas o situaciones por los que pasa la vida del mundo: se trata del método contextual. Si la teología nace también de las interpelaciones de las cambiantes situaciones del mundo, deberá ponerse un nuevo acento en la relación unidad-

28 'Report of the Assembly's Programme Guidelines Committee', en *Gathered for Life. Official Report. VI Assembly World Council of Churches. Vancouver 1983* (Ginebra-Grand Rapids 1983) 254.

29 Cf. 'Taking Steps towards Unity', *Ibid.*, 49-50.

diversidad. El método contextual es una forma de aplicar teológico-metodológicamente la conciliaridad que tiene como puntal básico el equilibrio entre unidad y diversidad.

Un segundo gran momento de la aplicación de este método fue la declaración sobre la esperanza en Bangalore (1978). El Padre Tillard lo califica de «método inductivo y de reflexión contextual (...)». En vez de partir de la Palabra de Dios para deducir los aspectos que interpelan hoy a la humanidad, se parte de las situaciones concretas, raramente límpidas, a fin de iluminarlas con el Evangelio». Llevado a sus lógicas consecuencias, continua diciendo, «la Asamblea de Vancouver ... confirmará la necesidad de ya no separar jamás el compromiso para la unidad de la Iglesia y el compromiso de las Iglesias para la construcción de un mundo mejor»³⁰. La decisión de Vancouver ha sido proponer el tantas veces mencionado estudio sobre la unidad de la Iglesia y la transformación de la comunidad humana.

CONCLUSION

De lo que acabamos de exponer se puede deducir que el CEI hasta Vancouver ha tenido la valentía de plantearse los problemas que pueden llevar a la unión orgánica y a la plena comunión de todos los cristianos, a la vez que ha dado notables pasos. Tal como están las cosas en este momento, a partir de Vancouver, la cuestión central es si el Consejo sabrá guardar el debido equilibrio entre la dimensión social y la dimensión doctrinal, de tal manera que sean dos polos en tensión continua pero nunca un organismo que cumpla con su misión de servicio a la humanidad en el orden político, económico y social en detrimento de su otra finalidad esencial de buscar explícitamente la unidad en la fe. Como hemos visto, peligros no faltan; sin embargo existen también instrumentos, programas y personas que tienden hacia una síntesis integradora.

Nuestro deseo sería que las celebraciones litúrgicas de Vancouver fueran una real anticipación, una degustación, de esta unidad integradora de las dos tendencias en el Consejo. Allí la dimensión vertical, de oración a Dios, estuvo siempre inmersa en los problemas de nuestro mundo sin que la desmereciera. Así debería ser siempre.

ANTONIO MATABOSCH

Facultad de Teología de Barcelona

³⁰ J. M. Tillard, 'Comment produire une théologie oecuménique', en *Lumière et Vie* 162, 32 (1983) 52-53.