

CONFESIONES DE LAS IGLESIAS Y CONFESIONES DE LA ECUMENE *

Unidad y diversidad, Tradición y renovación en la «homología» cristiana

El Esfuerzo ecuménico intenta proporcionar convergencias y consensos con relación a la «identidad» de la Iglesia de Cristo: «...llamar a las iglesias a la meta de la unidad visible en una fe y en una asamblea eucarística expresadas en el culto y la vida común en Cristo y avanzar hacia esta unidad para que el mundo pueda creer»¹. Esta «identidad», siendo una «koinonía» en una fe, en el culto compartido y en la vida común en Cristo, es sin duda una realidad escatológica, no en el sentido algo engañoso de un interminable proceso ecuménico o en el sentido de ese piadoso escapismo que deja el momento de la reconciliación «sólo a Dios», sino en el sentido bíblico real de «las últimas cosas», los criterios finales de las leyes de Dios para nuestra historia: «el evangelio del Reino predicado en la «oikoumene» para dar testimonio ante todas las naciones» (Mt 24, 14), la «verdad total», en que «el Espíritu guiará a la Iglesia» (Jn 16, 13). Dentro del Movimiento ecuménico de los últimos 70 años, hemos aprendido gradualmente a ver que incluso en nuestras comuniones divididas compartimos los criterios escatológicos de la «comunidad» definitiva y final, y que nuestras muchas «confesiones» no nos dispensan de nuestra llamada —antes de que sea demasiado tarde— a «emprender un esfuerzo común para recibir, re-

* Traducción del texto Inglés de Rosa Herrera. Revisión, notas y control teológico del Prof. A. González-Montes.

1 Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias III/1.

tomar, y confesar juntos, como lo requiere la ocasión contemporánea, la verdad y la fe cristianas, entregadas por los Apóstoles y transmitidas a través de los siglos»².

Como queda claro desde el principio de cualquier discusión teológica sobre el problema del pluralismo e identidad en relación a la común confesión de fe hoy³, hemos encontrado dos tipos principales de problemas:

— Los problemas hermenéuticos relacionados con la forma y el contenido de «la fe y la verdad cristianas entregadas por los Apóstoles y transmitidas a través de los siglos»: aquello que esperamos que será realizado en el nombre de Jesús para seguirle fielmente y responder con convicción a su pregunta: «¿Quién decis vosotros que soy yo? Este es el problema ecuménico de la 'homología' en su sentido objetivo: cómo proporcionar» una profesión de fe que pueda ser compartida por la totalidad del pueblo de Dios y sea capaz de encauzar esta común respuesta de fe, que es requerida, suficiente para la real «koinonia».

— Los problemas eclesiológicos relacionados con los criterios de la recta fe y la recta disciplina, que se refieren a la enseñanza autorizada de las Iglesias, sus normas para la admisión y la exclusión de los miembros, su actitud hacia otras iglesias, la cuestión del *status confessionis*, la autonomía de las Iglesias locales dentro de una comunión determinada de Iglesias, la «teoría conciliar» de las diferentes Iglesias y la designación de una «asamblea conciliar» dentro de la «Una Sancta», para lo que trabajamos y oramos. Este es el problema de la «homología ecuménica» desde un aspecto más subjetivo: cómo «proporcionar» una comunidad confesional,

2 V Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Nairobi 1975): Recomendaciones de la Sec. II en *Bericht aus Nairobi 1975*. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, ed. por H. Krüger y W. Römheld (Francfort de Meno 1976) 34.

3 La literatura teológica sobre «Pluralismo e Identidad» se ha multiplicado durante los años setenta. Para las reflexiones siguientes me permito aconsejar las lecturas que siguen: Y. Congar, *Diversités et Communion* (Paris 1982); Idem, 'Unité de Foi, Diversité de Formulation entre Grecs et Latins dans l'Appréciation des Docteurs Occidentaux', *RSR* 54 (1980) 21-31; Piet Fransen, 'Unity and Confessional Statements', *Bijdragen* 33 (1972) 2-38; B. Sesbouë, 'Autorité du Magistère et Vie de Foi Ecclésiale', *NRT* 93 (1971) 337-59; E. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*. Interpretatie en Kritiek (Bloemendaal 1972); W. Witte, 'Verschil in geloven binnen één kerk', *TvT* 23 (1982) 359-80.

que pudiera proclamar, en testimonio, plegaria y alabanza la misma fe.

De hecho, las dos áreas no pueden estar nunca completamente separadas: los credos ecuménicos de la Iglesia antigua, las confesiones de fe desde los tiempos medievales y de la Reforma y el contemporáneo «Testimonio confesional en contexto» no han sido nunca el resultado de un mero proceso de producción textual ni deberían ser considerados solamente como declaraciones objetivas de fe. Están arraigados en la vida de comunidades locales —en la iconografía, himnos, lenguaje —y son el resultado de decisiones conciliares relativas a la comunión y la misión. Y ni la real «conciliaridad» de las Iglesias locales, ni la verdadera «identidad» de ninguna comunidad local en su contexto podrían ser posibles sin la *communicatio fidei* por medio de la profesión verbal o de otra manera, de una cierta *fides quae*: cada Iglesia tiene sus «mártires de la fe».

No hay una «homología silenciosa», simplemente porque la idea misma de «homología» implica el reconocimiento público de las más profundas convicciones personales. Por medio del bautismo y de la Eucaristía, la disciplina y la reconciliación, la enseñanza y la predicación ministerial, la Iglesia marca su identidad en una sola fe. Por esto los concilios de la Iglesia, desde los antiguos Concilios Ecuménicos, por medio de sínodos confesionales y concilios de las diferentes comuniones mundiales, sobre todo las Asambleas del Consejo Ecuménico de las Iglesias, son formas concretas de una Iglesia *in actu confessionis*. Así éstas no son sólo reuniones, que deciden sobre textos doctrinales o medidas canónicas, sino celebraciones de fe con oración y alabanza, culminando en la Eucaristía común, dando testimonio ante el mundo⁴. Ahora, con relación al tema de esta consulta, mi tesis es, que un proyecto de estudio como el de Fe y Constitución, titulado «Hacia una expresión de la Fe Apostólica hoy»⁵ no puede dejar de ocuparse de ambas cuestiones, eclesiológica y hermenéutica al mismo tiempo. El mandato de Nairobi de buscar una homología común para nuestro tiempo sólo puede ser realizado por una Iglesia unida y confesante, no por la pro-

4 *Councils and the Ecumenical Movement* (Ginebra 1968).

5 *Towards Visible Unity*, vol. II [Lima 1982: *Study Papers and Reports* (Faith and Order Paper, n. 113; (Ginebra 1982)] donde puede encontrarse la relación (pp. 28-46).

ducción del texto de una confesión común o por el reconocimiento y explicación comunes de un credo ecuménico universal. Para ilustrar esto, desarrollaré tres puntos:

1. ¿Qué criterios deben encontrarse dentro de la historia para el pluralismo y la identidad de la «homología» cristiana?;
2. ¿Qué se ha hecho ya en el Movimiento ecuménico con relación a la unidad de una Iglesia confesante?;
3. ¿Qué perspectivas se pueden prever de esta unidad confesional después del año 2000?

(El lector atento encontrará, sin duda, entre líneas algunos indicios de las cuestiones críticas relativas al proyecto hasta ahora en estudio de Fe y Constitución. Estas cuestiones han sido propuestas como contribuciones positivas de un amigo, no como el comentario criticón de un extraño).

1. *Pluralismo e identidad de la «homología» cristiana: algunas observaciones históricas.*

La confesión cristiana, arraigada en el «Shema Israel» (Dt 6, 4-9) ⁶ es la respuesta directa al acontecimiento de Jesucristo, en un momento determinado de la historia, dentro del contexto de una Iglesia local o bien a escala de una asamblea conciliar de Iglesias locales, dirigida a la «homología», p. ej., la acción de gracias pública y la alabanza a Dios por su presencia liberadora y su acción en Jesús, el Cristo, cuyo reconocimiento transforma y convoca a los no-creyentes al tiempo que identifica a la Iglesia —*kyriakè ekklèsia*— como el «pueblo de Dios» ⁷. Implica «conversión» y «novedad de vida» y puede dar como resultado la persecución y el martirio, como fue el caso del mismo Jesús, quien «dió testimonio ante Poncio Pilato con una magnífica confesión» (1 Tim 6, 12-13; cf. Lc 21, 13; Mt 10, 18; Mc 13, 9). Resume el modo de vida y justicia que debería ser enseñado para llegar a ser un verdadero discípulo (Lc 12) y poder hacer nuevos discípulos: entre los judíos (Mt 10) y entre los gentiles (Mt 28, 19).

6 M. Wyschogrod, 'The «Shema Israel» in Judaism and the New Testament', en *The Roots of our Common Faith* (Faith and Order Paper, n. 119; Ginebra 1984) 23-34.

7 Mt 10, 32; Lc 12, 8; Jn 9, 22; 12, 42; Rom 10, 9; Fil 2, 11; 1 Tim 6, 12; 1 Jn 4, 2.3.15; Ap 3, 5; cf. M. Lods, 'Les mots qui introduisent les confessions de foi dans le Nouveau Testament et dans l'Église Ancienne', *Positions luthériennes* 29 (1981) 97 ss.

Las formulaciones más antiguas de tales confesiones, cuyas huellas encontramos a lo largo del Nuevo Testamento y que se originaron en la práctica litúrgica, catequética y misionera de la Iglesia (como 1 Tes 1, 10; 1 Cor 8, 6; 15, 3; Rom 1, 5; 4, 25; 10, 9-10; Gal 4, 4; Fil 2, 6-11; Act 2, 36; 1 Tim 3, 16)⁸ no piden un acuerdo con formulaciones, proposiciones o doctrinas sobre Dios, Jesús o el Espíritu. Exigen afirmación, aclamación, obediencia gozosa a la Palabra de Dios: *que* El resucitó a este crucificado y liberado de la muerte, *que* Jesús está sentado a la derecha de Dios, siendo el Hijo del Hombre, *que* él como abogado nuestro nos salvará del castigo que llega. Esta «homología» significa una elección definitiva entre la adherencia a o la negación de Jesús como «Kyrios»; y que él es el Mesías, y no ningún otro. Esto sólo es posible «en el Espíritu» (1 Cor 12, 3): «Ninguno que hable en el Espíritu de Dios puede decir 'anatema sea Jesús' y nadie puede decir 'Jesús es el Señor' sino en el Espíritu Santo». La confesión es el reverso de la traición, el repudio, el rechazo de Jesús y su mensaje del Reino (Mc 8, 38; 14, 66-72; Act 4, 13)⁹.

Esta confesión tiene, sin duda, significación escatológica: esto es decisivo para nuestra «historia de salvación» personal y comunitaria (cf. Mt 11, 25 = Lc 10, 21; Mt 10, 32-33 = Lc 12, 8-9; Mc 8, 38 = Lc 9, 26; 2 Tim 2, 12: «Si nos mantenemos firmes, reinaremos con él. Si le negamos también él nos negará»; cf. Rom 10, 10 (*«stomati homologein eis sootèrian»*)).

Así, debemos saber, que el rango semántico total de la palabra latina «confessio» o la griega «homología» está en juego cuando hablamos sobre la «homología ecuménica». No se trata precisamente del reconocimiento de una común declaración de fe —ya sea la de Nicea o cualquier otra— que

8 F. Hahn, *Bekenntnisformel im Neuen Testament*, en J. Brantschen-P. Salvatico, eds., *Unterwegs zur Einheit*. FS f. Heinrich Stirnimann (Friburgo de Suiza-Friburgo de Brisgovia-Viena 1980) 20-214; I. Havener, *The Credal Formulae of the New Testament* (Munich 1976); H. von Campenhausen, 'Das Bekenntnis im Christentum', ZNT 63 (1972) 210-53; H. Schlier, *Die Anfänge des Christologischen Credo*, en B. Welte, ed., *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo de Brisgovia y o. l. 1970) (=Quaestiones Disputatae, n. 51) 13-58; E. Schlink, 'La signification oecuménique du symbole de Nicée-Constantinople et la structure des confessions de foi du christianisme primitif', *Positions luthériennes* 30 (1982) 137-56.

9 J. Reiling, *De oorsprong van het belijden*, en *Tussen uitdaging en Traditie*. Kerkelijk belijden in historisch en oecumenisch perspectief (La Haya 1984) 71-81.

debería conservarse en la liturgia del bautismo o la Eucaristía; ni es un acuerdo dogmático sobre puntos de partida teológicos o catequéticos. Es realmente «comunicación de fe» proclamación efectiva y celebración de «koinonía»; e. d., la participación en la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu (1 Jn 1, 3; 1 Cor 13, 13; Fil 2, 1), que realiza la unidad eclesial, la salvación personal y la misión mundial al mismo tiempo. La «confesión común» por lo tanto, no es simplemente una «condición para la unidad», sino un elemento estructural de la comunión sacramental. La confesión bautismal, el «confiteor» de la penitencia y las doxologías confesionales de la Eucaristía son las estructuras principales de esta «homología» eclesial fundamental, que culmina en la confesión del martirio («Confessio Petri et Pauli» [cf. Ireneo], que sigue siendo el fundamento del papel histórico de la Iglesia en esta ciudad de Roma llamada a confirmar la fe de sus Iglesias hermanas)¹⁰. Hasta el siglo IV esta «homología» fue salvaguardada —aunque muchas veces amenazada por conflictos— por medio de la disciplina eclesial¹¹, la obediencia y la «armonía» con el obispo local (Ignacio), la adhesión a la tradición apostólica; e. d., a la historia de la salvación conforme a las Escrituras (Ireneo) y actos de comunión (Cipriano): obispos que cambian la «norma de fe», herejes que declaran su fidelidad a la «regula fidei» en el momento de su reconciliación, penitentes y «lapsi» que cumplen su tiempo de penitencia. Todo esto pertenecía a la competencia y responsabilidad de las Iglesias locales y a sus dirigentes, y fue expresado de manera diferente según las circunstancias locales, aunque con la misma intención de fe¹². Desde el siglo IV en adelante vemos una

10 J. M. Tillard, OP 'Confesser aujourd'hui la foi apostolique', *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982) 22-33; Idem, *Towards a common Profession of Faith*, en *Sharing in One Hope* (Eangalore 1978) 223-34.

11 B. Studer, *Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche*, en G. Békés-H. Meyer, eds., *Den einen Glauben bekennen, 'Confessio fidei' - ein römische Kolloquium* (Franfort de Meno 1982) 37-42.

12 E. Lanne, 'The Apostolic Faith as expressed in the Apostolic Creed, especially compared with the Nicene Creed', en *The Roots of our Common Faith*, cit., 95-106; en la p. 97: «Trotz seines Anspruchs auf apostolischen Ursprung ersetzen die Änderungen in den östlichen Versionen dieses Textes die römischen Tauffragen durch lokale alexandrinische oder syrische Formeln. Dies zeigt, dass Variationen der Form zwischen den lokalen Kirchen nicht als unvereinbar mit dem Ankaen Abwandlungen betrachtet wurden als Manifestation des direkten Bindegliedes zwischen den Kirchen, die sich mit ihrem jeweils eigenen apostolischen Grund und Ursprung befassten. Überdies

actitud de salvaguarda mucho más centralizada o que restaura eventualmente la «koinonía» entre las Iglesias, centrada en la «episkopé» (=vigilancia autorizada) de la Primera y Segunda Roma, sus obispos y sus leyes civiles¹³. Entonces el Cristianismo es una religión pública con una teología pública, que discute públicamente con las filosofías del mundo helenístico romanizado, que se presenta a sí mismo abiertamente a las periferias cada vez más extensas del Imperio Romano¹⁴. Este contexto obligó a los dirigentes de la «Oikoumene» a organizar aquellas formas de vigilancia conciliar que más tarde fueron llamadas «Concilios Ecuménicos», para llegar a expresiones de una «homología ecuménica» como la de Nicea o Constantinopla, que fueron sólo gradualmente recibidas en las tres o cuatro generaciones que precedieron al Concilio de Calcedonia en 451¹⁵. Sin embargo, esta recepción de ningún modo perjudicó o impidió la libertad de las expresiones locales. Aún después de Calcedonia, como Grillmeier ha mostrado, desde las respuestas al *Codex Encyclicus* del Emperador León I en el 457¹⁶, las confesiones bautismales de las Iglesias locales habían sido remplazadas apenas por el Credo del 381, ni se consideró que las formulaciones cristológicas de Calcedonia tuvieran que excluir otros modelos menos filosóficos de pensamiento. Si era requerido para la misión o para la restauración de la comunión, los concilios fueron autorizados a «determinar la fe». Pero esto no significó la «re-

kompromittierte diese Unterschiedlichkeit in der Formulierung in keiner Weise die Gemeinschaft (koinonía) der verschiedenen Kirchen bei ihrer Feier des einen gleichen apostolischen Glaubens». Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sint Église pour a Résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole* (Paris 1947); Damaskinos Papan-dreou, *Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse. Überlegungen zum Zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel*, en Békés-Meyer, eds., cit., 113-28.

13 B. Studer, cit., 38-39.

14 H. Dörrie, *Spätantike Metaphysik als Theologie*, en H. Frohnes-U. W. Knorr, eds., *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol. I: *Die Alte Kirche* (Munich 1974) 262-82. Algunos de los obispos misioneros en la parte norte del Imperio Romano, como Servacio de Flandes, fueron discípulos directos de Atanasio. La llamada helenización del cristianismo en el siglo IV representa por ello una reacción adecuada de la Iglesia a una situación misionera nueva, que fue posible tempranamente, cuando pudieron establecerse nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado.

15 A. Grillmeier, 'Konzil und Rezeption', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-52; también en: Idem, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Formulierungen und Perspektiven (Friburgo de Brisgovia y o. l. 1975) 303-34.

16 Cit., 283-302.

cepción» automática de tales «determinaciones» en la vida eclesial local.

Esto es considerado verdadero tanto para el Oriente como para el Occidente.

Rufino de Aquileya y Ambrosio de Milán fueron bastante escépticos sobre las «adiciones» de Nicea-Constantinopla al «Credo de los Apóstoles» tal como lo conocían desde su propia práctica bautismal o la de Roma, aunque «recibieron» junto con Roma las formulaciones conciliares de Nicea como expresiones auténticas de fe¹⁷. Fueron necesarios, en el Este y el Oeste, varios siglos antes de que el Credo de Nicea-Constantinopla fuera integrado en la liturgia de la Eucaristía¹⁸.

Este fundamental pluralismo de credos dentro de la identidad de la tradición apostólica se mantenía aún en el siglo V. El obispo norteafricano y Padre de la Iglesia Vigilio de Tapsos, cuya autoridad fue considerada igual a la de San Agustín o incluso mayor en el Occidente hasta la escolástica tardía medieval¹⁹, acuñó —probablemente alrededor de 480— una regla de oro para la interpretación de las «fórmulas» credales, que, aunque rara vez desmentida, fue a menudo olvidada en las interpretaciones tardías del dogma. Arguyendo con el obis-

17 E. Lanne, cit., 98; A. Ganoczy, *Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis*, en K. Lehmann-W. Pannenberg, eds., *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel* (381) (Friburgo de Brisgovia-Gotinga 1982) 47-70; aquí 52.

18 R. Slenczka, 'Das ökumenische Konzil von Konstantinopel und seine ökumenische Geltung heute', *Una Sancta* 36 (1981) 198-209; J. Jungmann, *Missarum solemnia I* (Viena 1948) 569-89. Quizá fuera integrado por primera vez en Antioquía bajo Pedro Fullo (476-488) (Cf. Teodoro Lector, *Historia Ecclesiastica* II, 32: PG 86, 201); con toda seguridad sin embargo alrededor del 515 en Siria (Ps.-Dionisio, *De eccl.*, 517) y en Constantinopla mediante el Patriarca Timoteo (511-517) (cf. J. A. Jungmann, cit., 576). En Occidente se aceptó en la liturgia de la Eucaristía después del 589, cuando el rey visigodo Recaredo abjuró de su arrianismo en el Concilio de Toledo (Mansi IX, 993). Este uso fue llevado a Aquisgrán por Carlomagno después de la condena del adopcianismo por Félix de Urgel en el año 792 y desde el 1014 conforme a la decisión del Papa Benedicto VIII, y por exigencias del Emperador Enrique II extendido a toda la Iglesia occidental. La introducción del Niceno en la liturgia de la Eucaristía sirvió sin género de dudas a determinados fines doctrinales. En Oriente lo introdujo el monofisismo (¿para eclipsar la 'confesión' de Calcedonia?). En Occidente se trataba de la extensión del 'filioque' y de cierta proclividad antipriscilianista y antiadopcionista (cf. A. Ganoczy, cit., 57-59).

19 G. Bardy, art. *Vigilie de Thapse*, en DThC XVb (Paris 1950) 3005-3008; E. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (Friburgo d. B. y o. l. 1978) 489.

po monofisita Eutico que rechazó la autoridad de las declaraciones cristológicas de Calcedonia como alteraciones ilegítimas del Credo de Nicea, escribió: «Non praeiudicantur verba, ubi sensus incolumis permanet»: esto es las palabras no importan si el significado permanece intacto²⁰. Si esto fuera sólo una declaración trivial de sentido común, no hubiera proclamado esta regla dirigida a la pluralidad de formulaciones cristológicas, adoptada en este tiempo en el Oriente (León, Dámaso) y también por la misma Calcedonia²¹. La koinonía apostólica y la plenitud de fe en Cristo Jesús no está en una vía que impida un pluralismo de fórmulas confesionales, y esto es cierto tanto en un sentido sincrónico como diacrónico: las declaraciones de fe de Nicea y Calcedonia, Este y Oeste, pueden diferir, pero muestran la misma «intención de fe»: transmitir el Evangelio en cada nueva situación misionera. En otro trabajo, escrito contra adversarios arrianos²², el mismo Vigilio añade, como consecuencia lógica de sus «interpretaciones misioneras» una intuición heresiológica cada vez más importante: la apelación a las formulaciones tempranas —primitivas de fe— y el rechazo de las declaraciones conciliares contemporáneas es un procedimiento familiar, una actitud básica y característica de cualquier movimiento herético. Si hemos aprendido a considerar la «herejía» como una desviación innovadora podemos aprender de Vigilio que la herejía formal comienza con el rechazo a seguir a la iglesia en un nuevo camino de lenguaje, teología y vida²³. De alguna manera todos los herejes son conservadores, creyentes viejos, fundamentalistas.

San Agustín era de la misma opinión con relación a los Donatistas²⁴. Acentúa la posibilidad de enmiendas conciliares y elucidaciones dentro de la tradición viva de la Iglesia y se niega a aceptar la simple recitación de Nicea o de cualquier otro credo como garantía de ortodoxia: tú puedes decir mejor la verdad con tus propias palabras, así reza su consejo al

20 *Contra Eutycheten* IV, 1: PL 62, 119B.

21 Se ha dicho con suficiente frecuencia que el Concilio de Calcedonia no tuvo la intención de escribir un texto confesional, pero con toda certeza compuso su 'confesión de fe' (cf. H. Steubing y o., *Bekenntnisse der Kirche* (Wuppertal 1977) 27. Vigilio no hace allí distinción alguna.

22 *Contra Arianos* I, 17: PL 62, 192B-194A.

23 P. Fransen, cit., 11.

24 H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn y o. l. 1979) (= *Konziliengeschichte*, ed. por W. Brandmüller, Serie B: Untersuchungen) 68-102, en esp. 88, 93, 97.

obispo Arriano Maximino, quien había recurrido a él²⁵. Incluso el gran campeón de la fe nicena, Atanasio, distingue entre significación (*dianoia*) y formulación (*remata*) y deja abierta la posibilidad de usar otro término que no sea «homousios» para la misma verdad²⁶. Efeso y Calcedonia intentaron resolver las disputas de su tiempo prohibiendo el uso de otras formulaciones en ese mismo momento de la historia²⁷, esto no excluyó adicciones posteriores ni condenó el pluralismo sincrónico que había sido recibido por ambos concilios. Y aunque los teólogos del siglo VI (Facundo de Hermiana, Ferrando de Cartago, Leoncio de Jerusalén, Leoncio de Constantinopla)²⁸ y el Segundo Concilio de Nicea (787)²⁹, acentuaron la continuidad y estabilidad de las declaraciones conciliares de fe, esto no acabó con la autoridad de enseñanza de los concilios y sínodos de la Iglesia. Santo Tomás de Aquino, Lutero, Melancton y Calvino están de acuerdo en declarar: «fides non est ad enuntiabilia sed ad rem»³⁰. Conocían demasiado bien las riquezas del misterio de Dios, la profundidad de la encarnación de Cristo y la amplitud de la presencia viva del Espíritu en la Iglesia (*zoopoion*) para aprisionar la fe en «declaraciones» formuladas. Los artículos de fe son las articulaciones y los ejes de la fe³¹: Y de ahí la naturaleza conciliar de la Iglesia, de la que las confesiones de fe son una parte esencial, documentando la comunión sincrónica y diacrónica de los santos («Quod sunt undique fideles»), es, en cada nueva situación de cisma inminente o de nuevos cambios filosóficos y culturales de misión, no precisamente un modelo de emergencia, sino una estructura constitutiva de la unidad de la Iglesia.

25 PL 42, 710-11.

26 PG 26, 1044D; cf. H. J. Sieben, cit., 60 y 51-52.

27 DS 265, 303.

28 H. J. Sieben, cit., 283; Ferrando de Cartago: «Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum patrum, perpetuum debet obtinere iugiter firmitatem (ep. 6, 2: PL 67, 922B). Para Facundo cf. Sieben, cit., 291-300; para ambos Leoncios, ibid., 317.

29 Mansi 13, 374; 813A-820E; J. Alberigo y o., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bolonio 1973) 134, 138 (canon I).

30 *Summa Theologiae* II/II q 1 a 2 ad 2: «...quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis; ut ea ipso modo loquendi apparet Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide». Cf. *De potentia* q 10 a 5 c.

31 K. Becker, 'Articulus fidei (1150-1230)', *Gregorianum* 54 (1973) 517-69.

Dentro de esta estructura conciliar, los diferentes credos y confesiones de la Iglesia deberían ser vistos como etapas en el camino de un proceso continuo de tradición, recepción y comunión, que es un dinamismo progresivo y no un eterno retorno del pasado. Como el mismo credo de Nicea, cualquiera que pueda haber sido su fuente original, tuvo como misión guiar a las iglesias locales divididas a la comunión por medio de la recepción de algunos puntos de consenso a pesar de la intervención de toda clase de factores políticos, de la misma manera su recepción por Constantinopla y Calcedonia sirvió para el mismo fin. El proceso no se detuvo en Calcedonia. La práctica conciliar en Occidente continuó redactando confesiones de fe e incluso las Confesiones de la Reforma deberían ser vistas en esta línea de vida conciliar de la Iglesia³², de nuevo las fuerzas políticas interfiriendo (Augsburg), pero sin embargo fomentando la «concordia» de las Iglesias. Muchos de ellos eran conscientes de sus intenciones «católicas», al recibir los antiguos credos de la Iglesia, el de Nicea-Constantinopla, o, el Credo de los Apóstoles o el de Atanasio o incluso profesiones de fe más tardías como la del Sínodo Lateranense³³. Quizá es posible distinguir aquí entre confesiones de fe luteranas y reformadas: las primeras están más directamente referidas a su continuidad con los credos antiguos que las últimas, que apelan más a las Escrituras³⁴. Pero unas y otras son el resultado de comentarios bíblicos sobre los artículos de los credos. Muchas de ellas sin embargo, siguen las líneas de los antiguos credos, de acuerdo con el uso escolástico, teológico y catequético, de los «artículos de fe». Este uso los armonizó en parte con vistas a la reunión (*professio fidei Graecorum, decretum pro Armenis*), en parte en discusiones con los adversarios medievales, el Islam, y el maniqueísmo de los cátaros. Una característica muy importante de estas confesiones de la Reforma es, una vez más, su pluralismo: podemos contar hasta 56 confesiones editadas en Schaff. Dentro del Luteranismo conocemos el *Libro de la Con-*

32 H. Meyer, *Kontinuität des Apostolischen Glaubens in der weiter-schreitenden Bekenntnisbildung der Kirche*, en Békés-Meyer, eds., cit., 43-72.

33 Cit., 60-65; W. Pannenberg, *The Confession of Faith in the Lutheran Tradition*, en *Towards Visible Unity, Lima II*, cit., 70-90.

34 Ambas, sin embargo, son el resultado de las explicaciones bíblicas de los artículos de la fe. Cf. Steubing, cit., 38 y 119; G. Seebass, *Die Reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana*, en P. Meinhold, ed. *Kirche und Bekenntnis* (Wiesbaden 1980) 26-56.

cordia (1580), una colección acumulada de confesiones; y la propia *Confesión de Augsburgo* conoce incluso varias versiones originadas en las diversas etapas del proceso de recepción a través de la Reforma Luterana. A despecho de este pluralismo, muchas de estas confesiones piden validez universal para la Iglesia Católica³⁵. Esto sigue siendo cierto para las nuevas confesiones de fe, que tienen su origen en los conflictos del siglo XX en la Cristiandad o en el Movimiento ecuménico, especialmente en las negociaciones para la unidad de la Iglesia³⁶.

¿Cómo puede entonces esta multitud de confesiones llegar a formar parte de una común homología para nuestros tiempos con vistas a la unidad de una iglesia confesional? ¿Qué lecciones podríamos aprender de una auténtica y contemporánea «homología ecuménica»?

Ante todo que el pluralismo de confesiones no debe ser condenado como tal, sino sólo aquellas distorsiones de la fe católica que estén implicadas en excomuniones mutuas³⁷. Aunque dirigidas a la reconciliación y a la restauración de la unidad, muchas de ellas han marcado una nueva división.

La palabra «confesionalismo» nos recuerda esta trágica función de las decisiones históricas de concilios y sínodos con vistas a la «homología». En muchos casos, sin embargo, no fueron estas decisiones en cuanto tales las que ocasionaron los cismas. Los cismas se desarrollaron a causa del rechazo de su recepción y, lo que es aún peor, el rechazo a comunicarse más ampliamente en materias de fe. El Movimiento ecuménico de nuestros días es la recuperación de esta recepción y comunicación de fe que fue esperada durante siglos. Como tal es un movimiento confesional que no puede contentarse con una «base» mínima de fe común, sino que debe tender a una «homología máxima»³⁸. De hecho, hemos avanzado ya un considerable camino a lo largo de esta senda dentro de la tradición ecuménica.

35 P. Meinhold, cit. 61, 69-73.

36 L. Vischer, *Reformed Witness Today* (Bern 1982); P. Kattenberg, *Credaa! G'tuigen in Kontekst* (Utrecht 1980); *Confessing our Faith around the World I y II* (Ginebra 1980, 1983); G. Ruhbach, *Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit* (Gutersloh 1971).

37 Aquí estriba la intención de la II Tesis en: H. Fries-K. Rahner, *Einigung der Kirche, reale Möglichkeit* (Friburgo d. B. y o. I. 1983) 35-53.

38 U. Duchrow, *Conflict over the Ecumenical Movement. Confessing Christ Today in the Universal Church* (Ginebra 1981) 298-359.

Una segunda lección de la historia del pluralismo confesional es la intuición de que, desde los tiempos de la Iglesia primitiva hasta los modernos testimonios confesionales, no existieron nunca confesiones sin la correspondiente práctica litúrgica y catequética, pero ninguna de las dos ha podido ser identificada. La vida de las Iglesias locales ha sido siempre la verdadera portadora de la tradición apostólica y de la verdadera «intención de fe»³⁹. Las Iglesias divididas han conservado en las memorias vivas de su práctica litúrgica y catequética mucho más que los artículos de los antiguos credos, o mejor dicho, que las estructuras de oración, intercesión y doxología de la Iglesia primitiva: los formularios sacramentales, las anáforas de la Eucaristía y, como fuente de la mayoría de éstas, la Palabra de Dios en las Escrituras según la «tradición oída» de Israel y la comunidad de Jesús. ¿La convergencia y el consenso dentro de esta tradición oral del cristiano y la vida eclesial de cada día, en la que mucha gente no puede identificarse con las confesiones del pasado, no pediría una nueva expresión de nuestra «homología» antes que una «acumulación» de confesiones demasiado simple o una mucho más simple vuelta —literalmente— de los antiguos credos o, peor aún, de uno sólo de ellos? ¿No sería una negación del pluralismo diacrónico, confesado como obra del Espíritu, retirarse de la tarea de trabajar para una nueva «homología» ecuménica en vista de los problemas de los cristianos en este tiempo y en nuestro mundo?

La tentación es, como fue el caso del período postridentino de la tradición católica o del Neoluteranismo de finales del siglo XIX, organizar la unidad eclesial por medio de una interpretación legalista de las declaraciones dogmáticas de fe. Belarmino invirtió el dicho de Vigilio de Tapsos diciendo: «Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus», pidiendo así una enseñanza magisterial fuerte y una explicación autorizada de los credos, que culminó en el I Vaticano⁴⁰. Desde el II Vaticano

39 Por esto exagera W. Pannenberg la situación de nuestra separación con demasiado énfasis, cuando escribe a propósito del Niceno: «Als von den meisten Kirchen rezipierte Zusammenfassung des massgeblichen Glaubensgehaltes der Heiligen Schrift hinaus ist es eine der wenigen bleibenden Klammern, die getrennte Christenheit zusammenhält und so zugleich an die Kirchengemeinschaft mahnt». (en Introducción a la obra de K. Lehmann, W. Pannenberg, eds., cit., 9).

40 DS 3020: «Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est

hemos aprendido que la comunión en una fe se produce más en un nivel profundo de participación en los misterios del Dios Trino que en la aceptación de las mismas fórmulas del credo en su interpretación autorizada (cf. UR, nn. 4 y 17, 20-22; LG, n. 23; OE, nn. 2-3) ⁴¹.

2. *Unidad y Diversidad, Tradición y Renovación en el Debate de Fe y Orden sobre una Común Confesión de Fe*

La respuesta de fe a la iniciativa de gracia de Dios en la historia hasta que la realización del modelo de Dios, gobierne y reine en la «Oikoumene» total toma muchas formas: intercesión, doxología, testimonio, doctrina, confesión. Las otras formas culminan y se unen en la confesión. El Prof. Edmundo Schlink en su trabajo final *Dogmática Ecuménica* resumía de este modo lo que escribió, hace 25 años, en vísperas de Nueva Delhi y el II Vaticano ⁴².

Le debemos, sin duda, muchísimo en el descubrimiento de

retinendus, quem semel declaravit sancta mater ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nominerecedendum». Aquí reside el sentido de aquel dicho de Vicente de Lérins, que es asimismo citado al final de la misma sección («...eodem sensu, eademque sententia»), comprendido, sin embargo, por él mismo como expresión de la unidad dentro de un pluralismo confesional propio de su tiempo, completamente dependiente de la autoridad de la Iglesia, que comenzaba por aquel entonces a armonizar incluso las declaraciones de fe y a fomentar una teología uniforme. En el documento 'Mysterium fidei' de 1973 (AAS 65 [1973] 402 ss.) se hace referencia correcta a ello en correspondencia a su significación originaria patrística y escolástica.

41 Y. Congar, *Diversités*, cit., 145-46; H. Witte, cit., 368. Resultados palpables, en virtud de esta manera de ver las cosas, pudieron alcanzarse en las conversaciones con las Iglesias no-calcedonianas. Cf. P. Gregorios y o., *Does Chalcedon divide or unite? Towards Convergence in Orthodox Christology* (Ginebra 1981) 1-16: «A pesar de terminologías diversas utilizadas por ambas partes, vemos expresada aquí la misma verdad» (3). «No sólo se debe distinguir entre las decisiones doctrinales y las determinaciones canónicas de un Concilio, sino asimismo entre la misma intención de expresión de una definición dogmática y la conceptualización particular en la que de hecho se expresa ésta, a la cual ciertamente corresponde menor autoridad que la intención en cuanto tal» (10). «Ninguna decisión conciliar debe dissociarse de la tradición global de la Iglesia. Cada Concilio saca a la luz algunos aspectos particulares o bien los pone de relieve y, por ello mismo, debe ser considerado como una etapa del camino que lleva a la expresión plena de la verdad» (15). Cf. *Information Service* 24 (1974) 14-17 sobre la relación entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Copta de Alejandría.

42 E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik* (Gotinga 1983) 33-41.

la intención doxológica y la perspectiva escatológica de los credos, confesiones y declaraciones autorizadas de fe. Esta visión mucho más dinámica del carácter del dogma cristiano como «homología» trasciende los límites dogmáticos tradicionales de las Iglesias divididas y supera las limitaciones del lenguaje, el aprisionamiento de conceptualizaciones filosóficas y muchos otros factores no doctrinales de división de la Iglesia. Con esta perspectiva que desde Nueva Delhi y el II Vaticano ha llegado a ser una especie de principio guía para las relaciones y diálogos ecuménicos y también para la hermenéutica teológica en muchas Iglesias, credos, confesiones y otras declaraciones de fe deber ser consideradas, no como modelos legales aislados de «ortodoxia» o «heterodoxia», sino como estructuras de «homología» referidas siempre a los otros elementos de la «koinonía» eclesial, como los sacramentos, la vigilancia ministerial, y la disciplina o «praxis» cristiana...⁴³.

Las funciones apologética y catequética de credos y confesiones no deben ser olvidadas o negadas, sino vistas a la luz de su presupuesto principal.

Cuando observamos la historia del debate sobre una confesión de fe común dentro del Movimiento de Fe y Constitución, encontramos esta espiritualidad como principio guía.

Desde el comienzo del Movimiento de Fe y Constitución, la cuestión de la función de los credos fue considerada como uno de los puntos principales de su agenda. Ya en 1916 encontramos una lista de campos de trabajo sobre «Cuestiones de Fe»: 1. La Iglesia, su naturaleza y funciones; 2. Los credos católicos como salvaguarda de la fe de la Iglesia; 3. la gracia y los sacramentos en general; 4. el ministerio, su naturaleza y funciones; 5. cuestiones prácticas relativas a las funciones misionera y administrativa de la Iglesia⁴⁴. Un Subcomité del Arzobispado de Canterbury y York y de las Iglesias Inglesas libres formuló ya en este momento «una declaración de acuer-

43 *Towards a Confession of the Common Faith* (Faith and Order Paper, n. 100; Ginebra 1980) 2 y 10. Ed. en esp.: *Hacia una confesión de fe común*, en *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 339-49.

44 *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 3.-21. August 1927*. Ed. por H. Sasse (Berlín 1929) 33 s.

do sobre materias de fe» referida al Credo de los Apóstoles y al de Nicea ⁴⁵.

La Primera Conferencia Mundial, en Lausana en 1927, intentó responder a tres cuestiones con relación al campo de problemas relacionados con este acuerdo, que pienso que son aún válidos para nuestro tiempo:

- ¿Es un requisito para la unidad cristiana que exista un acuerdo en una declaración explícita de la fe cristiana?
- ¿Se admite que entre las Declaraciones históricas de fe los credos, comúnmente llamados de los Apóstoles y de Nicea tienen tal peso que con respecto a estas formas, al menos es deseable que las Iglesias intenten buscar un acuerdo?
- Una Iglesia unida podría estar de acuerdo en reconocer que, aunque firmemente adherida a la sustancia de estos credos, el Espíritu Santo al guiar a la Iglesia hacia la verdad total, puede permitir a la Iglesia expresar la verdad de la revelación en otras formas según las necesidades de tiempos futuros? ⁴⁶.

Se dieron tres tipos de respuestas diferentes por tres grupos diferentes:

- Aquellos para quienes los credos históricos son necesarios y suficientes para la unidad de la Iglesia según la tradición de la *Lambeth Quadrilateral*.
- Los que se oponen a toda fijación dogmática de confesiones.
- Los que reclaman respuestas contemporáneas de fe en vista de las necesidades de su tiempo.

Todos juntos están convencidos de su unidad fundamental en la oración y en la «koinonía» trinitaria y por lo tanto declaran:

«A pesar de las diferencias de doctrina entre nosotros, estamos unidos en una fe cristiana común que es proclamada en las Sagradas Escrituras y es testimoniada y salvaguardada

45 K.-Ch. Epting, *Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910-1920* (Zurich 1972) 241 ss.; 355 s.

46 Cit., 85-86.

en el Credo Ecuménico, comúnmente llamada de Nicea y del Credo de los Apóstoles, cuya fe es continuamente confirmada en la experiencia espiritual de la Iglesia de Cristo»; y:

«Creemos que el Espíritu Santo al guiar a la Iglesia hacia la verdad total puede permitirle, aunque adhiriéndose firmemente al testimonio de estos credos (nuestra herencia común de la Iglesia antigua), expresar las verdades de la revelación en tantas otras formas como problemas nuevos puedan desde entonces reclamar»⁴⁷.

Sin duda esto fue una declaración de convergencia notable, basada en discusiones minuciosas, en las que el obispo de Gloucester, Headlam, representó un papel clave, proponiendo esta formulación:

«Aceptamos la fe de Cristo tal como nos ha sido enseñada por las Sagradas Escrituras, transmitida en el Credo de la Iglesia católica, expuesta en el Concilio de Calcedonia, y en el Credo de los Apóstoles».

En su intervención observó lo siguiente:

«Aceptamos la fe en Cristo, no el Credo. Aceptamos el Credo como expresión de la fe de Cristo, y es muy importante que pudieramos decir que lo que nos une es la fe de Cristo, porque, aunque ésta pueda estar muy bien expresada en el Credo, es mucho más profunda, extensa y plena de lo que cualquier credo pueda expresar»⁴⁸.

Headlam sugirió que no todos los profesores estarían de acuerdo con esto, y tenía razón. En la Relación Final, había una declaración mucho más débil que decía:

«Finalmente, deseamos dejar registrado nuestro solemne y unánime testimonio de que los modelos externos y escritos no pueden ser suficientes sin una experiencia personal e íntima de unión con Dios en Cristo»⁴⁹.

Este texto ha sustituido el propuesto por el obispo Gore en una primera redacción del informe de la sección IV, que dice:

«Que los modelos externos y escritos no pueden ocupar el lugar de la experiencia personal e íntima de unión con el Cristo vivo, que es la única evidencia de vitalidad espiritual,

47 Cit., 536.

48 Cit., 263 s.

49 Cit., 536.

y que el objeto de nuestra fe no es ninguna declaración sobre Cristo, sino el mismo Señor Jesucristo»⁵⁰. La resistencia vino del lado de los representantes ortodoxos, pero, después de Lausana, un inventario de «convicciones» mostró muchas más diferencias de opinión entre las Iglesias sobre la posibilidad de una reformulación del credo⁵¹. Sólo los congregacionalistas chinos pidieron una confesión completamente nueva que respondiera a las nuevas cuestiones de nuestro tiempo⁵². Todos los participantes estuvieron de acuerdo en que un Concilio Ecuménico podría reformular un nuevo credo: aunque algunos piensan que el trabajo preparatorio de nueva elaboración habría sido ya realizado por la propia Conferencia de Lausana⁵³. En *Edimburgo en 1937* se trató la cuestión de una común confesión en el marco eclesiológico de la sección VI: «La unidad de la Iglesia en la vida y en el culto»⁵⁴ bajo el encabezamiento «Las formas de semejanza como una base para la unidad». La declaración anticipó aquí los resultados de la Conferencia de Montreal de 25 años más tarde: «Aceptamos como modelo supremo de la fe la revelación de Dios contenida en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento y recapitulada en Jesucristo. Confesamos el Credo de los Apóstoles y el Credo comúnmente llamado de Nicea, como testimonio y salvaguarda de que la fe, que es continuamente verificada en la experiencia espiritual de la Iglesia y sus miembros —recordando que estos documentos son símbolos sagrados y testimonios de la fe cristiana antes que modelos legales.

Afirmamos además que la guía del Espíritu Santo de Dios no terminó con el cierre del canon de la Escritura, o con la formulación de los credos citados, sino que ha existido en la Iglesia a través de los siglos, y todavía existe una conciencia de la presencia del Cristo vivo (que en la Iglesia Or-

50 Cit., 294-95.

51 Para las objeciones de parte ortodoxa cf. cit., 254-58; 439-444; de modo global cf.: *Convictions. A selection from the responses of the Churches to the report of the World Conference on Faith and Order, held at Lausanne in 1927*. Ed. por L. Hodgson (Londres 1934).

52 Cit., 569-74.

53 Así el luterano alemán Wobbermin (cf. cit., 246).

54 *Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, abgehalten in Edinburgh vom 3-18. August 1937*. Ed. por E. Staehelin (Zollikon-Zurich 1940) 234-51.

todoxa es señalada como la «Santa Tradición») sostenida por la divinidad ⁵⁵.

Las mismas diferencias confesionales como las de Lausana llegaron a distinguir entre los que aceptan solamente la función normativa de las Escrituras, los que consideran la autoridad de sus propias confesiones igual a la de los antiguos credos y los que ven el Credo de Nicea —sin el «filioque»— sólo como «un modelo y fuente de la fe», complementario a la revelación en la Escritura, aunque enteramente en consonancia con ella ⁵⁶. Las diferencias se adscriben a dos diferentes tipos de eclesiología, llamados «autoritativa» que insiste sobre la «gratuidad» de la «fides qua», o «personal» que insiste sobre la confesión personal de la «fides qua» ⁵⁷. La brecha confesional parecía aún más fuerte que antes, pero sin embargo la conferencia de Edimburgo, fiel a su propia concepción del papel de las confesiones de la Iglesia, formuló una «Afirmación de Unión en lealtad a Nuestro Señor Jesucristo» que debe ser llamada realmente una «confesión de fe» ⁵⁸.

«Somos uno en la fe en Nuestro Señor Jesucristo, la Palabra de Dios encarnada. Somos uno en la fidelidad a Él como Cabeza de la Iglesia, y como Rey de reyes y Señor de señores. Somos uno al confesar que esta fidelidad tiene prioridad sobre cualquier otra fidelidad que pueda exigirsenos. Esta unidad no consiste en el acuerdo de nuestras mentes o en el consentimiento de nuestras voluntades. Está fundada en el mismo Jesucristo; Que vivió, murió y resucitó para llevarnos al Padre; y Que por medio del Espíritu Santo habita en Su Iglesia. Somos uno porque todos somos objeto del amor y la gracia de Dios, y llamados por él a dar testimonio en todo el mundo de Su glorioso evangelio...» ⁵⁹.

«Confesiones ecuménicas» similares podrían ser recogidas de muchas de las Conferencias ecuménicas siguientes ⁶⁰.

55 Cit., 238.

56 Cit., 239.

57 Cit., 241-42.

58 Así juzga Brillioth en Lund 1952: «una confesión de fe moderna, que pueda ser suscrita por muchos cristianos en todas las Iglesias» (*The Third World Conference on Faith and Order* [Londres 1953] 99).

59 *Das Glaubensgespräch der Kirchen*, cit., 364.

60 G. Gassmann, 'Gemeinsames christliches Bekenntnis heute', *Ökumenische Rundschau* 24 (1975) 291-303. Varias secciones del 'Botschaft von Amsterdam' indican una estructura doxológica. Las secciones 11 y 16 una

Frente a las posiciones ecuménicas que se presentan repetidamente como notas a pie de página acompañando formulaciones de consenso, el Movimiento ecuménico al parecer, produce su propia tradición confesional como primer fruto de asociación conciliar⁶¹. Sin embargo, como esta tradición no es en la actualidad recibida en la liturgia y la vida de la Iglesia, tiene que continuar el debate sobre los puntos de vista confesionales. Fe y Constitución han mantenido esta discusión en su agenda «en la fortuna y la adversidad».

Aunque la *Conferencia de Lund, de 1952*, abandonó oficialmente el método de «eclesiología comparada» y «denominacionalismo confesional»⁶², siguió con respecto a nuestro tema aproximadamente la misma línea de Lausana y Edimburgo, repitiendo la necesidad de la interpretación continua de los credos y resumiendo los puntos de vista confesionales en una vía neutral comparativa⁶³, pero al mismo tiempo formulando de nuevo una declaración confesional en la Sección II de su relación. Esto está expresado en una enérgica versión soteriológica, interrelacionando el acontecimiento de Cristo y la unidad de la Iglesia:

«Creemos en Jesucristo, Nuestro Señor, que amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, y ha llevado a la Iglesia a una unión permanente con El. Porque creemos en Jesucristo, creemos también en la Iglesia como el Cuerpo de Cristo...»⁶⁴.

Después de la Conferencia de Lund Fe y Constitución elaboró, por medio de un proyecto de estudio sobre el bautismo, la idea de «unidad orgánica», que tuvo como resultado la recepción de la declaración sobre la unidad en *Nueva Delhi*, en 1961⁶⁵. La frase «manteniendo la única fe apostólica» fue interpretada en esta declaración de Nueva Delhi como sigue:

«Las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento testimonian la fe apostólica. Esto no es otra cosa que aquellos

suerte de neoformulación y comprensión plena del artículo tercero del Niceno.

61 Para ilustración cf.: *Die Einheit der Kirche*. Material der ökumenischen Bewegung. Ed. por L. Vischer (Munich 1965).

62 *Die Einheit der Kirche*, cit., 93 s.

63 Cf. p. ej., cit., 118-23.

64 Cit., 95.

65 *Neu-Delhi 1961*. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ed. por W. A. Visser't Hoof (Stuttgart 1962) 130.

acontecimientos que constituyen la llamada de Dios a un pueblo a ser su pueblo. El corazón del Evangelio (*kerygma*) es el mismo Jesucristo, su vida y enseñanza, su muerte, resurrección, venida (*parousia*) y la justificación y santificación que trae y ofrece a todos los hombres. Los Credos de la Iglesia *dan testimonio* de esta fe apostólica»⁶⁶.

De esta manera contenido y formulación de «la misma fe apostólica» se distinguen claramente: «...que las formulaciones intelectuales de fe no tienen que ser identificadas con la fe misma, y que la *koinonía* en Cristo es más una condición previa de la «doctrina segura» que viceversa⁶⁷. Ambos, el Credo de los Apóstoles y el de Nicea son llamados «nuestros credos históricos comunes».

La IV Conferencia Mundial, en *Montreal en 1963*, se ocupó explícitamente de la relación de la Escritura, los credos y los otros instrumentos de interpretación eclesial del Evangelio⁶⁸, sugiriendo que los credos pertenecen al orden de explicación doctrinal. Esto no solucionó las dificultades hermenéuticas implicadas⁶⁹. Por lo tanto, se pidieron estudios más amplios sobre la hermenéutica de los concilios⁷⁰. La Conferencia repitió las distinciones de Nueva Delhi entre «contenido» y «formas proposicionales» de la tradición y acentuó la necesidad de «nuevos lenguajes y nuevas formas de expresión»⁷¹.

A requerimiento de la Conferencia Cristiana del Asia Oriental y de su Consulta sobre «confesión de fe» en 1966, Lucas Vischer hizo una propuesta en la reunión de la Comisión de Fe y Constitución en *Bristol en 1967* para un estudio especial sobre «Confesión y Confesiones», pero no convenció a la Comisión que dió preferencia a los estudios hermenéuticos generales sobre la «Autoridad de la Escritura y los Concilios de la Iglesia»⁷².

Como resultado de estos estudios, la Conferencia de *Lo-vaina de 1971* formuló el problema hermenéutico:

66 Cit., 134.

67 Cit., 141.

68 *Montreal 1963*. Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, 12.-16. Juli 1963. Ed. por P. C. Rodger-L. Vischer (Ginebra 1963); véase allí la relación de la sección II: «Escritura, Tradición y tradiciones» (42-53).

69 Cit., 45-46.

70 Cit., 44; 46-47.

71 Cit. 49.

72 *New Directions in Faith and Order* (Ginebra 1968) 119-20.

«Cómo recibe la Iglesia, formula y avanza en su experiencia de fe y cuál es el valor de la experiencia pasada y de sus formulaciones para la Iglesia actual llamada a afrontar el futuro»; añadiendo una clara advertencia que debe ser aún válida hoy:

«A no ser que puedan ser encontrados modos de estudiar y responder a cuestiones como éstas, estos estudios sobre la recepción e interpretación del Concilio de Calcedonia son simplemente materias de historia antigua para un número pequeño de especialistas más que materias que conciernan recursos vitales para la forma en que la Iglesia de hoy afronta su tarea»⁷³. De modo bastante extraño la Comisión decidió remitir estas cuestiones a los «Estudios Humanum» del Consejo Mundial. Pero Lucas Vischer encontró otra manera de presentar lo que considera que es una cuestión vital: pidió un estudio del *contenido* de nuestra fe, antes que nuevos estudios hermenéuticos, desde la perspectiva de 1 Pe 3, 15:

«Nosotros ¿no debemos intentar realizar una formulación común de la esperanza, que es la verdadera esencia de la identidad de la Iglesia en este mundo? (...). ¿No debemos intentar formular juntos el centro del que surgimos, la fuente por la cual vivimos? (...). ¡Una relación coherente de la esperanza que hay en nosotros! *Una declaración común de nuestra fe*»⁷⁴.

Vischer mostró este proyecto como el comienzo de una «tradición común» en línea con las otras confesiones ecuménicas desde Lausana, Edimburgo, Lund, etc. Pero la Comisión reaccionó mal: no aspiraría a un credo, un catecismo o confesión, sino que se limitaría a «un proceso que se mueve hacia una especie de declaración que las Iglesias pueden realizar juntas»⁷⁵.

Todavía se mantuvo durante un tiempo el título de trabajo de este proyecto: «Expresión común de fe» y su introducción enumeraba todas las cuestiones hermenéuticas surgidas hasta entonces. El proyecto de estudio «Dando cuenta de la Esperanza que tenemos» era realmente una iniciativa que perseguía una confesión común de fe, y la recomenda-

⁷³ Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Con un Prólogo de L. Vischer; ed. por K. Raiser (Stuttgart 1971) (=Beihefte zur ÖR 18/19) 33.

⁷⁴ Cit., 211.

⁷⁵ Cit., 216.

ción de *Nairobi de 1975* hace referencia a esta clase de iniciativa que es una reapropiación ecuménica y misionera de la fe apostólica, que refleja la asamblea conciliar como una «asamblea de traslación continua»⁷⁶.

La conferencia de *Acra de 1974* revisó los primeros resultados de la amplia enumeración mundial de los estudios sobre la esperanza. R. Marlé resumió el presupuesto y el contexto del proyecto en cuatro puntos, que determinarían la discusión al menos en la década siguiente:

1. Los credos (¡plural!) de la Iglesia antigua siguen siendo una medida de nuestra fe, como procedentes de la época fundacional de la Iglesia, «revelándose ante la Iglesia como tal el misterio «incomprensible» (...) y comprensivo del Dios vivo;

2. El pluralismo verdaderamente marcado (...) parece sugerir que renunciamos a nuestro deseo de elaborar a toda costa una confesión unitaria (es decir ¡uniformel!) de fe más allá de las antiguas fórmulas (¡plural!);

3. La Iglesia debe saber estar *in situ confessionis* y expresar la fe de modo que sea verdaderamente significativa para el hombre de hoy, aunque esta significación pueda ser ofensiva para él;

4. Deberíamos empezar por escuchar cada una de las multicolores confesiones de fe del otro en una *pia conspiratio*⁷⁷.

El proceso de estudio completo produjo y recogió muchas «Rendimiento de Esperanza» y nuevas «Confesiones de Fe». En *Bangalore en 1978*, este material fue evaluado y finalmente «condensado» en un «Rendimiento común de Esperanza»⁷⁸. Este fue, seguramente, un texto inspirado y confesional que respondía a muchas cuestiones que no estaban incluidas en los antiguos credos: la unidad de fe y práctica; Jesús, confesado como siervo obediente del Reino de Dios; la salvación humana, vista como recibida de Dios, haciendo de nosotros

76 Así T. Hopko, en *Acra 1974* (cf. *Commission Faith and Order, Minutes* [Accra 1974]) 79.

77 Cit., 60-61.

78 Una concreción de la razón de la esperanza cristiana en: *Bangalore 1978*, cit., 51-60; para la historia del texto cf. la Introducción de L. Vischer, cit., 5-11.

sus colaboradores; la Iglesia, caracterizada como una comunión de esperanza, viviendo desde la resurrección, llamada al seguimiento e imitación de Cristo.

Pero este texto no ha llegado todavía a ser recibido ni por reacciones autorizadas de las Iglesias, ni por la incorporación en sus liturgias, ni, lo que me parece más sorprendente, en la propia Asamblea del Consejo Ecuménico en Vancouver: ¿impide la vida efímera de los documentos ecuménicos o la fobia confesional responder al Espíritu vivo y alcanzar nuevas expresiones de fe? Ya en Bangalore se entabló de nuevo la vieja batalla (un día después de la solemne proclamación del «Rendimiento de Esperanza» sobre el lugar y la función de los antiguos credos y la tarea de confesar hoy la fe. Por primera vez después de Lausana, por lo tanto, se formuló una declaración común necesaria para la unidad con relación a la naturaleza y función de la confesión eclesial de fe. Se imprimió un primer bosquejo de una confesión común ecuménica de fe. Quizá prematura y precipitada, pero apuntando algunos puntos de consenso que deben mostrarse en orden a realizar una «homología ecuménica» para nuestro tiempo: el énfasis sobre la fe como compromiso, que implica pensamiento y acción, consuelo y cambio, esperanza y amor, en la única respuesta de fe a la iniciativa de gracia de Dios; la distinción entre fe como compromiso y las expresiones doctrinales de ésta; la estructura cristocéntrica de la fe trinitaria: Jesucristo confesado como Señor, Salvador; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre (= Calcedonia, no Nicea); nuevo Adán, en quien encontramos a Dios, Creador, Padre y Espíritu; amando, dando vida, transfigurando e inspirando; liberando y juzgando a toda la creación y llamando a la Iglesia a ser el signo de una nueva humanidad; la visión de la Iglesia «reunida en torno al Señor en el Espíritu por medio de la predicación del Evangelio, comunión que participa por el bautismo y la Eucaristía en la muerte y resurrección de Jesucristo, servida por múltiples carismas y servicios para su misión, instrumentos del Espíritu para la construcción de la Iglesia según Act 2, 42⁷⁹.

Esta común declaración de nuestra fe significó una primera reacción para un estudio conjunto de Fe y Constitución y el Grupo Mixto de Trabajo «Hacia una confesión de la fe común»⁸⁰. A partir de ahí el proceso se desarrolló por medio

79 Cit., 53-56.

80 Véase *supra* nota 42.

de una serie de consultas⁸¹ a tenor del proyecto de estudio, tal como había sido formulado en Lima, aceptado con algunas correcciones en la Asamblea de Vancouver y ahora oficialmente aprobado en Creta, como nos ha sido presentado en esta consulta⁸².

¿Qué lecciones pueden aprenderse de esta historia ecuménica de las discusiones de Fe y Constitución y de la amplia experiencia histórica con pluralismo e identidad confesional, tal como ha sido esbozado en la primera parte de este documento?

¿Existen algunas perspectivas de una confesión común, después del año 2000?

3. *Perspectivas para una unidad confesional después del año 2000*

Sin tener dotes proféticas o competencia futuróloga, sino evaluando de forma realista la investigación de una confesión común hasta ahora, propondría las siguientes perspectivas para discusión.

A) El pluralismo diacrónico de la tradición y la diversidad sincrónica de tradiciones que están inextricablemente entrelazadas, y que han cristalizado en una multitud de formas de expresión de la única fe apostólica, contrarresta cualquier iniciativa que intentara imponer una de éstas como «la regla de fe». Esto es verdad tanto para los antiguos credos como para las declaraciones ecuménicas de fe nacidas en la asamblea ecuménica conciliar. Este pluralismo de credos y confesiones es un signo de vitalidad del proceso de transmisión del Evangelio, no una causa de división. «Koinonía» en la misma fe no es dependencia de uniformidad de las declaraciones de credales, ni la aceptación de un credo común salvaguarda la «koinonía»: a pesar del reconocimiento *de facto* del Credo de Nicea por casi todas las Iglesias principales de Cristo, no hay unidad eclesial entre ellas. Los artículos de fe que separan el mundo oriental y el occidental, Roma y la Reforma, o que amenazan la unidad de las Iglesias en los hemisferios

81 Encuentros de la Comisión Permanente: Taizé 1979, Annécý 1981, Lima 1982; Klingenthal 1979 sobre el problema del 'filioque'; Chambésy 1981 y Odessa 1981 sobre la significación del Niceno (cf. *Towards Visible Unity II*, cit., 515-16).

82 David Gill, ed., *Gathered for Life* (Ginebra 1983) 43-51.

norte y sur, no están en el Credo de Nicea-Constantinopla. Un reconocimiento solemne de este mismo Credo como «el símbolo ecuménico de nuestra fe» no solucionará ninguna de estas divisiones.

B) Verdadera «homología» significa adherencia a la verdad misma, no simplemente aprobar una declaración de fe. En nuestro contexto europeo conocemos el amplio fenómeno de «parcial identificación» con las expresiones de fe formuladas en el pasado. Esta situación pide una nueva reflexión misionera sobre el mensaje cristiano sobre Dios, la persona y la obra de Jesucristo, su mensaje y práctica del Reino de Dios, el papel del Espíritu de la Iglesia, la promesa de vida eterna, la relación de fe y vida cristiana, la visión cristiana de pecado y culpabilidad, libertad y responsabilidad. Lo que nosotros necesitamos es un ejercicio común para una «catequesis de conversión», indicando lo que sería la identidad de un pensador cristiano en nuestro clima cultural posteísta y en diálogo con gente de otras fes e ideologías. Reconocimiento y explicación de los antiguos credos solamente no será una respuesta adecuada a esta exigencia. Lo que necesitamos es una «re-apropiación», que reconozca la significación y la insuficiencia de los antiguos credos, en vista de los problemas que tendremos ante nosotros en el próximo siglo. Será necesaria una cooperación mucho más apretada de Fe y Constitución con la Comisión de Misión y Evangelización (junto con el Grupo Mixto de trabajo de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico de las Iglesias) en orden a llegar a una explicación útil de la fe apostólica para nuestro tiempo.

C) No es suficiente en orden a buscar la «koinonía» una mera confianza en formas no institucionales de fe y creencia, aunque es importante como corriente de pensamiento que fomenta la tolerancia y previene el dogmatismo: la misma tradición oral heredada de Israel y renovada en el acontecimiento de Jesucristo, los signos sacramentales de la Nueva Alianza, bautismo y Eucaristía, compartidos por todos los miembros del cuerpo de Cristo, una disciplina común o comunidad de discípulos aprobada por todos según los criterios del reino de Dios y reconocimiento mutuo de los dones proféticos y la «episkopé» ministerial que guía a la Iglesia por el camino del Espíritu.

En orden a moverse en esta dirección, deben ser consi-

derados los pasos siguientes, en la forma de un proceso de convergencia, análogo a las declaraciones sobre «Bautismo, Eucaristía y Ministerio» (=BEM):

1. Reconocimiento y uso del pluralismo de credos de la Iglesia antigua en Oriente y Occidente, en lugar del monopolio del Credo del texto del 381 en liturgia, catequesis y teología. Oriente debería «recibir» el Credo de los Apóstoles, del mismo modo que Occidente recibió el de Nicea, como signo de reconciliación y de unidad. Esto evitaría cualquier impresión de un nuevo legalismo credal, que sería contrario a su propia tradición dogmática y a las intenciones originales de los Concilios Ecuménicos. Los problemas que quedan aún, como el de la cláusula del «filioque», deberían ser resueltos según el modelo del diálogo con las Iglesias no calcedonenses.

2. Reconocimiento de la insuficiencia de los antiguos credos con relación a las herejías contemporáneas y la empresa misionera, por medio de un intercambio mutuo de nuevas articulaciones de fe que deberían ser recibidas también en las tradiciones en las que surgieron.

3. Composición gradual de una especie de *Formula Concordiae* o un «Canon credal de testimonio», conforme a las Escrituras y moderado por ellas, que produciría el fin de las excomuniones y anatemas del pasado. Esto implicaría el reconocimiento mutuo de aquellas confesiones cuya intención «católica» o «ecuménica» esté clara y el rechazo de aquellas (o parte de las mismas) que sean típicamente «confesionales». Suprimir los párrafos que han causado divisiones en el pasado sería tan importante como afirmar nuevos artículos de fe. La cláusula del «filioque» es sólo una de éstos. Esto podría realizarse también por medio de uniones y alianzas de iglesias, según el modelo de la «Concordia Leuenberg» o el «Acuerdo de Bonn» entre Católicos y Anglicanos y los recientes «Acuerdos entre las Iglesias no calcedonenses de Antioquía y Alejandría con Roma».

4. Todo esto sólo puede ser provechoso organizado para fomentar la práctica del conciliarismo dentro de las Iglesias y entre ellas. No sólo confesamos, que el Espíritu da vida a la Iglesia, sino que al confesarlo así, el Espíritu mismo despierta a la Iglesia a un testimonio actual de fe: no es el dador de vida el que nos manda repetir las formulaciones del pasado.

Nuestra confianza en el *consensio antiquitatis* llegaría a ser «monofisismo doctrinal», si no está complementada por una confianza igual en el *consensio universalitatis*⁸³; son los dos juntos los criterios de verdadera guía conciliar. Las Iglesias que carecen de articulaciones conciliares regulares de su fe deben ser sospechosas de moverse hacia direcciones heréticas, como ya los conocieron los Padres de la Iglesia.

5. El Movimiento Ecuménico de nuestra época representa un cambio específico y una invitación a recapitular lo esencial de nuestra fe, que nos lleva de nuevo a *Una Sancta*, en orden a que el mundo pueda creer. Esta confesión ecuménica, recibiendo con agradecimiento la verdad entregada por medio de los Apóstoles y mantenida a través de los siglos, reemplazaría la actual «homología mínima» del Consejo Ecuménico de las Iglesias (que data de los comienzos reales del Movimiento ecuménico en el siglo XIX) por una confesión máxima. Esto incluiría:

- la recepción de la fe Trinitaria de la Iglesia de todas las épocas, tal como ha sido formulada y comprendida en el Credo de los Apóstoles y de Nicea y en otras confesiones de fe a través de los siglos, que son parte del «Libro de Confesiones» ecuménico;
- un mayor énfasis sobre el ministerio histórico de Jesús de Nazaret y su mensaje y práctica del reino de Dios, fin de su misión;
- un testimonio sobre Palabra y Sacramento que sea constitutivo para el cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios, sobre el fundamento de la «recepción» de los textos BEM;
- una confesión sobre la correspondencia esencial de fe y vida cristiana en la única respuesta de fe a la iniciativa de gracia de Dios;
- una confesión de la fundamental dependencia humana del Espíritu de Dios, que la vida, que trasciende la muerte en la vida eterna y que supera el pecado y el crimen por medio del acontecimiento de Cristo, del cual forma parte la Iglesia.

ANTON HOUTEPEN
Utrecht (Holanda)

83 H. Sieben, cit., 515-16.