

EL ECUMENISMO ANTE EL RETO DE LA SOCIEDAD CIVIL

Las iglesias están llamadas a prestar una aportación que ayude a superar la división de los pueblos en el continente europeo, tal y como se dice en la Relación Final de Basilea¹ (54): «Una Europa, que resuelva sus propios problemas y dificultades, puede cumplir su responsabilidad para con otros países de manera tanto más eficaz» (56). La separación, que la Asamblea Ecueménica Europea tenía a la vista, era sin duda la barrera ideológica Este-Oeste, hecha patente en el muro de Berlín. Ahora, tras la caída del muro, parece que sobre Europa se ciernen divisiones aún mayores: en naciones y minorías étnicas, en ricos y pobres, obreros y parados, miembros de la CEE y estados de la EFTA, regiones con escasa infraestructura y centros de aglomeración industrializados, triunfalistas y humillados.

La esperanza de que el Espíritu Santo mueva a la Iglesia y la conduzca a la «reconciliación, renovación y transformación», como señala la Relación de Basilea en otra parte (4), ha dado paso a la resignación en muchos lugares. Un pensamiento y una actuación de tipo hegemónico se atreve a mostrarse, donde hasta ahora la presión de la ideología dominante y el poder brutal de la opresión habían buscado y reforzado solidariamente lo común en la diversidad. Allí donde hay un nuevo reparto de las funciones del poder, piden también la

Traducción del original alemán por el Prof. Juan A. Martínez Camino SJ y el P. Santiago Madrigal SJ. Universidad Pontificia de Comillas (Madrid).

¹ Cf. *Relación Final* (de Basilea): Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)/Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (CCEE) (ed.), *Friden in Gerechtigkeit* (Basilea y Zurich 1989) 65.

palabra las confesiones cristianas particulares, y parecen haber olvidado lo que de convicción ecuménica ya había crecido. También puede reconocerse con dolor que lo que verdaderamente opera la separación entre las iglesias reside menos en la doctrina y en las ideas que en la acción y vida.

O dicho de modo más preciso: lo diferenciador en la doctrina es sólo la pretensión —expresada en conceptos teológicos— por parte de las iglesias particulares de configurar la vida humana, individual y socialmente. Mientras hablemos sólo de la doctrina, dejamos sin tocar el nervio de los problemas ecuménicos. Porque, a lo largo de la historia, las iglesias han vivido simultáneamente en condiciones políticas diferentes, sus experiencias del Evangelio han sido también diversas. La riqueza de la fe cristiana se experimenta siempre en fragmentos bajo las condiciones de la historia, de modo que bajo las propias condiciones históricas se han puesto de relieve determinados puntos centrales de la tradición de fe, que a su vez fueron reelaborados en esa calidad de centrales por las escuelas teológicas. La tentación antiecuménica consiste no sólo en trasponer a cualquier contexto esa interpretación teológica propia de una determinada constelación histórica, en cuanto doctrina de validez universal e inmutable, sino también en querer acomodar a dicha doctrina las nuevas y transformadas situaciones por medio del influjo político y el reparto de poder. La realidad debe acomodarse a la doctrina eclesial, porque no debe darse lo que no corresponda a la doctrina eclesial. Así surgirá siempre la impresión de que la Iglesia se aliaría con las fuerzas restauracionistas de la sociedad, como si quisiera hacer girar hacia atrás la rueda de la historia.

De este modo se oscurece el hecho de que la Iglesia no vive de la gracia de determinadas situaciones políticas, sino que trasciende, como portadora y heraldo de la promesa del reino de Dios, cualquier situación política. En la medida en que la Iglesia, no sólo en su doctrina sino también en su existencia sacramental, sacerdotal y profética, anticipa el reino de Dios, supone *per se* un cuestionamiento permanente de las circunstancias estatales y sociales. Con ello impide que las fuerzas económicas y políticas se ofrezcan a sí mismas o a sus medios y fines como absolutos y definitivos. Que, sin embargo, esto ocurra continuamente e incluso que sea legitimado por instancias o personas eclesiales, no depende primariamente de una doctrina errónea, sino de la falta de autentici-

dad de la existencia eclesial. Por ejemplo, si lo que está en primer plano es la seguridad financiera en los gremios eclesiales de decisión, entonces apenas se apelará a la doctrina eclesial. Precisamente en las Iglesias protestantes la doctrina se encuentra con frecuencia al margen de las cuestiones existenciales; en cambio, en la liturgia y diakonía de la Ortodoxia palpita una comprensión de la fe, que es totalmente compatible con los resultados de la reflexión de la teología evangélica. Por eso, ha afirmado Dombois: «Si las antiguas iglesias supieran y se limitaran a lo que propiamente hacen, y las iglesias reformadas hicieran lo que proclaman, entonces estaríamos mucho más cerca de la unidad de la Cristiandad»². Se puede discutir en detalle en qué medida esta apreciación es acertada. Lo que me parece indiscutible es que el consenso en la doctrina no tiene demasiadas consecuencias ecuménicas, si al mismo tiempo no se llega a una *koinonía* en la vida de las iglesias.

Eclesiológicamente, el Consejo Ecuménico de las Iglesias ha capitulado desde el comienzo ante las pretensiones particulares de poder de las grandes Iglesias históricas. Cuando la *Declaración de Toronto*³ de 1950 renuncia incluso expresamente a que las iglesias miembros se reconozcan entre sí «como iglesias en el verdadero y pleno sentido de la palabra», entonces es inevitable que las decisiones y deliberaciones de este órgano ecuménico tampoco puedan ser consideradas como procesos eclesiales «en el verdadero y pleno sentido de la palabra». Pero, ¿qué es lo que hacen entonces las iglesias cuando se reúnen de una manera que, de acuerdo con su propia autocomprensión eclesial, no es ecuménica? ¿Acaso pueden las iglesias hablar y actuar prescindiendo de su condición de iglesia?

La *Declaración de Toronto* formula un «dilema» (Ernst Lange), porque expresa una renuncia a la eclesiología como presupuesto para un trabajo en común de las iglesias, quienes, a su vez, por su parte, tienen la pretensión de una eclesiología exclusiva. Esto sólo parecía ser llevadero, por el hecho de que bajo el aspecto de la «renovación» existía la

² H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I* (Witten 1969) 195.

³ Cf. esta Declaración en: Hans Ludwig Althaus (ed.), *Ökumenische Dokumente Quellenstücke über die Einheit der Kirche* (Gotinga 1962).

esperanza de una transformación ecuménica de las iglesias individuales⁴. Sin embargo, a mi juicio, se ha puesto de relieve, entretanto, que la ecuménica «comunidad de aprendizaje» dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias ha llegado a sus límites, pues ya no puede eludir por más tiempo el dilema del déficit eclesial. No en vano se dice en la Declaración *La unidad de la Iglesia como koinonía: don y vocación*, de la Séptima Asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Canberra (1991):

«La meta de la búsqueda de una comunidad plena se consigue en la medida en que todas las iglesias pueden reconocer recíprocamente en las otras a la una, santa, católica y apostólica Iglesia en toda su plenitud»⁵.

Para el futuro del ecumenismo esto significa: las iglesias separadas deberían renunciar por fin a la pretensión de ser únicos representantes de la verdad del Evangelio, y al mismo tiempo, a la pretensión de soberanía de su propia estructura constitucional eclesial. Esta es una tesis igualmente provocativa para todas las iglesias, que sólo puede ser ligeramente suavizada de este modo: si hacen converger sus propuestas, dándoles un giro positivo en dirección hacia una «eclesiología ecuménica». Intentaré mostrar esto, primero, con ayuda de la tipología de la cuádruple figura de la Iglesia; en segundo lugar, recurriendo a la forma de comunicación ecuménica de la conciliaridad.

LA CUADRUPLE FIGURA («GESTALT») DE LA IGLESIA

La falta de voluntad de las iglesias para reconocerse recíprocamente como iglesias en el sentido pleno de la palabra reside en su particular autopercepción como iglesia en sentido pleno. Según Hans Dombois⁶ forma parte de la «ekklesía» en sentido amplio esta figura cuádruple: «iglesia universal, iglesia particular, comunidad (parroquial) y orden». Por «orden» se entiende un grupo autónomo o una «comunidad ministerial» especial, que si bien no pretende ser iglesia en el

⁴ W.A. Vissert'Hoof, 'Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948', en: H.E. Fey (ed.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968* (Gotinga 1974) 21.

⁵ Walter Müller-Römheld (ed.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91* (Francfort del Meno 1991) 174.

⁶ H. Dombois, *Das Recht der Gnade II* (Bielefeld 1974) 40.

pleno sentido de la palabra, da, empero, figura a una vocación especial de algunos cristianos.

De esta teoría de las figuras («*Gestalttheorie*») de la Iglesia deriva Dombois su reproche de deficiencia a los modos particulares de ser iglesia. Así critica, por ejemplo, a las Iglesias protestantes, en cuanto que en ellas el ministerio de la unidad está atrofiado en un cierto particularismo eclesial, y la Iglesia universal, si bien presente en la superestructura teológica no aparece o lo hace de modo insuficiente en la estructura eclesial.

En la Iglesia Católica, por el contrario, se ha superdesarrollado la figura de la Iglesia universal de modo centralista, mientras que la figura eclesial de la comunidad aparece como particularidad deficitaria de la Iglesia universal. Por lo que respecta a la figura de la orden, las Iglesias protestantes –en contraposición a la Ortodoxia y a la Iglesia Católica– han prescindido de ella. Sin embargo, esta figura ha reaparecido por sí sola continuamente: en los círculos pietistas del s. XVIII, en la *Diakonía* del s. XIX o en las comunidades de orientación ecuménica del s. XX.

Se puede decir, por tanto, que las cuatro figuras eclesiales forman parte del modo en que la Iglesia se manifiesta ecuménicamente. El subdesarrollo o la superacentuación de unas o de otras lejos de conducir a la experiencia de una deficiencia eclesial, provoca más bien una reacción de signo contrario, en un sentido eclesial particularista. En la medida en que las iglesias confesionales se cierran unas frente a otras, en vez de percibir lo deficitario de su propia figura eclesial y lo complementario de las otras, llegan a desarrollarse, según Dombois, herejías funcionales⁷.

Todavía hay otra perspectiva en la que la tipología de la Iglesia de Dombois contiene, a mi juicio, una importante verdad eclesiológica, si bien esta verdad topará con el rechazo por parte de canonistas y especialistas del Derecho eclesial. Si entiendo correctamente a Dombois, con las cuatro figuras de la Iglesia no se trata ni de un sistema de sumisión o derivación, ni de una jerarquía de creciente o de decreciente suficiencia eclesial. Respecto de la igualdad valorativa de las figuras eclesiales en sentido teológico, el CIC (1983) nos enseña

⁷ H. Dombois, *Das Recht der Gnade* III (Bielefeld 1983) 302-316.

ya lo contrario, en la medida en que no presta ninguna relevancia jurídico-canónica a la comunidad (parroquial). Y, por lo que se refiere a los «Institutos de vida consagrada», el canon 573 art. 2 no deja ninguna duda de que éstos sólo pueden ser erigidos «canónicamente» por «la autoridad competente de la Iglesia». Aunque las grandes fundaciones de órdenes religiosas de la Edad Media no han surgido por decreto de un obispo diocesano tras deliberación con la Sede Apostólica (tal y como el canon 579 del CIC prevé), en la comprensión católica es reconocible histórica y jurídicamente la tendencia a referir centralizadamente a la Iglesia universal personificada en el Papa la cuádruple figuración de la Iglesia. A ello subyace teológicamente la idea de que sólo en la Sede Apostólica se hallan unificados todos los dones de la gracia, mientras que la Iglesia particular, las comunidades y las órdenes poseen en la cualidad eclesial sólo en un grado limitado.

Si partimos, por el contrario, de que las cuatro figuras de Iglesia son real y verdaderamente iglesia, dado que en ellas (según CA VII) se predica el Evangelio y se administran los sacramentos conforme a la Palabra divina, entonces se plantea naturalmente la pregunta, ya resuelta de modo centralista por el Derecho canónico, de cómo se relacionan mutuamente esas cuatro figuras de la Iglesia. Para ello quisiera retomar el concepto de «conciliaridad», introducido en el debate ecuménico en la Conferencia de Fe y Constitución de Lovaina (1971).

CONCILIARIDAD Y CONCILIO

Ernst Lang ha ofrecido una descripción bastante entusiástica del principio de conciliaridad, en la que compara el modelo de comunicación eclesial –en boga durante el debate de 1968– con el modelo de consejos, distinguiéndolo al mismo tiempo de éstos:

«Todos los participantes comparten la esperanza de un futuro de la verdad, cuentan fundamentalmente con que el consenso, que buscan, puede ser y será más que la suma de las opiniones individuales o el compromiso a partir de las opiniones en liza, o el triunfo total de la fracción más fuerte o de los argumentos más poderosos. En los consejos cristianos –al menos en teoría– se encuentran individuos, grupos, comunidades, igle-

sias, que se perciben recíprocamente como concreciones de la presencia de Cristo, como manifestación de la fuerza renovadora del Espíritu Santo⁸».

Esa descripción resulta entusiástica, porque contradice profundamente la realidad ecuménica hasta el día de hoy. Los diálogos teológicos terminan en escritos de compromiso en vez de en escritos de consenso. Allí donde se trata de votaciones, domina el principio de mayoría. A menudo incluso se combaten los argumentos más fuertes con medios de fuerza muy anticristianos, boicoteando financieramente, retirándoles el mandato a los delegados, o amenazando con abandonar la comunidad ecuménica. La representatividad de las diversas figuras eclesiales deja mucho que desear; allí donde esa representatividad se introduce bajo cuerda por la regulación de cuotas, a menudo tiene como consecuencia el aislamiento de los delegados, pues cada una de las iglesias no considera de modo equivalente las figuras de iglesia antes descritas por relación a su propia cualificación eclesial.

La extendida incapacidad de las iglesias para la conciliación no constituye un problema confesional o jurídico-eclesial; prueba de ello son dos ejemplos de la historia más reciente de la Iglesia.

– La Iglesia reformada de Holanda comenzó a elaborar su toma de postura sobre la cuestión de la paz a fines de los años setenta con un documento preparado por una comisión eclesial. Sobre ello se han expresado las comunidades, antes de que el sínodo, teniendo en cuenta dichos votos, redactara a comienzos de 1981 una carta pastoral, que entonces resultó sorprendente por su claridad y por su constringencia teológica⁹.

– Algo semejante aconteció sobre el mismo tema con la carta pastoral de la Conferencia Episcopal norteamericana *The Challenge of Peace: God's Promise and our Response* (1983). Un primer proyecto de la comisión constituida por los obispos fue enviada a las comunidades y grupos, para recoger su reacción. Estos no permanecieron al margen. Luego la co-

⁸ Cf. Ernst Lange, *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung* (Stuttgart 1972) 178.

⁹ Cf. Hendricus Berkhof, 'Das politische Zeugnis der Kirche zwischen Prophetie und Weisheit' en: Aktion Sühnezeichen-Friedensdienste (ed.), *Christen im Streit um den Frieden* (Friburgo 1982) 190.

misión reelaboró dos veces su papel, presentado un documento ejemplar tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista de la ética social.

También nos podríamos referir a los procesos conciliares regionales en los dos estados alemanes. Por lo que respecta a la composición, desarrollo, resultado y efectos de la reunión ecuménica de Dresde y Magdeburgo, me parece que una valoración básica es necesaria y prometedora.

En estos casos se contaba con una ventaja esencial para el proceso conciliar, ya que el proceso de recepción comenzó ya durante su gestación. Esto no sólo ha tenido consecuencias en los contenidos, sino que ha elevado también su carácter vinculante. De otro modo estaríamos ante el peligro de querer apuntalar posiciones irrelevantes o no interesantes a los ojos de muchos cristianos, o bien, de decretar eclesialmente una obligatoriedad desde arriba, que en una sociedad secular tampoco puede ser aceptada sin más por los creyentes.

Y ahora la pregunta que naturalmente queda pendiente es: ¿por qué el intento de desarrollar un proceso conciliar a nivel ecuménico sobre la *Justicia, paz y salvaguarda de la creación* (JPSC) se ha quedado atascado ya en sus comienzos de modo tan lamentable? Yo no puedo dar una respuesta conclusiva y exhaustiva. Veo una de las causas aquí: las iglesias o no conocieron la conciliaridad como forma de comunicación ecuménica o la rechazan, porque se sienten dañadas en sus estructuras de poder. La mayor parte de los Sínodos protestantes son órganos de consejo y de control para el gobierno de las iglesias, que emulan la concepción de la democracia política. Muy raramente se les confían decisiones doctrinales y preguntas sobre el credo. Desde el fracaso de los concilios reformistas del s. XV, los escasos concilios de la Iglesia Católica se han convertido cada vez más en instrumento del Papa, concilios que el mismo Papa convoca, que él sólo preside y cuyas resoluciones sólo obtienen validez mediante su firma (cf. CIC 1983, can. 337-341).

La conciliaridad debe ocupar de nuevo su puesto dentro de las grandes iglesias, antes de que pueda ser eficaz ecuménicamente. Tampoco aquí sirven debates académicos sobre Derecho canónico y tradiciones teológicas. La conciliaridad

ni debe ser permitida ni decretada; debe acontecer. Si esto ocurre, la Iglesia vuelve a ser una estimulante vivencia también para la sociedad secular.

LA «SOCIEDAD CIVIL» COMO ESPACIO VITAL DE LAS IGLESIAS EN EUROPA

La sociedad secular y el estado democrático han supuesto una gran prueba para todas las iglesias. Lo que Hugo Grocio definía –en medio de las convulsiones de la guerra de religión de los Treinta Años– como derecho natural («etsi Deus non daretur»¹⁰, debió de sonar a blasfemia para un pensamiento formado en la escuela tomista. A fin de cuentas se había hecho manifiesto que la Iglesia no podía garantizar la unidad del Imperio, que se había convertido en causa de odios irreconciliables y de divisiones crecientes. Por eso la meta necesaria y legítima de las reflexiones jurídicas y filosóficas de Grocio consistió en «proporcionar al Derecho natural una base de tal solidez, que sus leyes tuvieran validez, aún cuando se aceptara (...) que no existe Dios o que Él no se ocupa de los asuntos humanos»¹¹. Así quedaba puesto el fundamento teórico para una sana separación de Estado e Iglesia, para la libertad de conciencia y de creencia protegida estatalmente, así como para el reconocimiento de los derechos humanos en general. Las iglesias han asumido esta evolución a regañadientes¹². Contra la tendencia irreversible hacia la secularización de la sociedad europea, las iglesias mantuvieron firme su pretensión de un «Occidente cristiano». Cuando, por fin, el ala militante y atea del movimiento obrero socialista se hizo con el poder, oprimiendo tanto a las iglesias como a los cristianos, los círculos eclesiales de otros países hicieron aún más firme su alianza con las fuerzas políticas restauracionistas. La división de Europa dejó sus huellas en las mismas iglesias. Ahora, una vez caído el sistema ateo del comunismo so-

¹⁰ Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis* (1625), prol. 11.

¹¹ Hermann Klenner, *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts* (Berlín 1984) 20.

¹² Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität* (Düsseldorf 1991) 138.

viético, revive la idea del «Occidente cristiano» junto con la de la reevangelización de Europa.

El Papa Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Missio* ve «alborear una nueva época de misión», puesto que todos los que atisban en el amor de María su modelo, pueden «colaborar en el envío apostólico de la Iglesia para el renacimiento de los hombres» (92). En la encíclica aparece el concepto de «reevangelización» (33), concepto que las iglesias, sobre todo, las Iglesias ortodoxa y reformada de Europa oriental perciben como amenaza existencial. Esto no se suaviza por el hecho de que poco después se recurra expresadamente al Decreto sobre el Ecumenismo, indicando que el anuncio de la buena noticia por «cristianos desunidos» merma la fuerza de su testimonio (50). La «confesión de ecumenismo» deja conscientemente abiertos los caminos y las metas hacia la búsqueda unidad, de modo que fácilmente se puedan dar las más diversas suposiciones y especulaciones sobre ellos. El ejemplo de los «uniatas» y la flexibilidad de teólogos católicos en las conversaciones bilaterales y ecuménicas muestran claramente que, en perspectiva católica, la unidad no se hallará en la liturgia y rito ni en la doctrina, sino en el sometimiento a la jurisdicción romana.

¿No se demuestra así una pretensión de poder, a la que son sometidos la doctrina y el Derecho canónico como instrumentos de legitimación? No planteo esta provocativa pregunta desde un resentimiento anticatólico. También quisiera plantear a la Iglesia Evangélica de Alemania la cuestión de si no recibe –por medio de los impuestos eclesiásticos y del trabajo social y de formación subvencionado estatalmente –una posición de poder social, que no le corresponde a ella, ni desde el punto de vista de la teología evangélica ni desde la perspectiva de la política democrática de la sociedad.

Aun sabiendo que este tema se evita diplomáticamente en el diálogo ecuménico, soy de la opinión de que nos va a salir al paso en los inminentes acontecimientos de Europa. La cuestión del reparto del poder vuelve a plantearse aquí de nuevo; y las iglesias se verán «implicadas» en ello irremisiblemente.

No se trata ya del cristiano individual contrapuesto a una autoridad comprendida personalmente, tal y como se exponía en el escrito de Lutero sobre la autoridad (*Obrigkei*t),

que lleva el significativo subtítulo, «hasta qué punto se le debe obediencia». Se trata del «*proprium*» de la Iglesia dentro de una sociedad secular. Sobre esto hay que aclarar dos cosas:

1. El Estado moderno no es lo que Lutero denominaba «autoridad». Sociológicamente hablando, es una institución de la sociedad, una organización creada por los hombres y modificable por ellos para regular determinados procesos sociales; no todos ciertamente. Si el poder estatal procede del pueblo –como al menos afirman las constituciones democráticas–, entonces el poder estatal de este pueblo está delegado en personas e instituciones y legitimado a través de unas elecciones libres, secretas, igualitarias y generales. Es cierto que el estado secular no desdeña las bendiciones religiosas, en cuanto que éstas le dispensan un nimbo suplementario; pero el Estado no depende de ellas; esto no le resulta, en razón de su autocomprensión y sus principios constitucionales, ni siquiera adecuado.

El pueblo –cualquiera que sea en el caso concreto– puede expresar su voluntad política de diversas maneras, ya fijadas constitucionalmente o nacidas de la propia libertad, y con ello mover a los representantes del Estado hacia determinadas acciones y reacciones. Para ello sirve, en primer lugar, el Parlamento, que como poder legislativo dirige y controla al ejecutivo. Junto a éstos aparece como tercer poder la justicia, una instancia de control independiente de Estado y Parlamento, que con sanciones puede emitir juicios sobre lo justo y lo injusto. La justicia, por su parte, vela no sólo por el cumplimiento de las leyes, que son autorizadas por el legislativo; en este caso sería un mero órgano de ejecución de la voluntad estatal, según la concepción positivista del Derecho. La justicia está también obligada respecto de un derecho superior, que sólo parcialmente se halla codificado. Tal derecho puede estar fijado parcialmente en principios fundamentales o declaraciones de finalidades del Estado. Ha sido formulado, además, en las Declaraciones de la ONU, que, sin embargo, sólo en pocos países son reconocidas como derecho vigente. Por lo general, estos principios universales de derecho están subordinados al derecho estatal. Una comprensión de la soberanía en términos nacionalestatalistas no tolera instancias de derecho superior. Sin embargo, frente a todas aquellas restricciones de sistemas dictatoriales de derecha o izquier-

da se ha extendido una conciencia sobre los derechos humanos, ante la que debieran medirse las disposiciones jurídicas particulares y la actuación estatal.

2. Así llegamos a la aclaración del segundo punto. Los derechos humanos no son en modo alguno una invención de las iglesias. Muy al contrario, ni luteranos ni católicos han aportado algo a la evolución de la idea de los derechos humanos, para no hablar de la Iglesia Ortodoxa, pues ésta se ha incorporado a esta evolución, fuertemente influida por la tradición anglo-puritana, muy tardíamente; esto es, a raíz de su participación activa en el movimiento ecuménico. En un documento de trabajo de la comisión pontificia «Justitia et Pax» de 1975, titulado «La Iglesia y los derechos humanos» se señala esto claramente: «Somos conscientes de que la actitud de la Iglesia frente a los derechos humanos a lo largo de los dos últimos siglos se ha caracterizado demasiado a menudo por la tardanza, las objeciones y reservas. Ocasionalmente se llegó incluso por parte católica a fuertes reacciones contra toda declaración de los derechos humanos en el espíritu del liberalismo y del laicismo»¹³. Esto afecta igualmente a las Iglesias evangélicas, especialmente a las luteranas. Sólo después de la Segunda Guerra Mundial se produce «también en las Iglesias evangélicas un profundo cambio en la comprensión de los derechos humanos, estimulado por la comunidad ecuménica»¹⁴.

Esto, sin duda, guarda relación con el hecho de que el abuso totalitario del poder había sido experimentado de forma atroz en el desprecio de la dignidad y de la vida humana. Sin embargo, la fundamentación teológica —escribe W. Huber— tardó en llegar. Entretanto ha sido suministrada *a posteriori* esa fundamentación con distintos acentos confesionales, con lo cual aún no está dicho que las iglesias hayan integrado los derechos humanos y los derechos fundamentales en su propio derecho eclesial.

Un buen principio para ello ofrece en el marco de las Iglesias reformadas la tesis 3 de la Declaración teológica de

¹³ Cita según Peter Krämer, 'Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition', en: Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (ed.), *Recht nach Gottes Wort* (Neukirchen 1989) 50.

¹⁴ Wolfgang Huber, 'Menschenrechte. Christenrechte', en: *ibid.*, 83.

Barmen (1934), en cuanto que vincula los rasgos ecuménicos irrenunciables de la Iglesia (anuncio de la Palabra y administración de los sacramentos) con su figura social, como comunidad de hermanos. En el Derecho eclesial católico, el nuevo CIC (1983) ha introducido una mejora, en la medida en que atenúa la distinta situación jurídica de clérigos y laicos¹⁵. Sin embargo, en los dos casos sigue siendo insatisfactorio el tipo de relación existente entre derechos fundamentales eclesiales y derechos humanos burgueses, sobre todo por relación a lo que Karl Barth denominaba el afecto ejemplar del Derecho eclesial frente a todo derecho humano¹⁶. La ordenación jurídica de las iglesias según el modelo de los derechos humanos parece ser necesaria, pues también aquí a pesar de muchas afirmaciones contrarias se utiliza el poder. Precisamente, porque el uso del poder se disputa tanto dentro de la Iglesia como por instituciones eclesiales frente a la sociedad o se le encubre con eufemismos espiritualistas, por eso no son pocos los que se aventuran a una discusión ecuménica de esta pregunta. Nadie discute que la Iglesia, en razón de su especial encargo y su constitución espiritual, debe preservar su autonomía en la configuración de su propio sistema legal. Ahora bien, en una sociedad secular de estructuras democráticas, la Iglesia sólo aparecerá digna de crédito si plenos poderes espirituales y su ejercicio concreto están de acuerdo con la idea de los derechos humanos.

CONCLUSION

Así como los diversos tipos de Teología han de ser vistos como la reacción reflexiva ante los respectivos entornos intelectuales de la existencia cristiana, del mismo modo la imagen social de la Iglesia viene también configurada, por acomodación o por contradicción, por ese entorno de procesos políticos y sociales. La formación de iglesias particulares nacionales ha sido, prescindiendo de la complicada historia de las diversas matizaciones teológicas, la respuesta a la consti-

¹⁵ Cf. Konrad Hilpert, *cit.*, 239 s; Heribert Heinemann, en: *Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland, cit.*, 63 ss.

¹⁶ Karl Barth, *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts* (Munich 1955) esp. 73.

tución de estados nacionales europeos. La identidad confesional ha apoyado la identidad nacional y viceversa.

A mi juicio ha pasado ya la era del estado nacional soberano. El ejemplo de Yugoslavia puede mostrar qué peligrosos son los frutos que produce la vinculación de una residual identificación confesionalista, al servicio de la autoafirmación de las iglesias, por una parte, con las separaciones étnicas y político-ideológicas, por otra. El ecumenismo contribuye a la internacionalización de la superación de los conflictos políticos, económicos e ideológicos, en la medida en que intenta conseguir la «unidad en la pluralidad» y capacita a los cristianos para el diálogo. Pero cuanto más pase el tiempo, el ecumenismo podrá obviar cada vez menos el hecho de que se trata de un proceso social y no sólo intelectual o espiritual. Así lo confirma también un estudio de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Iglesia y mundo*, aparecido recientemente¹⁷. Este busca un concepto de Iglesia «como instrumento de la gracia de Dios, que le ha sido regalada a un mundo, que pide a gritos salvación y renovación» (I, 17). Cómo proceden las iglesias con poder y dinero, de qué manera consiguen autoridad y demuestran su credibilidad, qué evoluciones políticas o económicas apoyan o critican; en el futuro estas cuestiones tendrán un significado mayor que los documentos teológicos de consenso, los cuales, por supuesto, seguirán siendo necesarios.

El «proceso conciliar para la justicia, la paz y conservación de la creación» debería, en vez de agotarse en apelaciones de ética de convicciones, tematizar la existencia eclesial desde una ética de la responsabilidad en la sociedad secular, configurándola socialmente.

GÖTZ PLANER-FRIEDRICH (Luterano)
Consejo Ecuménico de las Iglesias
Ginebra
Suiza

¹⁷ Cf. ed. alemana del documento de Fe y Constitución: *Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft* (Francfort del Meno 1991).