

IVª CONSULTA DE LA SOCIETAS OECUMENICA EUROPEA

«¿NEUTRALIDAD ECLESIOLOGICA EN EL MOVIMIENTO ECUMENICO?»

(Erfurt, 1-6 Septiembre 1986)

PONENCIAS (I)

EL COMPROMISO ECLESIAL EN EL CAMPO DE LOS PROBLEMAS SOCIALES *

I. INTRODUCCION

Se me ha pedido que reflexione sobre este tema y responda a dos importantes cuestiones: 1) *¿Cómo puede el debate interno de la Iglesia sobre problemas sociales (por ejemplo, paz, el lugar de la mujer en la sociedad, la justicia en el mundo, cuestiones sobre el matrimonio y la familia, etc.) relacionarse con el problema de la unidad eclesial?*

2) *¿Qué significa el compromiso eclesiológico en relación con los problemas sociales y la responsabilidad común de todas las iglesias en el mundo?*

Al mismo tiempo fui informado de que esta reflexión debería formar parte de una reflexión común mayor sobre el tema principal de nuestra consulta: *¿Neutralidad eclesiológica en el Movimiento ecuménico?* (el significado eclesiológico de la búsqueda de la unidad en todo el Movimiento ecuménico).

* Traducción del original inglés por Rosa Herrera.

II. LAS DIFICULTADES PARA RESPONDER A ESTAS DOS CUESTIONES

Encuentro estas dos cuestiones extremadamente importantes y al mismo tiempo extremadamente difíciles. Importantes, porque son cuestiones actuales y permanentes relacionadas con el hecho de que la Iglesia existe en el mundo, en la sociedad, y porque desde el principio el Movimiento ecuménico comprendió que el testimonio común y el servicio común en el mundo son una importante dimensión de la búsqueda de la unidad visible entre los cristianos.

Estas cuestiones son difíciles por muchas razones:

En primer lugar, como cristiano ortodoxo, pertenezco a una Iglesia que no desarrolló un sistema de enseñanza o ética social tal como se desarrolló en la cristiandad occidental, especialmente en la Iglesia católica. Segundo, la enseñanza social desarrollada en las tradiciones católica y protestante y que han dominado ampliamente el actual Movimiento ecuménico no están basadas en la eclesiología, sino en la ética, es decir, la teología moral, la ley natural y bajo la influencia de los modernos sistemas filosóficos racionalistas y sociológicos.

Tercero, el Movimiento ecuménico no tiene ninguna eclesiología oficial común ni una enseñanza social común.

Con vistas a la relación entre la enseñanza social y la eclesiología, es necesario recordar que el compromiso social de la Iglesia estaba principalmente basado en la experiencia y la comprensión de la Iglesia como una comunidad nueva, y esto era inseparable de la vida sacramental y pastoral; sin embargo, al empezar la Edad Media, la reflexión sobre el compromiso social de la Iglesia o de los cristianos en el mundo fue cada vez más una especialización de la teología escolástica moral. Como dice Ulrich Scheuner en un artículo, «al principio de los tiempos modernos esta rama del pensamiento teológico se desarrolló en un sistema ampliamente independiente de ética filosófica que se ocupa de cuestiones de carácter social (familia, estado, guerra y paz, asistencia a los no creyentes, etc.). Aunque a fines del siglo XVIII hubo muy pocas declaraciones oficiales de las iglesias sobre cuestiones sociales, con el pontificado de Pío IX empieza a emerger una fuerte tendencia a ocuparse de cuestiones relacionadas con el estado y la vida de la so-

ciudad, todavía muy vinculados a la enseñanza dogmática. La idea de la Iglesia como sociedad perfecta, realizando una unidad propia en sí misma independientemente del estado —una idea que permanece aún hoy— pertenece a esta época»¹.

Aunque esta enseñanza social está aún claramente muy vinculada a la enseñanza dogmática, la visión de la Iglesia como *societas perfecta* es más una eclesiología jurídica y socio-política que una mística sacramental.

Con respecto a las Iglesias protestantes las cuestiones de ética social aparecen en escritos teológicos sistemáticos (Calvino, *Institución*; Melancton, *Loci Theologici*); sin embargo, más tarde recibieron un sello más fuertemente secular en la rama de filosofía práctica y enseñanza sobre la ley natural².

Fue en el siglo xix cuando el pensamiento ético, estrechamente orientado a la vida individual, empezó a ocuparse de las cuestiones sociales, principalmente en el mundo anglosajón. Desde el comienzo del siglo xx ha aparecido una amplia literatura que se ocupa de la ética social basada en el deber cristiano de dar testimonio en el mundo. Un elemento básico es la obligación cristiana de actuar en el mundo, de participar en la vida pública de la sociedad, y comprometerse en ella, recordándole cuando sea necesario las exigencias éticas. Las iglesias y confesiones nacionales realizan declaraciones sobre problemas sociales; y este asunto fue incorporado a la Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias como la continuación de «Vida y Trabajo» y «Acción común de las Iglesias»³.

Un elemento básico de la enseñanza social católica es el reconocimiento de un orden natural de las cosas percibi-

1 Ulrich Scheuner, 'Ecumenical cooperation on questions of christian social ethics', en *Mid-Stream* XX, n. 1 (1985) 5.

2 Ulrich Scheuner dice que «Las Iglesias reformadas no mantienen ninguna actitud uniforme sobre la ley natural. Lutero y Calvino reconocían una ley natural y las iglesias se adhieron a estas ideas. No obstante, en tiempos más recientes, pensando en Francia o Alemania occidental la idea de ley natural ha sido ampliamente rechazada, mostrando una tendencia a una decisión ética concreta y un rechazo de la teología de los órdenes. En el mundo angloparlante, por otra parte, la ley natural ha sido desde el siglo xvii una de las bases sobre las que se han fundado los conceptos éticos». *Ibid.*, nota 14, 9.

3 *Ibid.*, 6.

ble por el hombre, expresado en la ley natural. La enseñanza católica, no obstante, tiende a enfatizar algunos elementos permanentes del orden moral y su conexión fundamental con la doctrina cristiana.

Las Iglesias reformadas varían mucho en su comprensión de los fundamentos de las obligaciones morales cristianas. Están de acuerdo —dice Ulrich Scheuner— con la doctrina católica en rechazar firmemente el intento de extraer directrices concretas de los textos bíblicos. Las Iglesias luteranas siguen la doctrina de los dos reinos y distinguen las leyes del mundo del reino de la fe, concediéndoles una cierta autonomía. Otras tendencias, que aparecen en la teología dialéctica reciente bajo el concepto de «reinado» de Cristo y espera escatológica, tienden a vincular el orden terreno con algunas declaraciones de fe, y esta tendencia es evidente en la teología política reciente. La tendencia de la erudición en Alemania, por otra parte, insiste firmemente en que las normas éticas no dependen de una doctrina religiosa sino que están estrechamente vinculadas a una razón secular. No obstante, muchas iglesias protestantes reconocen la importancia del elemento histórico en la relación social y de ahí el hecho de que los modelos éticos cambien y estén más abiertos a las tendencias sociales y éticas actuales. Esto es evidente en la teología de la revolución o la teología de la liberación.

Las Iglesias ortodoxas que no siguieron el mismo desarrollo que la cristiandad occidental con relación a la ética social encuentran graves dificultades para asumir este desarrollo. Para muchas de ellas, la ética social cristiana occidental aparece sin raíces, es decir, basada más en una visión jurídica de la Iglesia o un humanismo secular que en una profunda comprensión espiritual de la Iglesia. Por otra parte, el compromiso ortodoxo, realmente muy tímido, en los problemas sociales aparece a los ojos de muchos católicos y protestantes como una espiritualidad no encarnada. Al mismo tiempo, el compromiso de la Ortodoxia en el Movimiento ecuménico que empieza con la famosa Encíclica del Patriarcado Ecuménico en 1920, les lleva no sólo a intentar evaluar aquello que es positivo en el desarrollo occidental cristiano de ética social, sino a contribuir también a la formación de una comprensión ecuménica de las iglesias para la realización de su unidad visible. Y precisamente en este punto, la

principal aportación ortodoxa es el redescubrir y recordar que el compromiso social de los cristianos en el mundo no puede reducirse al plano de la ética, o separarse de la vida espiritual de la Iglesia; para que sea un compromiso social auténtico tiene, en la comprensión de los Apóstoles y de los Padres de la Iglesia, una dimensión sacramental-eclesial.

En su esfuerzo por superar la influencia escolástica y racionalista en las escuelas ortodoxas de teología, muchos teólogos ortodoxos contemporáneos pretendieron redescubrir hoy en el Movimiento ecuménico el vínculo orgánico que existe entre el «Sacramento del *Altar*» y el «sacramento del hermano» para usar una expresión de san Juan Crisóstomo.

Esta visión del compromiso social de los cristianos ha sido definida en los últimos 20 años como «liturgia después de la Liturgia» y está relacionada con el redescubrimiento de la Iglesia como comunidad esencialmente eucarística, y de la unidad de las iglesias locales como comunidad conciliar⁴.

III. LA NECESIDAD DE SUPERAR LA SEPARACION (Y LA OPOSICION) ENTRE LA COMPRESION SACRAMENTAL Y SOCIAL DE LA IGLESIA

Uno de los mayores problemas del Movimiento ecuménico especialmente en el Consejo Ecuménico de las Iglesias sigue siendo la insuficiente comprensión común del vínculo orgánico que tiene que existir entre la búsqueda de la unidad en la fe, la vida sacramental, el orden eclesial, por un lado, y el compromiso social común de las iglesias, por otro. Su simple yuxtaposición o paralelismo no son suficientes. Un eco de este hecho aparece en la llamada de la Asamblea de Vancouver a una visión eucarística de la unidad,

4 Véase: Ion Bria, 'The liturgy after Liturgy', en *Martyria/Mission: The witness of the Orthodox Churches Today* (Ginebra 1950) 66-71. John Meyendorff, 'Unity of the Church-Unity of Mankind', en *St. Vladimir's Theological Quarterly* XV (1971) 163-168. Alexandros Papaderos, 'Liturgical Diaconia', en *An Orthodox Approach to Diaconia* (Ginebra 1980) 7-46. Cyrille Argenti, 'Christian Unity', en *Ecumenical Review* XXVIII (1976) 28-34. Vitaly Borovoy, 'Life in Unity', en *Ecumenical Review* XXXVI (1984) 3-10.

es decir, a mantener la unidad de los aspectos sacramentales y sociales de la vida de la Iglesia: «Paz y justicia, por un lado; bautismo, Eucaristía y ministerio, por otro, han reclamado nuestra atención. Estos están unidos. Sin duda, el aspecto de la unidad cristiana que más hemos tratado aquí en Vancouver es el de una visión eucarística. Cristo —Vida del mundo— une cielo y tierra, Dios y mundo, lo espiritual y secular. Su Cuerpo y Sangre nos son dados en los elementos de pan y vino, liturgia y diaconado integrados, proclamación y hechos de curación»⁵.

Si una comprensión ecuménica común de la dimensión eclesiológica del compromiso social de los cristianos parece ser cada vez más necesaria, esta comprensión común tiene que estar principalmente basada en la experiencia y comprensión apostólicas de la Iglesia como cuerpo de Cristo, como preparación para el Reino de Dios y como *koinonía* divina-humana. Estas tres aproximaciones están interrelacionadas y son inseparables.

A. *La comprensión de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo* es el centro de la experiencia y la visión de san Pablo de la Iglesia.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo y El es su Cabeza (Col 1, 18). La unión con Cristo hace de muchas personas un Cuerpo (Rom 12, 5); El es la cabeza (Cristo) que sostiene y mantiene unido todo el cuerpo (Col 2, 19).

La Iglesia como el único cuerpo de Cristo está constituida por el único Espíritu (en el que los cristianos son bautizados, 1 Col 12, 13; Ef 4, 4). Todos los santos forman una unidad en el trabajo de servicio, construyendo el Cuerpo de Cristo (Ef 4, 12), esto significa que la Iglesia es una realidad dinámica en «construcción». La Iglesia es y se convierte en el Cuerpo de Cristo.

A la luz de estos aspectos de la eclesiología paulina vemos que:

1) *La Iglesia no puede ser reducida a una simple sociedad humana*. Su verdadera naturaleza es trascendente. Es-

⁵ *Gathered por Life* [Relación oficial de la VI Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Vancouver 1983], edit. por David Gill (Ginebra 1983) 44.

ta verdad fundamental ha sido firmemente subrayada por la Declaración de Toronto sobre la significación eclesiológica del Consejo Ecuménico de las Iglesias y considerada como un elemento básico en la comprensión del diálogo, la cooperación y el testimonio común de las Iglesias: «Las iglesias miembros del Consejo creen que la conversación, la cooperación y el testimonio común de las iglesias debe basarse en el reconocimiento común de que Cristo es la Cabeza divina del Cuerpo». La base del Consejo Ecuménico es el reconocimiento del hecho central de que «no puede ponerse ningún otro fundamento que el que ha sido puesto, Jesucristo». Es la expresión de la convicción de que el Señor de la Iglesia es Dios-con-nosotros que sigue entregando a su Hijo y edificando esta Iglesia él mismo ⁶.

2) Las diferentes iglesias locales o los diferentes cristianos pertenecen al Cuerpo de Cristo por la presencia del Espíritu de Cristo en ellos, es decir, por su apertura a Él y cooperación con Él. Esta relación viva que mantiene a los cristianos en el Cuerpo de Cristo empieza con el bautismo, pero el hombre puede siempre negarse a la acción del Espíritu de Cristo, o detener la cooperación con él (1 Tes 5, 19). Para san Pablo, ser cristiano o pertenecer a Cristo depende de la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros: «Si un hombre no posee el Espíritu no pertenece a él» (Rom 8, 9). A este respecto, el pertenecer a la Iglesia como institución no es automáticamente una garantía de la pertenencia a su Cuerpo, y ninguna acción realizada por las iglesias como instituciones o por los cristianos en el mundo puede contribuir a la construcción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y tiene un significado eclesial. Lo que se hace en el nombre de Cristo debe ser hecho en el Espíritu de Cristo en orden a tener un significado eclesial real, a ser una acción de su Cuerpo en el mundo. Pero la presencia del Espíritu de Cristo en los seres humanos se pone de manifiesto por los frutos del Espíritu en la vida concreta de los cristianos: «Los frutos del Espíritu son caridad, paz, paciencia, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre y templanza» (Gál 5, 22).

El hecho de que la presencia y la acción del Espíritu de Cristo en los cristianos edificó la Iglesia como el Cuerpo

⁶ *Ecumenical Review* III (1950) 50.

de Cristo es muy importante para una correcta comprensión del vínculo orgánico que tiene que existir entre la vida esperitual de los cristianos y su acción en el mundo. Recordar la eclesiología del Cuerpo de Cristo edificado por el Espíritu Santo significa prestar atención al hecho de que la unidad de los cristianos depende en primer lugar de su unión con Cristo en este Espíritu. Si esta visión no se mantiene, la búsqueda de la unidad corre el riesgo de convertirse en una ideología en la que la Iglesia corre el riesgo de ser comprendida como un sustitutivo de Cristo.

3) *La solidaridad entre los cristianos basada en el «amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rom 5, 5), y la unidad en la obra de servicio no son simplemente obligaciones morales, sino que son acciones eclesiales-sacramentales, dado que edifican el Cuerpo de Cristo (Ef 4, 12).* A la luz de esta comprensión apostólica de la Iglesia, la Declaración de Toronto subraya la solidaridad entre las iglesias del Consejo y considera ésta, acción para la construcción del Cuerpo de Cristo: «Una mayor implicación práctica de los miembros en el Consejo Ecuménico es que las iglesias miembros deberían confesar su solidaridad con cada una de las obras, prestar asistencia a las otras en caso de necesidad, y que el abstenerse de tales acciones es incompatible con relaciones de hermandad (...) Y siempre que una iglesia se encuentre en necesidad o bajo persecución, debería poder contar con la ayuda de las otras iglesias a través del Consejo»⁷.

B. *La vida cristiana: preparación para el Reino de Dios*

Uno de los mayores obstáculos para una recta apreciación del compromiso cristiano en la vida del mundo es la mala comprensión de la escatología neotestamentaria relativa al Reino de Dios o de los cielos.

Si existe una eclesiología en los cuatro evangelios, esta eclesiología está basada en la proclamación del Reino de Dios, la invitación al arrepentimiento (la conversión) y a entrar en él.

La predicación del Reino de Dios ocupa un lugar central en la actividad de Jesús: la proclamación de la Buena Nue-

⁷ Ibid., 52.

va del Reino (Mt 4, 23; Lc 4, 43). El revela a los discípulos los misterios del Reino (Mt 13, 11; Mc 1, 15; Lc 8, 10). La llegada al mundo del Hijo de Dios coincide con la llegada del Reino de Dios, por lo tanto «el Reino de los cielos está cerca» (Mt 3, 2; 4, 17; Mc 1, 15). Esto significa que el Reino de Dios que entra en el mundo es la asociación de Dios con el género humano. El fundamento y Señor de este Reino es Cristo mismo que une para siempre en su Persona a Dios y a la humanidad. Aquellos que entran en comunión con El entran en el Reino de Dios. El bautismo en el agua y el Espíritu es entrada en el Reino de Dios (Jn 3, 5). La Eucaristía es el alimento del Reino (Mc 14, 25; Lc 22, 18).

No obstante la entrada en el Reino no está referida sólo al bautismo, depende también de la conversión y la cualidad de vida en el mundo: «No todo el que dice: ¡Señor! ¡Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7, 21). El Reino ha sido prometido a aquellos que sean humildes y a los perseguidos por causa de la justicia (Mt 5, 3, 10). Los Apóstoles comprendieron que «el Reino de Dios no es comida ni bebida sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom 14, 17). «El Reino de Dios no está en palabras sino en el poder» (1 Cor 4, 20), «los injustos no poseerán el Reino de Dios» (1 Cor 6, 9).

La escatología del Nuevo Testamento relativa al Reino de Dios mantiene unidos a) el hecho de que con la Encarnación del Hijo de Dios en el «último día» (Heb 1, 2; 1 Cor 10, 11) *el Reino de Dios manifestó su presencia en el mundo*: «el Reino de Dios está muy cerca de vosotros» (Lc 10, 9); b) el hecho de que *el Reino de Dios está secretamente* presente en cada momento en el mundo, pero esta venida permanente secreta «no admite observación». Las puertas de esta venida son los corazones de la humanidad. «El Reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17, 21). Esta presencia secreta (cenótica) del Reino de Dios es realizada por el Espíritu Santo que fue enviado al mundo por el Cristo resucitado en Pentecostés también como un acontecimiento de los «últimos días» (Hech 2, 16-17).

Esta presencia real del Reino en el mundo es secreta y humilde para no violar la libertad humana. El Reino no se impone a los hombres: entrar en el Reino es decidirse libremente por Cristo y amar libremente a los seres humanos.

c) Se espera que el Reino de Dios llegue en su gloria y poder total. La plegaria: «Venga tu Reino» (Lc 11, 2) implica las dos, la llegada permanente a nuestros corazones y su gloriosa venida al fin de este mundo actual.

La gloriosa venida del Reino de Dios será de hecho la segunda venida de Cristo para establecer completamente su Reino y ofrecérselo al Padre (1 Cor 15, 24; Ap 21, 1). El juicio del mundo, que tendrá lugar al mismo tiempo, es, de hecho, la evaluación de la vida de cada ser humano y de todas las naciones, cómo han usado su libertad en su historia. El criterio supremo de esta evaluación es de hecho el amor real manifestado en nuestro amor al prójimo (Mt 25, 31-46). El juicio final de Cristo revela que su presencia secreta actual en aquellos que sufren, que pasan hambre o están enfermos, en prisión o son pobres, es otro modo de su presencia sacramental y mística en el mundo.

Establecer la comunión con Cristo por medio de aquellos en quienes él está esperando nuestro amor, ayuda y servicio significa mostrar signos de la presencia del Reino en este mundo y prepararnos nosotros mismos para entrar en él. De hecho, si en el sacramento o la Eucaristía Cristo se ofrece a sí mismo por nosotros, su presencia mística en el necesitado nos llama a ofrecernos a nosotros mismos a El.

El fin de la comunión eucarística es la morada de Cristo en nosotros (Jn 6, 56), para que vivamos en el mundo con El, como El hizo, y por El, hasta que El llegue.

En este sentido, la vida eclesial cristiana basada en la comprensión de la Iglesia como Sacramento del Reino o como el lugar en el que nosotros experimentamos la anticipación del Reino, no tiene nada que ver con un escapismo escatológico sectario que abusa de la vida espiritual como un pretexto para abandonar la responsabilidad que tenemos para con nuestro prójimo en el mundo. Puesto que la verdad espiritual y la vida sacramental nos conduce al compromiso social, comprendido y experimentado como realidad sacramental o mística, así como participación en el misterio de la vida crucificada y resucitada de Cristo.

Por otra parte, una recta comprensión del Reino de Dios nos ayuda a evitar todo tipo de ilusionismo y totalitarismo relativo a la unidad del género humano en un mundo marcado no sólo por la presencia del Espíritu de Cristo, sino

también por el mal del pecado y la muerte, por los «poderes y principados» (Col 2, 15).

El hecho de que el Reino de Dios, ya secretamente presente en el mundo, no es de este mundo (Jn 18, 36) y —relacionado con esto— la Iglesia, aunque presente en el mundo, no es de este mundo, muestra que la razón por la que los cristianos aman el mundo como creación de Dios, llamada a participar de su amor eterno y la razón por la que los cristianos rechazan el mundo como realidad impenitente y autosuficiente, es la misma: el Reino de Dios.

La identificación del Reino de Dios con una estructura humana de este mundo o un tipo de sociedad es un peligro permanente para el compromiso social de los cristianos en el mundo⁸. Por su naturaleza (estar en el mundo pero sin ser de este mundo) la Iglesia tiene que conservar en la historia el significado de tensión espiritual entre el mundo caído y el Reino de Dios. Esta tensión es experimentada hoy en la vida de las iglesias locales y en la vida de los cristianos como individuos.

Por consiguiente, la unidad de las iglesias es una *unidad en tensión*. La lucha de los cristianos por la paz, la justicia, la liberación de las estructuras opresoras tiene que ser entendida como una lucha por la unidad conforme al Reino de Dios, y no precisamente «por una sociedad mejor».

C. La Iglesia, *koinonia* divino-humana. Esta visión de la Iglesia ha sido firmemente subrayada por los escritos de san Juan y es una de las más inspiradas visiones de la unidad en el Movimiento ecuménico actual. San Juan entiende la Iglesia como participación de los cristianos en la *koinonia* divina del Padre y del Hijo (1 Jn 1, 1). La unidad de la Iglesia es para él participación en la *koinonia* de la Trinidad. Esta *koinonia* se reveló en Cristo y fue comunicada a los hombres por el Espíritu Santo (caps. 14-17). Esta *koinonia* no sólo es el modelo de unidad de la Iglesia, sino también su fuente.

Esta unidad presente en esta *koinonia* no es el resultado de la subordinación del Hijo al Padre, sino el resultado de la entrega mutua y libre de uno a otro, de un modo tan

⁸ Véase John Meyendorff, op. cit., 173-4.

completo y perfecto que el Padre mora en el Hijo y el Hijo en el Padre.

Por lo tanto, la unidad de la Iglesia como *koinonia* no tiene que ser el resultado de una subordinación de muchas iglesias a una, sino del amor y la entrega mutuos. La eclesiología de la *koinonia* se basa en un amor mutuo maduro, libre y responsable.

A la luz de esta eclesiología subraya el Movimiento ecuménico, como *koinonia* de iglesias que confiesan a Cristo como Dios y Salvador, la extrema importancia de la libertad de las iglesias en la construcción de esta *koinonia*.

Ciertamente, esta *koinonia* del Movimiento ecuménico no es aún la *koinonia* de la Iglesia como se mostraba en el Nuevo Testamento; es una *koinonia* de iglesias aún divididas, hasta que puedan compartir la misma Eucaristía.

En uno de sus últimos artículos, W. A. Visser't Hooft dice: «Hasta que no hayamos conseguido este estadio completo de intercomuni6n, nuestra propia comprensi6n es m1s una declaraci6n de intenciones que una declaraci6n de hecho. Quiz1, el modo m1s adecuado de definir al Consejo Ecum6nico sea, por consiguiente, decir que es un principio en la *koinonia*»⁹.

Subrayando la libertad de seguir o no, las decisiones del Consejo Ecum6nico de las Iglesias, que es garantizada a las iglesias, Visser't Hooft afirma: «La tensi6n entre *koinonia* e instituci6n significa que ser miembro del Consejo Ecum6nico es al mismo tiempo una luz verdadera y un verdadero compromiso celestial. Para aquellos que piensan simplemente en t6rminos institucionales, las obligaciones que las iglesias aceptan cuando se unen al Consejo parecen ser f1cilmente aceptables. Siguen siendo libres de decidir qu6 declaraciones o acciones del Consejo recibir1n o aprobar1n; pero para aquellos que piensan en t6rminos de la naturaleza y la tarea de la Iglesia, el compromiso es de una importancia fundamental y trascendental. Puesto que significa nada menos que la promesa de participar con las otras iglesias en el intento de manifestar m1s claramente la naturaleza esencial de la Iglesia. Es un modo de obedecer a la llamada del Se1or, que re1ne a los hijos dispersos de Dios. Es una

9 W. A. Visser't Hooft, 'The World Council of Churches as *Koinonia* and Institution', en *Mid-Stream* XXIII (1984) 146.

declaración de confianza en la *koinonía* que está «*en proceso de formación*»¹⁰.

Inspirados por estas observaciones, podemos concluir diciendo que la significación eclesiológica del Movimiento ecuménico de hoy es *la vida eclesial real y practicada de las iglesias comprometidas en él*. Esta significación eclesiológica debe medirse según la intensidad de su *koinonía* espiritual entre ellas, no sólo en la comprensión teológica común del a fe, sino también en su experiencia existencial y en sus frutos en diferentes partes del mundo.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que, para los no teólogos y para el mundo en general, el amor mutuo y la cooperación concreta de las iglesias es el termómetro de la Unidad cristiana.

DAN-ILIE CIOBOTEA (Ortodoxo)
Centro Ecuménico de Bossey - Ginebra

10 Ibid., 155.