

GRUPO DE LES DOMBES

PARA LA CONVERSIÓN DE LAS IGLESIAS Identidad y cambio en la dinámica de comunión 1991

«Tened entre vosotros
los mismos sentimientos que Cristo:
El cual, siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente
el ser igual a Dios.
Sino que se despojó de sí mismo
tomando condición de siervo,
haciéndose semejante a los hombres
y apareciendo en su porte como hombre;
y se humilló a sí mismo,
obedeciendo hasta la muerte
y muerte de cruz.
Por lo cual Dios le exaltó
y le otorgó el Nombre,
que está sobre todo nombre.
Para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,
y toda lengua confiese que
Cristo Jesús es SEÑOR
para gloria de Dios Padre» (Fil 2,5-11).

Original francés: Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion* (París: Editions du Centurion 1991). Versión española de la Dra. Rosa María Herrera García (U.P. de Salamanca). Control teológico del Prof. Mons. A. González Montes (U.P. de Salamanca). Este texto se edita con permiso de *Éditions du Centurion* sin interés comercial *causa unitatis Ecclesiae*.

PRESENTACIÓN

I

Nadie pone en duda que las Iglesias deben convertirse a su Señor. Pero, cuando se dice esto, se piensa sobre todo en la conversión de cada cristiano tomado individualmente o de la comunidad cristiana en su conjunto. La cuestión planteada por esta obra se dirige a la Iglesia Católica y a las Iglesias protestantes para pedirles una conversión común y convergente al Señor. En el origen de la cuestión de la interrogación del Grupo de Les Dombes, se encuentra, pues, una vez más la incitación ecuménica misma: en fidelidad a su Señor y caminando hacia Él las comunidades cristianas se acercarán lúcidamente unas a otras.

Si es así, esta lucidez abocará a una primera constatación: la fe común de las iglesias se expresa en los Símbolos tradicionales (el de los Apóstoles y el de Nicea-Constantinopla) pero también en las confesiones particulares (la de Augsburgo y la Rochela, por ejemplo, o Confesión de fe de Pablo VI. La Iglesia Católica y las Iglesias protestantes se adhieren a los Símbolos tradicionales. A las confesiones de fe particulares sólo se adhiere la comunidad cristiana a la que conciernen. Entonces, se puede preguntar lo siguiente: ¿cómo se sitúa el cristiano ante la confesión de fe común a las iglesias, ya sea protestante o católica, y ante la confesión de fe que afirma la especificidad de su iglesia y que hace que un católico no sea protestante?

En su itinerario hacia Dios, el cristiano se define por este peregrinaje. Se podría decir que su identidad es su caminar. Declinar su identidad con el mártir lionés Sanctus diciendo: «yo soy cristiano», es convertirse a Dios confesando con Agustín de Hipona: «Nos has hecho para Ti y nuestro corazón no descansa hasta que no repose en Ti». La identidad cristiana es conversión a Dios.

¿Este permanente cambio de la totalidad de uno mismo que el Evangelio expresa con el término *metánoia* traducido por conversión o arrepentimiento, es suficiente para que la Iglesia misma se convierta sin cesar al Señor? ¿La conversión constante de cada miembro es suficiente para renovar todo el cuerpo? La Iglesia tiene que reformar-

se constantemente, se dirá. Pero esta *Ecclesia semper reformanda* no es quizá todavía hoy el grito de esperanza de la Iglesia entera, porque hay cristianos reformados pero que no se reconocen todos en esta denominación. Para que cese este escándalo, se requiere pues una conversión eclesial tanto de la Iglesia Católica como de las Iglesias de la Reforma (sin hablar de otras Iglesias que no estaban representadas en nuestros trabajos).

A todas les pide el Señor que reconozcan su identidad confesando su falta en la renovación de su fe evangélica y apostólica y no en la insistencia y endurecimiento de su confesión particular.

Es decir ¿deben desaparecer las expresiones específicas, de hecho separadoras, de la fe en Cristo? En un lenguaje más directo: para ser cristiano es necesario dejar de ser católico y para protestar de su fidelidad a Cristo dejar de ser protestante? Uno podría de acuerdo con su temperamento, autoritario, legalista o diplomático, traducir con un «no», un «no pues» o un «si pero» el mismo rechazo, categórico, justificativo o astuto. Vale más, sin duda, responder que las identidades confesionales deben, también ellas, convertirse para ser fieles a sí mismas.

Sin duda, ahí tocamos el punto más sensible. Hay un hábito tal, que está lejos de ser rutinario, a vivir de una confesión particular que tocarla provoca desasosiego y amenaza la identidad. Por esta razón la conversión de las confesiones cristianas sólo puede venir de cada una de ellas. Viviendo en ellas su identidad cristiana, pero dialogando con el otro, reconocido como un hermano, los cristianos desunidos verán en qué son idénticos, en qué difieren, a veces convergiendo, otras divergiendo. Esta misma divergencia podrá parecer legítima y no herir la comunión en Cristo. Se podrá también juzgarla separadora, pero preferir entonces una pareja coja a un divorcio con errores recíprocos.

Se dirá que esto son imágenes y comparaciones engañosas. Es cierto. Pero el texto que se va a leer no ha seguido esta pendiente fácil y corre el riesgo de que se le reproche. Trabajado —y con qué cuidado— por gentes formadas en esta labor juntas y que tienen su lenguaje, incluso sus manías o sus tics, quizá ha encontrado dificultades para «simplificar». En todo caso, la diversidad de sensibilidades y

de estilos no deja de aparecer a lo largo de los capítulos de este libro. Estamos, no obstante, persuadidos de que un lector atento, por poco benevolente que sea, comprenderá nuestra trayectoria común y la preocupación ecuménica de nuestro propósito. Y si alguien se contenta con hojear esta obra, le pediríamos que retenga esto: el Grupo de Les Dombes estima que el carácter separador de las confesiones de fe propias de la Iglesia Católica y de las Iglesias de la Reforma no es definitivo. Puede y debe desaparecer. Sobrevive sin duda pero ha cumplido su tiempo. Ciertamente esta pluralidad no debe, en cuanto a tal, desaparecer sino que los cristianos tienen el deber de hacer todo lo posible para que sea compatible con la unidad y la comunión. El Grupo da incluso algunas indicaciones bastante concretas en este sentido.

II

Este nuevo documento del Grupo de Les Dombes —el sexto desde 1971 y el más voluminoso hasta ahora— se titula pues *Para la conversión de las Iglesias*. Con este título, el Grupo intenta revelar el desafío que se le planteó en su cincuentenario en 1987. Su método original —en el espíritu de su fundador, el abad Couturier— consiste en efecto en requerir de las Iglesias comprometidas en el diálogo ecuménico actos concretos de *metánoia*. Este término griego, que conjuga la idea de arrepentimiento y la de conversión, ha sido elegido para decir con insistencia que la unidad «que Cristo quiere, por los medios que quiera» pasa necesariamente por la conversión de las Iglesias, ahí donde ellas se asientan más fuertes y más firmes en su convicción.

Este insistente requerimiento por parte del Grupo de Les Dombes —y que se encuentra en cada uno de sus textos principales— parecía amenazar la identidad de las Iglesias y parecía entonces deber ser recusada en razón de la fidelidad y la obediencia de cada una a su Señor.

En este documento el Grupo responde a esta interpe-lación con un contradesafío. Lo que aparece como una contradicción lógica es de hecho solidaridad: la identidad no está sin la conversión: a fortiori la identidad cristiana no podría constituirse y perseverar, ya sea a nivel personal, a

en el plano eclesial, sin una conversión constante y continua. La identidad cristiana tiene este precio. La conversión se encuentra en su centro.

La *metánoia* no apunta aquí como primer objetivo a los fallos y errores marginales de los que las Iglesias deben también arrepentirse. Conciérne a su confesión de fe, precisamente ahí donde las Iglesias se dicen, en el sentido pleno del término, «católica» u «ortodoxa» o «evangélica», pero también ahí donde estas apelaciones conciernen elementos aparentemente no negociables de su fe.

El Grupo de Les Dombes ha elegido, pues, otro punto de partida para la vuelta que quiere sugerir a las Iglesias. Si el tema de la conversión es recurrente en la Biblia, hasta el punto de definir la esencia de la fe y de la vida cristiana, el término moderno de identidad no aparece. Identidad y conversión sólo pueden circunscribirse en actitudes de fidelidad, de verdad y de obediencia, es decir, siempre en relación con otro, especialmente ese Otro que es él mismo «camino, verdad y vida» para conducir al Padre. La identidad, en el sentido bíblico, consiste pues en «volverse» sin cesar hacia ese otro, que, también y sobre todo si es Cristo, se vuelve el mismo sin cesar hacia su Dios y Padre, al volverse hacia los hombres sus hermanos (cf. Fil 2, 5-11).

Esta actitud cristiana fundamental y fundadora puede determinar, hasta en lo concreto de la vida eclesial de las comunidades cristianas, una dinámica de conversión que no dejará de actuar en el sentido de la reconciliación y de la unidad de la totalidad del cuerpo de Cristo.

III

Este documento está dividido en cuatro etapas:

I. *Claves para un lenguaje* (nn. 10-55)

Comienza escrutando las palabras que formarán la bisagra del propósito, identidad y conversión. Parte de la constatación de las propias ciencias sociales que consideran que no existe identidad que no se apoye en una exterioridad o una anterioridad de referencia y que no pueda fijarse sin esta otra exterioridad aún inacabada que es el

futuro siempre abierto. Así referirse a un pasado normativo no es suficiente, aún adaptándolo —por fidelidad a un espíritu más que por fijación a la letra— para hacer frente a las fluctuaciones de circunstancias siempre cambiantes. Es necesario tener en cuenta un devenir en razón de un futuro todavía no acaecido sin el cual la identidad no se realiza.

La identidad es «construcción», «itinerario». Rechaza, pues, totalmente tanto un integrismo del pasado, asegurador, negador del otro y del futuro, como lo opuesto, una ruptura de las amarras y la huida hacia adelante de un pluralismo desorientado. La conversión de la que se trata aquí es «constitutiva de una identidad que quiere seguir viva y sencillamente fiel a sí misma» (n. 14).

El Grupo de Les Dombes, fiel a su método, discierne lugares diferenciados de identidad y conversión, con el fin de articularlos de manera pertinente y fecunda. Así establece la diferencia entre identidades y conversiones, respectivamente circunscritas como *cristianas, eclesiales y confesionales*:

La *identidad cristiana* —y por tanto la *conversión cristiana* que la funda y la forma— se constituye en el misterio de «la iniciativa paterna de Dios de comunicarse con el hombre mediante el envío de su Hijo Jesucristo y el don de su Espíritu» (n. 17); la conversión correspondiente será la apropiación por la fe y la puesta en práctica en la vida de este misterio, que el bautismo inaugura y celebra: «Es una gracia que comporta una tarea» (n. 39).

La *identidad eclesial* —y por tanto la *conversión eclesial* que le corresponde— significa que la Iglesia es cuerpo de Cristo, en la que, «en razón del don del Espíritu... la presencia irreversible e indefectible del don que Dios hace a los hombres de sí mismo en Jesucristo» (n. 22) se ha manifestado no sin que esta misma Iglesia sea simultáneamente una sociedad. Por esto «la identidad eclesial debe someterse siempre al servicio de la identidad cristiana» (n. 25). Así la conversión eclesial es constitutiva de la identidad eclesial.

Finalmente la *identidad confesional* —y por tanto la *conversión confesional*— concierne a la forma y manera que cada iglesia tiene de confesar su fe. Históricamente, si cada iglesia pretende ser la iglesia de Jesucristo en su unicidad y su integridad, esta pretensión, una vez que las iglesias se han levantado unas contra otras, desemboca en un rechazo

mutuo, y la «confesionalidad» se transforma entonces en «confesionalismo», hasta el punto de que la identidad cristiana se reduce a la identidad eclesial y ésta a su vez a la identidad confesional: católica-romana, ortodoxa-oriental, evangélica-protestante (cf. n. 32). El confesionalismo ha suscitado o manifestado la división, invirtiendo el orden de prioridad de las tres identidades y conversiones (cf. n. 112). Reconvertirse, es volver a situar en su orden normal de prioridad estos tres momentos, legítimos todos, y que hay que salvaguardar. Solamente lo que en ellos es separador debe finalmente llegar a ser o volver a ser diferencia complementaria, sin que la «plenitud y la universalidad» de la Iglesia (n. 30) se vean gravemente comprometidas. En lugar de querer «preservar celosamente su identidad» (n. 32) en este nivel encorsetado, conviene que cada confesión reencontré la fidelidad al Evangelio.

La conversión en este nivel es la más ardua, porque es la más concreta: ¿cómo confesar los límites e insuficiencias, incluso el «pecado» de la propia familia confesional, incapaz aún de recibir y de integrar elementos auténticos de tradición cristiana, atestiguados sin embargo en el interlocutor (cf. n. 47)? La conversión confesional no se realizará más que cuando la reconciliación haya llegado, mediante una purificación y profundización evangélicas en cada confesión, a la comunión plena con las otras y al «pleno reconocimiento eclesial mutuo» (n. 51). Esta es la apuesta del movimiento ecuménico actual.

II. *Miradas sobre la historia* (nn. 56-154)

Estas primeras reflexiones están atestiguadas por una larga verificación histórica. Esta parte, más fácil de seguir, constituye una mirada y procede mediante sondeos; tiende a mostrar por ejemplo que en la Iglesia antigua, anterior a las grandes separaciones, se sabía mantener la verdad sin fijarse en fórmulas, sin embargo, confirmadas, actitud cuyo buen fundamento se reconoce hoy (cf. nn. 60-63). Inversamente, en período de separación, se ve a las diferentes Iglesias reclamar para ellas exclusivamente la fidelidad y la autenticidad cristianas, erigiendo la adhesión de cada una a sus propias instituciones o doctrina «como criterio único

y decisivo de la pertenencia a la Iglesia» (cf. n. 77). Así el poder excesivo reconocido al papado y a la centralización romana en la Edad Media que impidió a Oriente reencontrarse en ellos (cf. nn. 73-81). Así como consecuencia del esfuerzo reformador del siglo XVI que fracasó precisamente en el plano eclesiológico a causa de rigideces recíprocas, al identificar unos a la Iglesia con la Iglesia Católica, y remitirla los otros a la invisibilidad del Cuerpo de Cristo.

Habrá que esperar al siglo XIX y sobre todo al siglo XX con el surgimiento del movimiento ecuménico para ver a las iglesias, finalmente «habitadas por la preocupación de la reconciliación» (n. 125), dar un giro decisivo, volverse unas a otras y, todas juntas, hacia su Señor, el Hijo único del Padre en la unidad del Espíritu Santo.

Es así como los gestos de arrepentimiento, los actos de conversión, los documentos de convergencia que se multiplican son otros tantos signos, símbolos, desafíos que deberían comprometer a las iglesias en su totalidad.

En definitiva, esta larga revisión histórica habrá mostrado no sólo que identidad y conversión son compatibles, sino que a la inversa, allí donde se contradicen, no sólo la unidad está rota, sino que la verdad está herida y el Evangelio confiado a la Iglesia se ve traicionado.

Esto no entraña el sacrificio de la legítima diferencia, sino la búsqueda de una vía que deje de hacerla aparecer como divergencia separadora. Ahora bien, el discernimiento que se requiere para esto no puede ser más que una aventura llevada a cabo juntos en el movimiento ecuménico: la unidad sólo se alcanza si está en el corazón.

III. *El testimonio de la Escritura* (nn. 155-178)

Antes de pasar a las apelaciones concretas a la conversión de las iglesias, el recorrido por de la Escritura se manifiesta como necesario. Pero ¿por qué tan tarde? El protestante, al menos, estará descontento al verla aparecer tan tarde en el documento. ¿No se han establecido las reglas?

Hay que tener en cuenta aquí dos aspectos que, en un sentido, forman parte del propio movimiento de conversión interna en el Grupo de Les Dombes. Este último ha reflexionado ya en sus documentos anteriores sobre el lugar de

la Escritura en la Iglesia, en la constitución de un canon reconocido por las Iglesias ellas mismas estructuradas (cf. *El ministerio de la comunión en la Iglesia universal*, nn. 15-23). Este cara a cara entre Escritura e Iglesia hace que la Escritura no caiga sobre una *tabula rasa* al margen de las circunstancias históricas que la han formado y de las que la han recibido. Por lo demás, en este texto se hace referencia al «proceso de recepción» que forma parte integrante de la constitución de un documento que tiene autoridad (cf. n. 148).

Pero existe otro aspecto que hay que tener en cuenta: la Escritura tiene autoridad no por una suerte de automatismo mecánico, sino por analogías de situaciones, modelos normativos, ejemplos que obligan, figuras y parábolas significativas.

Finalmente, en este caso, el tema de la conversión es hasta tal punto central y constante en toda la Escritura que pudo ser necesario desplegarlo en toda su amplitud, tarea imposible y que por lo demás supera nuestro propósito. Nuestra preocupación ha sido mostrar que el movimiento mismo de Dios hacia los hombres y la vuelta de los hombres hacia Dios se ha encarnado y manifestado en Aquél que fue el enviado de Dios a los hombres, rostro de Dios vuelto siempre hacia los hombres, hombre de Dios, Hijo del hombre siempre vuelto hacia Dios, su Padre, según Fil 2, 5-11 (cf. nn. 164-168).

Pareció, pues, más fecundo sondear conjuntos significativos, jalonar un recorrido, proponer pista de investigación. Lo esencial consiste en una relectura común de la Escritura, en el respeto de su propia coherencia interna y en el diálogo entre una palabra y una escucha, una proposición y una recepción, un eco a la manera en que la Escritura enseña a la Iglesia.

Así, teniendo en cuenta una distinción más sutil entre los dos sentidos relacionados y anteriormente asimilados de la *metánoia*, como arrepentimiento y conversión (cf. n. 156), hay que reservar el primer término a este movimiento de regreso sobre sí, o mejor al fundamento, que responde a una apelación o a una llamada de Dios, mientras que la conversión designa más bien la puesta en práctica activa, positiva, abierta sobre el porvenir, de una nueva forma de pensar y de vivir.

Para tomar un ejemplo central en la historia de la salvación, es la conversión la que se propone sobre todo a los paganos, cuando se adhieren a la novedad del Evangelio. Los judíos tienen, por su parte, que pasar por un arrepentimiento. Aunque en el momento de conciliar en una sola Iglesia creyentes de orígenes diversos, la renuncia y la conversión no tendrán la misma amplitud: renunciar a ciertas exigencias de la ley es una cosa, renunciar a los ídolos es otra. Lo que se tiene que convertir es la identidad de cada uno, arrepentimiento espiritual para el Judío, verdadera conversión para el pagano (cf. n. 162). Sin duda en los dos casos se trata de características dominantes pero éstas son significativas.

Sigue en pie que la identidad cristiana no dejará de fundarse, también aquí, en la alteridad de su origen: el presente documento de Les Dombes no podía tratar de este problema de las relaciones privilegiadas entre la Iglesia e Israel. Se recuerda, no obstante, la preocupación en una nota redactada con este fin.

Si el texto dedica una sección (nn. 164-168) a esta identidad divina de Cristo que consiste paradójicamente en la alteridad mediante la cual éste revela a Dios renunciando a su igualdad con Dios, porque él es ya «Señor cuyo nombre está sobre todo nombre» en su aparición como Servidor, propone la contraprueba, desarrollando el sentido de la célebre parábola de los dos hijos en Lc 15 (n. 172): ¿cómo se verifica la identidad del hijo menor en las mutaciones de que es objeto? Este hijo conserva la imagen del Padre inscrita en el fondo de su ser, toma de ella la capacidad para volver, con el fin de dedicarla de un modo completamente nuevo, convertida como mediante un renacimiento, algo que todavía ignora su hermano mayor..

La Escritura nos muestra así que las identidades afirmadas están muchas veces al borde del abismo de la negación. Así sucede con Pedro, con la Iglesia (nn. 174-175).

Está, finalmente, el símbolo repetido de los retornos físicos de Jesús, tanto para el juicio, como para la misericordia (n. 167). Estos signos del texto no son anodinos.

Esta breve incursión bíblica habrá podido confirmar que la «conversión es lo contrario de la pérdida de identidad» (n. 178). A partir de ahí, nada podrá dispensar a la Iglesia de someterse al arrepentimiento como a lo que «la llevará a su identidad última».

IV. *Propuestas finales* (nn. 179-221)

Este largo desarrollo debía desembocar concretamente en propuestas prácticas de conversión, no sólo por fidelidad a una tradición y a un método firmemente establecido en el Grupo de Les Dombes, sino porque es la apuesta misma de este documento, su acta de verdad.

Antes de considerar casos precisos, un último retroceso permite tomar impulso para el salto de la conversión hacia la unidad. Precisamente la piedra de toque que se tomará en cuenta será la confesión de la Iglesia en el Credo como «una, santa, católica y apostólica» de la que hay que señalar que sólo los dos primeros términos son bíblicos, siendo los otros dos derivados (n. 181). Se sigue que hay lugar para reexaminar cómo las iglesias, cada una por su parte, han ordenado su «catolicidad y apostolicidad» según la exigencia y el don primordiales de la unidad y de la santidad, defectuosas unas por exceso, las otras por defecto: se encuentra aquí la inversión —rechazada anteriormente— del orden de prioridades y la denuncia de las desviaciones de sentido y de práctica en cuanto a las cuatro notas de la Iglesia. Todas y cada una a su manera, se han olvidado de la dependencia de sus afirmaciones identitarias con respecto al don inicial y a la misión confiada por Aquél que no deja de ser su Señor y Mediador exclusivo. Una doble ruptura implícita convierte a las marcas exteriores e instancias institucionales de la Iglesia en manifestaciones indebidas de poder y formas ilegítimas de autonomía. Sacralización y secularismo son los dos males de una Iglesia que confunde prerrogativa y servicio. La verdadera catolicidad es evangélica, la verdadera apostolicidad es misionera.

Sobre esta base, corresponde a cada Iglesia hacer su examen de conciencia, sabiendo que su «parte de verdad imprescriptible» ... corre el riesgo de ser el lugar de su propia perversión»; el lugar «donde se arraiga la identidad» es también el de la «tentación» (n. 195).

Y el texto de enumerar las respectivas desviaciones, contrarias en apariencia, pero surgidas del mismo movimiento interno de inversión de prioridades y de dependencias, especialmente entre las tres identidades y conversiones desarrolladas antes.

Estas propuestas van de una traducción común del Credo a la supresión de los anatemas recíprocos del pasado: de la recuperación del hermoso nombre de «católicas» por parte de las Iglesias surgidas de la Reforma, cuyo origen se remonta a los Apóstoles, a los Padres y a los concilios, hasta el reconocimiento por la Iglesia Católica de la autenticidad evangélica de sus ministerios; de la conciencia de las lagunas de una eclesiología protestante a la confesión de una plenitud imperfecta por una Iglesia católica marcada históricamente por un «pecado que la pone en comunión de arrepentimiento con las otras Iglesias» (n. 211); de la afirmación de la normatividad de la Escritura a la de la necesaria visibilidad de la Iglesia que funda y que le obedece.

Con una pizca de humor se ha imaginado, en un apéndice, una mano católica y protestante alternativamente insertando maliciosamente en el catecismo de la otra iglesia una página que expresa su fe con toda confianza y candor.

El documento termina con una serie de propuestas concretas hechas a cada una de las partes implicadas, y con una llamada común a todas las iglesias, con el fin de que entren en el dinamismo de la conversión confesional al servicio de la realización progresiva de la comunión plena entre ellas: «la conversión confesional será así un servicio de la conversión eclesial y permitirá a la Iglesia dar un testimonio creíble de su conversión a Cristo» (n. 221).

Encuentro del Grupo de Les Dombes del 3 al 7 de septiembre de 1990.

ALAIN BLANCY
Copresidente protestante

MAURICE JOURJON
Copresidente católico

INTRODUCCIÓN

1. En 1937 el padre Paul Couturier, ayudado por el padre Rémillieux fundaba con el pastor Bäumlín el Grupo de Les Dombes, con el fin de constituir una célula de oración y trabajo doctrinal entre católicos y protestantes. El Grupo de Les Dombes recibía así su vocación propia: investigar, en la oración y el diálogo, los caminos de convergencia que permitan a nuestras iglesias reconciliarse y llegar a la unidad en la fe.

2. En el curso de sus cincuenta años de existencia, el Grupo ha realizado una experiencia de vida común, de escucha mutua y de compartir preocupaciones doctrinales y pastorales, en el deseo de abrirse mejor a las inspiraciones del Espíritu Santo. La exigencia de conversión, ya presente en la intención espiritual del padre Couturier no era sólo una esperanza o una hipótesis, sino que se convertía en una realidad vivida y en un movimiento del espíritu y del corazón que nos conduce a descubrimientos siempre nuevos. Tomamos consciencia al mismo tiempo del hecho de que la conversión de las iglesias actualmente divididas es una necesidad y una urgencia de la fe cristiana.

3. Tres grandes etapas de la vida de nuestro Grupo han manifestado el progreso de la actitud de conversión. En un primer tiempo el Grupo ha vivido en un *cara a cara* en el que cada uno acogía con una benevolencia mutua el testimonio de la fe de sus hermanos. Hemos sido así guiados a un *codo con codo* que permitía elaborar una palabra común sobre algunos puntos de nuestro contencioso doctrinal¹. Finalmente, el progreso mismo de esta dinámica de conversión nos ha permitido formular juntos capítulos enteros de teología ecuménica que atestiguan una reconciliación doctrinal creciente². Hemos vivido así una «comunidad ecuménica» real.

¹ Cf. la serie de tesis redactadas por el Grupo de 1956 a 1970 en *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes* (Paris: Centurion 1988).

² Cf. los cinco documentos producidos de 1971 à 1985, sobre *Eucaristía; Ministerios; El ministerio episcopal; El Espíritu, la Iglesia y los sacramentos; y El ministerio de comunión en la Iglesia universal (ibid)*. Cf. versión española de los cuatro primeros documentos en: A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* IGM1 1 (Salamanca

4. Porque hemos hecho la experiencia de la fecundidad del recorrido de conversión, entre otros muchos grupos ecuménicos en otros lugares, hemos querido integrarla en nuestros textos y compartirla con nuestros lectores. De este modo hemos construido regularmente nuestros documentos sobre esquemas de conversión doctrinal. Queriendo encarnar en la vida concreta de las Iglesias los resultados de nuestras convergencias, muchas veces hemos concluido nuestros textos con invitaciones a la conversión de nuestras respectivas iglesias.

5. Al término de estos cincuenta años, nuestro Grupo ha sentido la necesidad y la urgencia de reflexionar sobre los fundamentos teológicos de la experiencia de conversión. Al mismo tiempo, recibíamos por parte de muchas iglesias esta cuestión crucial: ¿el recorrido de conversión que proponéis no tendería al empobrecimiento o a la pérdida de nuestras identidades confesionales respectivas? ¿Al vivir esta conversión, pueden las iglesias ser fieles a su herencia de fe? Esta interrogación pesada y compleja recorre todo el trabajo que ha sido el tema de este nuevo documento.

Pero hablar de conversión provoca inmediatamente resistencias: unas provienen de problemas de conciencia, en razón de la necesaria fidelidad a la confesión de fe que hemos, cada uno por nuestra parte, recibido de nuestras iglesias; las otras son reticencias más espontáneas y muy humanas de orden psicológico, provocadas por el temor de perder nuestras referencias religiosas habituales. Todos y cada uno, estamos más inclinados a esperar la conversión del otro que a trabajar en la nuestra.

7. ¿Cuál es entonces el papel de nuestro Grupo? No pertenece ciertamente al orden de la autoridad. El Grupo de Les Dombes, consciente de su carácter privado, sabe que su trabajo no tiene más valor que el que las iglesias tengan a bien concederle.

Nuestro papel pertenece al orden del testimonio, la llamada y la incitación. Al comprometernos en este camino

1986), pp. 654-660 (*Eucaristia*); 660-670 (*Ministerios*); 671-688 (*El ministerio episcopal*); y 688-719 (*El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*); y en: GM 2 (1991), nn. 1640-1811 (pp. 524-576) el documento *El ministerio de comunión en la Iglesia universal*.

de conversión y de reconciliación, esperamos incitar a los lectores de nuestros textos y sus Iglesias a contribuir a este verdadero proceso de «emulación espiritual» que está, con la urgencia misionera, en el origen de todo el Movimiento ecuménico contemporáneo.

8. En el umbral de este trabajo queremos expresar la convicción que ha constituido el objeto de nuestro descubrimiento y que subyace en todas las proposiciones que siguen. *Lejos de excluirse, identidad y conversión se llaman la una a la otra: no hay identidad cristiana sin conversión; la conversión es constitutiva de la Iglesia; nuestras confesiones sólo merecen el nombre de cristianas si se abren a la exigencia de conversión.*

* * *

9. Nuestro trabajo se desarrollará de la siguiente manera:

En un primer momento, nos entregaremos a la clarificación de algunos términos fundamentales: identidad cristiana, eclesial y confesional; conversiones cristiana, eclesial y confesional. Propondremos así una cierta convención de lenguaje necesaria para la claridad del propósito.

En un segundo momento, sondeos en la historia responderán a cuatro intenciones:

- mostrar que la Iglesia, a lo largo de su existencia ha conocido movimientos de reforma y de conversión que forman realmente parte de la conciencia que tiene de sí misma;
- recoger los bienes de estas conversiones, así como los fracasos, errores o endurecimientos que pueden haber provocado;
- permitir una lectura común de nuestra historia, necesaria para curar las heridas de nuestro pasado común y dividido;
- descubrir con ello el camino de conversión capaz de desembocar en la comunión visible plena.

La conciencia de la prioridad de la referencia a la Escritura ha estado siempre presente en nuestra mente. La hemos expresado poniendo nuestro documento bajo el

patronazgo del himno de Filipenses. Sin embargo, el carácter propio de nuestro trabajo nos ha determinado a no hacer formalmente apelación a la Escritura más que en *un tercer tiempo*, bajo la forma de una relectura teológica y de una verificación. Una y otra nos permitirán constatar que la exigencia de una conversión necesaria para la identidad encuentra sus raíces, sus ejemplos privilegiados y su norma en la revelación que Dios hace de si mismo en la vida de su pueblo.

Un cuarto y último momento evocará algunos puntos claves de la conversión (*metánoia*) que espera hoy a las Iglesias.

PRIMERA PARTE

IDENTIDAD Y CONVERSIÓN: CLAVES PARA UN LENGUAJE

I. ALGUNAS PARADOJAS SOBRE LA IDENTIDAD EN GENERAL

10. En el plano antropológico, una identidad es una realidad viva: articula continuidad y cambio. Pues, por una parte, nuestra identidad concierne siempre a nuestro origen. Nuestro carné de identidad lleva un nombre y un apellido que vienen de nuestros padres. Las partidas de nacimiento nos definen como hijo o hija de una persona u otra. La identidad remite, pues, a una historia que nos precede: constituye un patrimonio de nosotros mismos. Compromete también una continuidad a través de los tiempos: vivimos nuestra identidad personal asumiendo nuestra identidad original y todas las determinaciones que la acompañan y sobre las que no podemos hacer nada.

Pero, por otra parte, esta continuidad no tiene la fijeza estática de lo que está ahí de una vez por todas. Sobre este fundamento que nos ha sido impuesto, tenemos que vivir y construimos progresivamente una identidad original que transforma nuestra identidad original respetándola. El equilibrio de nuestra identidad depende de la manera en que logramos asumir en una unidad dinámica los elementos impuestos y los que dependen de nuestra libertad.

11. Lo que vale para la persona individual, se aplica de cierta manera a las identidades colectivas y sociales. Ahora bien nuestra época es testigo de un cierto malestar con relación a las identidades colectivas. En un mundo cambiante en que los puntos de referencia de la existencia personal y los marcos de la existencia social se ponen permanentemente en cuestión, muchos no saben ya dónde están ni quiénes son realmente. Se ha podido hablar de crisis de identidad de un cierto número de funciones sociales o religiosas. La reacción actual a esta crisis consiste para muchos en vincularse a los datos originales de la identidad. Las investigaciones genealógicas, las búsquedas de identidad regional y cultural, la vuelta a las costumbres tradicionales, etc., que es necesaria para permitir a las personas y a las colectividades vincularse a su historia y expresar lo que

son, puede convertirse en regresiva, si se hace con el deseo de una restauración nostálgica del pasado. Vivimos así un tiempo de reafirmación fuerte de identidades amenazadas, con todo lo que esto puede comportar de positivo y negativo. Pues este fenómeno puede también adquirir la significación de un momento transitorio necesario en el interior de un proceso de adaptación sana a la modernidad³.

12. Una identidad colectiva es siempre un fenómeno paradójico. Está, en efecto, habitada por una tensión: por una parte, el esfuerzo de unificación, integración, de armonización y de convivialidad (la búsqueda de cohesión entre los miembros de un grupo) y por otra parte el esfuerzo de diferenciación y de singularización (el grupo se delimita diferenciándose de otros grupos, incluso oponiéndose a ellos; es él mismo buscando ser otro). Pero este grupo debe también integrarse en un conjunto más vasto, con el fin de ser reconocido por los otros grupos. Este reconocimiento mutuo es un elemento necesario de la construcción de una identidad.

La búsqueda de identidad se inscribe en un itinerario, que no alcanza jamás su término, pues éste se confunde con el ideal que las aspiraciones del grupo pretenden perpetuamente realizar. Una identidad que se detiene o se fija se pervierte y al final se pierde. En efecto una identidad viva no se termina nunca: está siempre en construcción. Sólo el futuro desvelará definitivamente nuestra identidad.

13. El fenómeno de búsqueda segura de identidad alcanza también al campo religioso. La tendencia se manifiesta aquí mediante una renovación de los integrismos o de los fundamentalismos, integrismos musulmán, judío, cristiano. El integrismo cristiano se reparte entre las diversas confesiones, integrismos católico, protestante, ortodoxo, que tienen en común su rechazo al Movimiento ecuménico; pues éste parece representar un peligro primordial para una identidad confesional que se quiere pura y dura. Lo propio de todo integrismo es aferrarse a los valores y costumbres del pasado, sin distinguir lo esencial de lo accesorio. Todo es igualmente sacralizado y absolutizado; y a

³ Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. une histoire politique de la religion* (París 1985).

veces, los aspectos más exteriores y de si más transitorios (ropas, detalles rituales, etc.), se convierten en el símbolo de la afirmación de una identidad intransigente e incluso sectaria.

14. Bajo este horizonte queremos proponer una reflexión que defina lo más claramente posible lo que entendemos bajo las diferentes expresiones de identidad cristiana, de identidad eclesial y de identidad confesional. Estamos convencidos de que *la conversión aquí es constitutiva de una identidad que quiere permanecer viva y sencillamente fiel a sí misma*. Por esto queremos tratar de un mismo movimiento de las conversiones cristiana, eclesial y confesional.

Nuestra reflexión revestirá por esto el aspecto de un vocabulario. Pero la atención a las palabras no nos hará olvidar ni las realidades concretas que apuntamos, diferentes según cada confesión, ni los problemas ecuménicos que suscita una perspectiva semejante.

II. LAS IDENTIDADES CRISTIANA, ECLESIAL Y CONFESIONAL

a) *La identidad cristiana*

15. A primera vista, parece difícil distinguir la identidad cristiana de la identidad eclesial. Estas dos expresiones apuntan en efecto, a la misma realidad concreta. Pero lo hacen bajo dos ángulos diferentes que merecen una reflexión particular.

16. El término «cristiano» indica la relación que une al creyente con la persona de Cristo. Lo que constituye la identidad cristiana es, pues, la confesión de fe existencial relativa a Cristo, inscrita en la Confesión trinitaria y profesada en la Iglesia⁴.

17. Una manera complementaria de indicar la identidad cristiana es expresar lo «específico cristiano», es decir

⁴ Esta identidad cristiana puede definirse según el mínimo requerido para merecer el nombre de cristiano. Así se elaboró la base del CEI, en una fórmula cristológica primero, después formalmente trinitaria con el fin de determinar qué grupos religiosos podían o no podían integrarse en el Consejo Ecuménico de las *Iglesias cristianas*. cf. n. 130.

su diferencia esencial con otras religiones: lo específico cristiano consiste en la iniciativa paternal de Dios de comunicarse con el hombre mediante el envío de su Hijo Jesucristo y el don de su Espíritu Santo. Le pertenece pues el misterio evangélico de Jesús contemplado en su vida de hombre, en su pasión y en su pascua.

18. Se puede comprender esta identidad de manera más global, a partir del Símbolo o de la Confesión de fe que se expresa en las celebraciones sacramentales de la Iglesia y se desarrolla en un cuerpo de doctrina que concierne no sólo a la historia de la salvación sino también a la Iglesia. Se reencuentra entonces la cuestión delicada de la «jerarquía de verdades»⁵. La cuestión ecuménica surge inmediatamente, pues todas las confesiones no tienen la misma forma de concebir lo que pertenece a la plena identidad cristiana.

19. En el plano existencial, la identidad cristiana no es estática sino dinámica. Es descentramiento, éxodo, pasaje, movimiento pascual. La identidad cristiana es siempre un devenir cristiano. Es apertura a un más allá escatológico que la lleva continuamente hacia adelante y le impide encerrarse en sí misma. Es sí una apertura radical a los otros, por encima de todos los muros de separación. Contradice, pues, según su esencia misma una necesidad de identidad aseguradora, fijada o endurecida. La existencia de la tradición viva en la Iglesia, creadora en el nombre mismo de fidelidad, es una ilustración constante de esto a lo largo de los siglos.

20. La identidad cristiana no es negación de las diferencias. No se construye contra el prójimo. Respeto la identidad de los otros y pone su propia diferencia al servicio de una comunión universal.

21. En efecto, la identidad cristiana no es sólo diálogo o relación, es igualmente *servicio*, diaconía. Tiene como primera referencia al Cristo Servidor, el que lavaba los pies de sus discípulos. La identidad cristiana se expresa en actos de servicio. Se revela en la *kénosis* (despojo y anonadamiento). «Buscad primero el Reino y la justicia de Dios» (Mt 6,33) y, podría decirse, la identidad cristiana se os dará por añadidura.

⁵ Cf. *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

b) *La identidad eclesial*

22. Si la doctrina sobre la Iglesia no es la última verdad del cristianismo, sin embargo, la Iglesia de Jesucristo tiene algo que ver con la identidad cristiana. El hecho de que la Iglesia y la pertenencia de cada cristiano a la Iglesia son un aspecto de esta identidad.

Esta reflexión permite hacer la distinción (sin separación) entre identidad cristiana e identidad eclesial. Para la Iglesia, entendida a la vez como misterio y como sociedad, la conciencia de su identidad es la de ser, aquí y ahora en medio del mundo, en sus comunidades locales, la Iglesia fundada por y sobre Jesucristo muerto y resucitado. Adviene, en razón del don del Espíritu, como la presencia irreversible e indefectible del don que Dios hace a los hombres de sí mismo en Jesucristo. Toda Iglesia es habitada por esta convicción, aunque ésta es aún objeto del debate ecuménico.

23. La identidad eclesial es también un don escatológico. Si nos precede como don, este último debe ser constantemente exigido. La identidad eclesial instaaura, pues, necesariamente una tensión entre el ahora, el hoy y el porvenir, la mira (hacia dónde). Ninguna iglesia confesional se identifica pura y simplemente con la Iglesia de Cristo. En este sentido la identidad eclesial es el objetivo mismo del Movimiento ecuménico: «¡Que la Iglesia sea plenamente la Iglesia!»

24. En otros términos, la identidad eclesial está en proceso de catolicidad. Cada iglesia debe ser más «católica» en el sentido original del término: plenitud y universalidad⁶. La catolicidad de todas las Iglesias es una catolicidad herida. La identidad eclesial abre, pues un largo espacio a la conversión.

25. Además, si se tiene en cuenta la *Ecclesia semper reformanda* («la Iglesia debe ser siempre reformada»)⁷, se debe reconocer que la Iglesia es el lugar de un reencuentro donde es imposible desligar la fidelidad de Dios y la infidelidad del hombre. Esta situación crea una cierta distancia, incluso un conflicto, entre la identidad eclesial vivida y la identidad cristiana proclamada. Sin que la Iglesia venga

⁶ Cf. el número 204.

⁷ Sobre el origen de la expresión, cf. *infra* n. 117 y nota 3 de la p. 424.

jamás a sacar promesas de vida eterna, es vulnerable a los datos de la psicociología: puede conocer deformaciones, excrescencias de su verdadera identidad (formas partidarias, complejo de superioridad, pecado colectivo, etc.); puede siempre, como cuerpo y en cada uno de sus miembros, ser opaca, incluso contradecir el mensaje cristiano del que es portadora. Hay un espacio abierto para la conversión. La identidad eclesial debe siempre ponerse al servicio de la identidad cristiana.

c) *La identidad confesional*

26. La distinción entre identidad eclesial e identidad confesional no es algo universalmente admitido. Espontáneamente, las diversas iglesias pretenden que su identidad confesional es la identidad eclesial. Es así como la Iglesia *Católica* no se ha comprendido nunca ni definido teológicamente como una confesión. Se comprende como aquella en la que «subsiste» la única Iglesia de Cristo⁸; se define como la «comunión» de esta Iglesia. Es, pues, sólo desde un punto de vista histórico y sociológico como puede aceptar ser comprendida como una confesión cristiana entre otras (en particular desde el punto de vista político desde el siglo XVI).

27. Igualmente, la Iglesia *Ortodoxa*, en su convicción íntima y en su conciencia eclesial, afirma ser la detentora y el testigo de la fe y de la tradición de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Estima que ocupa un lugar central en el mundo de hoy porque lo que toca al progreso de la unidad de los cristianos. Rechaza la idea de la igualdad de confesiones y lo que asimila a un reajuste confesional no puede constituir para ella la unidad de la Iglesia. Según su concepción, Dios llama a todo cristiano a la unidad de la fe tal que ha sido vivida en el misterio y la tradición en el seno de la Iglesia Ortodoxa⁹.

28. Por parte de las Iglesias de la *Reforma*, el término de confesión tiene un alcance más fuerte que la simple

⁸ Cf. *Lumen Gentium*, n. 8.

⁹ Cf. III^a Conferencia panortodoxa preconiliar de Chambésy (oct.-nov. 1986). «Eglise Orthodoxe et mouvement oecuménique» *Istina* XXXII (1987) 397-400.

«denominación» confesional. La confesión designa una comunidad cristiana que se presenta con caracteres originales entre otros, pero también y sobre todo la Confesión de fe que quiere definir la identidad eclesial y cristiana y que se expresa en un corpus de documentos «confesionales». La confesión es, pues, aquí el criterio de una «Iglesia confesante», porque es referencia al único sujeto y objeto de la fe: Jesucristo. Tiene, pues, valor normativo. El «confesional» en este sentido teológico, se convierte entonces en el criterio de la conversión eclesial y cristiana.

29. La identidad confesional reside en una manera particular de vivir la identidad eclesial y la identidad cristiana, manera histórica, cultural y doctrinalmente situada. Es el «perfil» propio de un conjunto de Iglesias, la manera común en que esas iglesias comprenden su especificidad espiritual. Aunque este perfil sufre modificaciones en el curso de la historia, no obstante, permanece una constante confesional que resiste a las diferencias de tiempo y lugar.

Esta identidad no se define sólo por características teológicas y referencias de la estructura eclesial; concierne igualmente a la vida litúrgica, las expresiones de la piedad personal y las tomas de posición morales. Cada identidad confesional privilegia ciertos aspectos particulares del mensaje evangélico y del «ser juntos» de los cristianos.

30. Para ser cristianamente auténtico, una identidad confesional debe incluir plenitud y universalidad. Estas dos palabras deben ser comprendidas en el sentido de la vocación, de la misión, y de la herencia recibida de la fe. Pues cada confesión está inmersa en una tradición que supera su propia tradición confesional.

31. Pero no se puede olvidar que las identidades confesionales se han cristalizado en la historia a partir de acontecimientos de ruptura. Sin duda cada una de las partes entendía justificar su posición por razones de fe y de fidelidad al mensaje cristiano original. Por esto ha insistido en elementos positivos. Pero también el nacimiento de estas identidades nuevas ha vehiculado ciertos aspectos de rechazo y de agresividad frente a la manera en que otros cristianos vivían su identidad cristiana y eclesial. Por una parte estos rechazos han contribuido a dar su rostro a estas nuevas identidades, y, en ciertos climas polémicos, resurgen hasta el punto de aparecer a veces más decisivos que

los aspectos propiamente evangélicos. La defensa de las identidades confesionales ha provocado, como sobre un tejido biológico, heridas que no son específicas de la confesión misma, aún menos del cristianismo.

32. El vocabulario da cuenta de esta realidad distinguiendo la «confesionalidad» del «confesionalismo». La confesionalidad es el reconocimiento de la pertenencia a una Iglesia histórica. El diálogo ecuménico exige un arraigamiento verdadero de cada interlocutor en su propia confesión. Pues, es una buena cosa que los cristianos se muestren agradecidos por su herencia espiritual específica y que quieran compartir esta herencia espiritual con los miembros de otras confesiones, con el fin de enriquecer el intercambio entre los diferentes tipos de cristianos. El confesionalismo es el endurecimiento de la identidad confesional, en una actitud de autojustificación. El confesionalismo, llamado también «denominacionalismo», se retira en sí mismo y rechaza la confrontación real con las otras confesiones o denominaciones. Sin ir hasta este punto extremo, cada uno, incluso en el diálogo ecuménico, está tentado de preservar celosamente su identidad y estar poco abierto a la parte de verdad que se encuentra presente en su interlocutor.

33. En la historia del movimiento ecuménico, la identidad confesional o denominacional ha sido a veces duramente criticada. Desde la Conferencia Misionera de Edimburgo en 1910, las Iglesias del Tercer Mundo han interpelado vigorosamente todos los «-ismos» vehiculados por el cristianismo. En la conferencia de Madras en 1938, un representante declaraba: «Nosotros, miembros de iglesias jóvenes, no tenemos ninguna necesidad de vuestras condenas (*damnationes*), quiero decir vuestras denominaciones (*I mean denominations*)». En 1943, el Arzobispo anglicano William Temple afirmaba: «Lo que se exige es que cada una de nuestras denominaciones cristianas existentes muera para resucitar de nuevo bajo una forma más espléndida». En la Conferencia de la Juventud en Lausana en 1960, el teólogo reformado Hoekendijk retomaba el mismo tema: «No habrá unidad a menos que estemos dispuestos a morir como luterano, reformado, u ortodoxo en la esperanza de la resurrección en presencia de Cristo y en su sola y única Iglesia».

34. Así pues más aún que la identidad eclesial, la identidad confesional aparece mezclada. Es un complejo de ele-

mentos muy positivos y otros realmente negativos que están marcados por el pecado. En último término, una absolutización de estos últimos caracteres puede ir hasta la contradicción con la identidad cristiana. Se conoce la tentación de ciertos medios franceses, a comienzos de este siglo, que se puede resumir en esta fórmula: somos ciertamente católicos, pero esto no implica el hecho de ser cristianos¹⁰. Se puede pensar igualmente a ciertos enfrentamientos sociopolíticos (por ejemplo, Irlanda del Norte) donde la identidad confesional se utiliza como palanca afectiva potente, con el riesgo de llegar a contradecir pura y simplemente la identidad cristiana y la caridad evangélica.

35. La identidad confesional debe ser identidad cristiana: en cuanto tal, sólo permanece fiel a su verdad en la medida en que se convierte sin cesar al Evangelio. Esta conversión al Evangelio debe afectar en primer lugar en cada uno a su propia manera de comprenderlo y de vivirlo. Invita también a situarse de otro modo con relación a los otros grupos confesionales: no condenar, tratarlos como hermanos, esperar por y en ellos, buscar la comprensión mutua, la paz y la comunión plena.

Esto no significa un irenismo plano, pues una de las exigencias evangélicas de la fraternidad cristiana es la de la corrección fraterna (cf. Mt 18, 15).

III. LAS CONVERSIONES CRISTIANA, ECLESIAL Y CONFESIONAL

36. En sus documentos precedentes, el Grupo de Les Dombes ha englobado, desde 1969, estas tres conversiones bajo el término de *metánoia*.

En 1976, el documento *El ministerio episcopal*¹¹ precisaba: «*Metánoia*, término del Nuevo Testamento corrientemente traducido por «conversión» o «arrepentimiento». Lo utilizamos para designar un cambio que afecta no sólo a las disposiciones interiores y las costumbres, sino también las

¹⁰ Se recuerda por ejemplo la propensión de un Charles Maurras a oponer cristianismo y catolicismo, cf. Charles Maurras, *Le chemin de paradis, contes philosophiques* (Paris 1920), XXVII y XXVIII.

¹¹ Nota 1, 7º; cf. *Pour la communion des Eglises* (París 1988) 81.

instituciones eclesiales en su funcionamiento e incluso, llegado el caso, en su estructura».

37. El comentario del texto de 1971 *¿Hacia una misma fe eucarística?* observaba ya a este propósito: «Se trata... de un recorrido a la vez difícil, exigente y arriesgado:

- *difícil*, porque va contracorriente de nuestra tendencia natural a la autodefensa o a la autojustificación confesional, inherente a toda confrontación doctrinal;
- *exigente*, porque es reclamado por el Espíritu Santo mismo y en plena solidaridad con nuestras Iglesias respectivas;
- *arriesgado* finalmente, como todo recorrido de la fe que no sabría escapar a las trampas del Maligno siempre hábil para desnaturalizar en autocrítica más o menos masoquista y estéril lo que debe permanecer un combate vigilante de la fe y un «recurso en gracia» lleno de esperanza¹².

38. En nuestros documentos anteriores a 1985 no nos distinguíamos aún claramente entre conversión *eclesial* y conversión *confesional*. Nos parece ahora necesario diferenciar tres tipos de conversión: conversión cristiana, eclesial y confesional. Este será el objeto de las explicaciones que siguen.

a) *La conversión cristiana*

39. La identidad cristiana reposa sobre una conversión fundadora: «El reino de Dios está cerca: convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 15). Esta conversión es exigida por la venida y la resurrección de Jesucristo. Su carácter absoluto abre sobre un movimiento nunca terminado en este mundo. Comporta, pues, un «ya aquí», pero también un «todavía no». Es una gracia que abre sobre una tarea. Desemboca sobre una existencia que debe vivir una conversión constante. Esta conversión es un combate peleado en la gracia contra todas las formas de pecado, personales o colectivas. Se celebra en la proclamación de la palabra, en el acto sacramental de la reconciliación así como en el sacramento de la Eucaristía.

¹² Cf. *Ibid.*, 51.

40. La conversión puede tomar formas muy diferentes: intervención súbita de lo nuevo y lo inesperado, lenta progresión continua, franqueo de una serie de umbrales. Conciernen directamente a la persona de cada creyente en proceso de lo que él es ya.

b) *La conversión eclesial*

41. La conversión eclesial tiene el mismo contenido que la conversión cristiana, pero conciernen a los miembros de la Iglesia a título colectivo e institucional, en cuanto miembros de una comunión de fe que viven juntas actitudes pecadoras. La conversión eclesial es el esfuerzo permanente de la comunidad Iglesia en cuanto tal para tender a su identidad cristiana.

42. Este esfuerzo de la *Ecclesia semper reformanda* puede conocer momentos decisivos, *kairoi*. La historia de la Iglesia ha conocido un cierto número de éstos, aunque no siempre han estado libres de excesos: el monacato en la Iglesia antigua, los movimientos reformistas de la Edad Media, las reformas protestante y católica en el siglo XVI, los diferentes «despertares» en las Iglesias surgidas de la Reforma en el siglo XIX y la profesión de fe de la Iglesia confesante en Barmen en 1934, así como el *aggiornamento* o la «renovación» querida en el Vaticano II por Juan XXIII.

43. La conversión eclesial es constitutiva de la identidad eclesial. Cuando se realice de modo universal y completo cada grupo confesional será Iglesia en el pleno reconocimiento de la eclesialidad de los otros. Ya no habrá para nadie, ni para sí ni para los otros, eclesialidad parcial, incompleta. Esto significa en particular la identidad realizada y reconocida de la «estructura» de la Iglesia (diferenciada de «organizaciones» diversas pero subyacente a ellas y realizándose en ellas)¹³.

44. Este esfuerzo de conversión es hoy vivido en las Iglesias confesionalmente aún divididas. Apela pues al esfuerzo de conversión confesional del que constituye un aspecto. Se puede también concebir que las iglesias se ayu-

¹³ Cf. el comentario sobre la diferencia entre «estructura» y «organización»: *ibid.*, 114.

den entre ellas mediante una lucha común contra todas las formas de pecados que les afectan juntas en su modo de dar testimonio del Evangelio¹⁴.

c) La conversión confesional

45. La conversión confesional concierne a los esfuerzos propiamente ecuménicos realizados por las iglesias aún divididas con el fin de reencontrar la comunión plena. Constituye, pues, un aspecto particular de la conversión eclesial en la situación de división.

46. Nuestras identidades confesionales son una herencia en el seno del que debemos operar un discernimiento evangélico, con el fin de recoger todos los valores positivos al servicio de la rica pluralidad de la Iglesia y de renunciar a su dimensión pecadora. Deben convertirse. ¿Cómo nuestras identidad convertidas, portadoras siempre de diversidades legítimas, no nos van a conducir a la comunión plena? Pues las identidades confesionales se convierten en una gracia de Dios para toda la Iglesia a partir del momento en que entran en la búsqueda común de una plenitud de verdad y fidelidad que las supera a todas.

47. Toda conversión pasa por la confesión. Nuestras confesiones tienen que «confesarse», que pasar por la confesión de sus límites y de sus insuficiencias, incluso de su pecado. Cada familia confesional debe reconocer que existen elementos de tradición cristiana que es incapaz, al menos por el momento, de recibir e integrar en su propia existencia.

48. La conversión confesional es, también ella, constitutiva de la verdadera identidad confesional. Esta exigencia de conversión invita, pues, a nuestras identidades confesionales a abrirse las unas a las otras, a dejarse penetrar por los valores de los que son portadoras las otras. No se trata, para ellas, de perder la originalidad de su propia herencia, sino de poder abrirse a otras herencias. Cada confesión

¹⁴ Reconocemos que la identidad y la conversión de las iglesias cristianas no pueden hacer la economía de su relación con el misterio de Israel. Sin embargo, esta cuestión supera el marco del actual trabajo y no podría ser tratada con la amplitud que merece

debe en particular preguntarse si el juicio que hace sobre las otras está realmente fundado en el Evangelio.

49. Esto supone que cada confesión reconozca que hay en ella materia que convertir, es decir, materia para un progreso real en la fidelidad a la identidad cristiana y eclesial, ya sea en el dominio del lenguaje de la fe, o en el de la estructura eclesial, o bien en la puesta en práctica existencia de la realidad cristiana. Estas conversiones serán disimétricas, porque las deficiencias que afectan a las diferentes Iglesias no son las mismas.

50. Ninguna conversión se puede programar por adelantado. Si bien es urgente que cada conversión cristiana escuche esta llamada a la conversión, ésta llegará como un acontecimiento inesperado. Para hablar con propiedad uno no «se» convierte, recibe la conversión como una gracia.

51. La conversión confesional es ante todo conversión al Dios de Jesucristo y, como consecuencia, reconciliación fraterna entre las iglesias a la búsqueda de la comunión plena, y del pleno reconocimiento eclesial mutuo. Esto, no en detrimento de la identidad confesional, sino mediante una purificación y una profundización evangélicas.

52. En este sentido es en el que el Grupo de Les Dombes en el conjunto de sus documentos, ha querido hablar de conversión confesional (que él ha llamado también, a veces, eclesial)¹⁵.

d) *Balance*

53. Estamos convencidos de que sólo podemos hablar de identidad y de conversión en el interior de una cierta convención de lenguaje claramente afirmada. Resumimos, pues, aquí nuestro vocabulario.

54. Por *identidad cristiana* entendemos la pertenencia a Cristo fundada sobre el don del bautismo y vivida con un fe nutrida por la Palabra de Dios. Palabra proclamada y palabra eucarística. Esta pertenencia concierne tanto a cada persona como a la Iglesia en tanto que pueblo de Dios.

Por *identidad eclesial* entendemos la pertenencia o la participación de una persona o de una Iglesia confesional a la Iglesia una, santa, «católica»¹⁶ y apostólica.

¹⁵ Cf. n. 38.

¹⁶ Cf. nn. 24 y 196.

Por *identidad confesional* entendemos la pertenencia a una Iglesia confesional nacida de un contexto cultural e histórico determinado, con su propio perfil espiritual y doctrinal por el que se distingue de las otras iglesias.

55. Por *conversión cristiana* entendemos la respuesta de la fe a la llamada que nos viene de Dios por Cristo. Esta respuesta se vive en un movimiento de conversión constante.

Por *conversión eclesial* entendemos el esfuerzo exigido a toda la Iglesia y a todas las iglesias para renovarse y llegar a ser más aptas para cumplir su misión según el adagio *Ecclesia semper reformanda*.

Por *conversión confesional* entendemos el esfuerzo ecuménico por el cual una confesión cristiana purifica y enriquece su propia herencia con el fin de recuperar la comunión plena con las otras confesiones.

SEGUNDA PARTE

MIRADAS SOBRE LA HISTORIA

INTRODUCCIÓN

56. Para hacer progresar nuestra reflexión, nos ha parecido bien recoger el testimonio de la historia. No puede tratarse de un recorrido seguido, sino más bien de sondeos en ciertos dossiers particularmente significativos. Retendremos ciertos casos de posturas donde vemos, en situaciones extremadamente diferentes, afirmarse identidades y vivirse esfuerzos de conversión. Entre estas conversiones, unas han constituido experiencias felices y se han revelado fecundas para la unidad de la Iglesia; otras han entrañado efectos mezclados: sigue existiendo una distancia entre el proyecto inicial y su recepción; otras, finalmente en razón misma de las ambigüedades que las animaban, han mantenido, incluso aumentado, las incomprendiones entre las iglesias. Cualquiera que sea el destino de cada uno, estos acontecimientos son para nosotros ricos en enseñanzas, con la condición de que se sometan a un discernimiento lo más evangélico posible.

Recogeremos también el testimonio de algunos grandes hombres de Iglesia, cuya experiencia puede ser contemplada hoy como ejemplar. Mostraremos finalmente cómo algunos temas de la reflexión doctrinal de la Iglesia desde los tiempos antiguos hasta nuestros días pueden dar lugar a una relectura «convertida».

I. LA IGLESIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

a) *Tres ejemplos de conversión (metánoia) en la Iglesia antigua (siglos IV y V)*

57. Tras el concilio de Nicea (325) difíciles debates llevaron a Atanasio de Alejandría a reconocer que formaban parte de la fe de la Iglesia los que dudaban en emplear una palabra que no estaba en la Escritura (*homoousios*-consustancial) para indicar la divinidad plena de Cristo. Era hacer

comprender que el concilio ecuménico no había tomado el testimonio de la Escritura para canonizar su propio lenguaje.

58. Algunos decenios más tarde, entre 370 y 379, Basilio de Cesarea tuvo la audacia de defender la divinidad del Espíritu Santo sin decir, sin embargo, que éste era Dios. Al hacerlo, pensaba que proclamar de manera abrupta la divinidad del Espíritu entrañaba el riesgo de dividir a la Iglesia y por tanto de contristar al Paráclito mismo. Era necesario evitar el desastre de una profesión de la fe que desembocara en la división de la Iglesia¹⁷.

59. Tras el Concilio de Éfeso (431), Cirilo de Alejandría tomando conciencia de que sus posiciones habían desembocado en una excomunión general no dudó en reconocer como perfectamente ortodoxa una expresión teológica de la fe en Cristo que hasta entonces se negaba a oír: la de los obispos de la región de Antioquía, lavando así de toda sospecha de herejía su notable insistencia en el hombre Jesús, en quien reside el Verbo como en su templo¹⁸.

60. Quizá han sido necesarios siglos para que las Iglesias aprecien estos tres actos espirituales, teológicos y pastorales. En todo caso, son encuentros de jefes de Iglesia los que los han destacado, estos últimos años. Así, para mostrar hasta dónde debían llegar los sacrificios que había que hacer para la unidad de los cristianos, Pablo VI dialogaba con Atenágora I afirmando el 25 de julio de 1967:

«...La caridad debe ayudarnos, como ayudó a Hilario y a Atanasio a reconocer la identidad de la fe más allá de las diferencias de vocabulario en el momento en que graves divergencias dividían al episcopado cristiano. San Basilio

¹⁷ El Símbolo litúrgico llamado de Nicea-Constantinopla mantiene sobre la divinidad del Espíritu Santo la misma discreción que san Basilio: «Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre; que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas».

¹⁸ Siguiendo el mismo ejemplo frente a aquellos que, en sentido inverso, han rechazado el vocabulario de Calcedonia, Pablo VI y después Juan Pablo II han firmado con jefes de Iglesias precalcedonenses confesiones de fe cristológicas que no emplean la fórmula de las dos naturalezas. Reconocían así la plena ortodoxia de una cristología de lenguaje monofisita (cf. *Doc. Cath.* 1633 [1973] 515 y 1880 [1984] 825).

mismo, en su caridad de pastor, ¿no defendía la fe auténtica en el Espíritu Santo, evitando emplear ciertas palabras que, por muy exactas que fuesen, podían ser ocasión de escándalo para una parte del pueblo cristiano? Y san Cirilo de Alejandría ¿no aceptaba en el año 433 dejar de lado su teología tan bella para hacer la paz con Juan de Antioquía, una vez que estuvo seguro de que más allá de las expresiones diferentes su fe era idéntica?»¹⁹.

61. La última frase del papa fue recogida como un eco, el 20 de junio de 1989, por el Metropolita Damaskinos de Suiza al dirigirse al Patriarca copto de Alejandría Shenuda III, en el marco de la Comisión de diálogo entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias orientales precalcedonenses:

«Os habéis referido a la teología —que compartimos— de Cirilo de Alejandría relativa a «una sola naturaleza de Dios Verbo encarnado». Deseamos y rogamos para que su humildad y su elevado sentido de la responsabilidad puedan servirnos de ejemplo. Pues no insistió en la prioridad de su propia teología —no obstante tan admirable— con la esperanza de reconciliarse en el año 433 con Juan de Antioquía, tras convencerse de que más allá de las diferencias su fe era idéntica»²⁰.

62. Estos tres ejemplos constituyen una asombrosa conversión (*metánoia*). Además de que conciernen a obispos que pretendían comprometer a su comunidad y la comunión de las Iglesias, además de que se trata de la expresión misma de la fe en la teología y no de esas cuestiones libres y sin peligro que evocó un Gregorio Nacianceno²¹, estamos ante la regla misma de la fe, de su solemne expresión simbólica, de su fundamento apostólico. En los tres casos se trata explícitamente de la fe de Nicea: el modo mismo de comprender su lenguaje sobre Cristo en el primero y en el tercer caso, el modo en que conviene comprender la fe en el Espíritu en el segundo caso.

63. Es decir que la Iglesia en búsqueda de unidad debe estar abierta a una renuncia sin abandono, ni negación, ni traición pero sin limitarse a sacrificar prejuicios, hábitos o pasiones. Sería necesario hablar de una conversión del

¹⁹ *Doc. Cath.* 1499 (1967) 1382.

²⁰ Metropolita Damaskinos en *Istina* XXXIV (1990) 228.

²¹ Discurso 21, 10: SC n. 350, *Discours théologiques*, 95-99.

espíritu y no sólo del corazón. Comprender que la teología mediante la cual se expresa la iglesia confesional de la que tratamos no es, incluso sobre lo esencial, la única apta para expresar el misterio cristiano (Cirilo). Saber callarse, o mejor aún saber decir lo esencial en el momento oportuno, aunque no sea abiertamente, con el fin de que la unidad pueda mantenerse o construirse (Basilio). Decir que las palabras, incluso las mejor elegidas y las más cuidadas, no deben ser objeto de devoción, sino de comprensión, que están sujetas a variaciones y que por tanto es necesario traducirlas no sólo a otras lenguas sino a otro lenguaje (Hilario y Atanasio), ésta sería la conversión de las iglesias hoy, si se quieren fieles a la fe de los orígenes.

b) *Las «conversiones» de san Agustín (354-430)*

64. Al abordar el itinerario espiritual de Agustín, cambiamos un poco de terreno. No se trata ahora de conversiones y de decisiones eclesiales, sino de la evolución personal de un hombre. Sin embargo, el recorrido reviste un valor eclesial y ha constituido en la Iglesia de Occidente una referencia ejemplar, aunque comporte algunas sombras. En efecto, Agustín ha inaugurado una manera nueva de vivir las conversiones a las que nos invita la fe cristiana. Encontraremos de nuevo estos aspectos en otros muchos testigos del cristianismo, especialmente en Lutero.

65. El recorrido espiritual que condujo a Agustín de la incredulidad a la fe (decimos bien de la incredulidad a la fe y no del paganismo a la Iglesia) es una *conversión a Dios y al Cristo* de la ortodoxia²². Se le ve, joven estudiante en Madaura, separándose poco a poco de la fe de su niñez. Lo encontramos en Tagaste donde su año de ociosidad no le orienta a Dios. En Cartago, lleva la vida de un estudiante que apenas se plantea cuestiones espirituales.

De repente, encuentra la filosofía con la lectura del *Hortensius* de Cicerón. En él descubre la vanidad de los éxi-

²² Pues Agustín que, desde su nacimiento, fue marcado con el signo de la cruz y gustó la sal de la sabiduría (cf. *Confesiones* I, 11, 17). Pero lo que encerraba el misterio del Verbo hecho carne, ni siquiera podía sospecharlo la víspera de su bautismo (cf. *Confesiones* VII, 19, 25).

tos humanos y la importancia fundamental de la búsqueda de la sabiduría. «Este libro cambió mis sentimientos, y al orientarme hacia ti Señor, cambió mis oraciones y transformó mis votos y mis deseos... Ya había comenzado a levantarme para volver hacia ti»²³.

66. Esta búsqueda de Dios va a continuar a través del maniqueísmo, el encuentro con el neoplatonismo, la predicación de Ambrosio. Agustín descubre entonces la Escritura y la humildad del Cristo mediador, capaz de liberarlo del peso de su pecado. Poco a poco sus dudas intelectuales se difuminan y llega a la famosa escena del jardín de Milán donde cristaliza su conversión. A través de un pasaje del Apóstol (Rom 13, 13 ss), ve caer los últimos obstáculos. Libre para vivir castamente, se convirtió al Dios revelado por la Escritura: «Tú me convertiste, en efecto, tanto a ti, que yo no buscaba ya ni esposa ni nada de lo que se espera en este siglo: estaba en pie sobre la regla de la fe»²⁴.

Pero Agustín no se queda ahí. En Casiciaco lleva una vida monástica y estudiosa. Los escritos de este período manifiestan su estado de ánimo: es ante todo filósofo, pero filósofo cristiano. Su conversión al Dios de Jesucristo se afirma, como atestiguan los *Soliloquios*.

67. Al considerar este recorrido, se ve que se trata en primer lugar de una conversión a Dios: es el rasgo dominante de este período de la vida de Agustín: «Vos, Señor sois ese mismísimo ser que nunca puede mudarse y en vos es donde se halla ese descanso perfecto que hace olvidar todos los trabajos. Vos sois el único que me establecisteis y disteis seguridad en aquella esperanza que mira a Vos solamente»²⁵. No obstante también se descubre ahí un aspecto eclesial de la conversión. La Iglesia está presente en Mónica y la educación dada a su hijo, la comunidad cristiana que interviene para intentar reconducir a Agustín a la fe, Ambrosio y su predicación, el encuentro con Victorino. Esta conversión a Dios está acompañada en sordina por el motivo de una conversión a la Iglesia católica y universal.

68. Además cuando Agustín se convierte, su conversión se hace no sólo a la Iglesia católica comprendida como uni-

²³ Agustín. *Confesiones* III. 4. 7.

²⁴ *Ibid.* VIII. 12. 30.

²⁵ *Ibid.* IX. 4.11.

versal pero también a la Iglesia católica comprendida como ortodoxa: «He aprendido, lo confieso, a propósito del Verbo hecho carne cómo la verdad católica se distingue del error... hasta tal punto es cierto que la condena de los herejes hace resaltar cuál es el pensamiento de tu Iglesia y el contenido de la sagrada doctrina»²⁶. En este sentido el aspecto confesional está muy presente en el itinerario de Agustín, no primero bajo la forma de la «conversión confesional» tal como la hemos definido antes, sino más bien bajo la forma de la conversión a la ortodoxia. Así este encabalgamiento en esta primera parte de la vida de san Agustín, la que le lleva al bautismo en Milán en el año 387, la conversión a Dios, a la Iglesia y a la ortodoxia, con el predominio, no obstante, de la conversión al Dios de Jesucristo: «Yo, pues, estaba confundido, me volvía y me alegraba, Dios mío, de que vuestra Iglesia, única esposa de vuestro Hijo, en la cual siendo yo niño se me comunicó el nombre de Cristo, no adoptase ni creyese tan pueriles simplezas...»²⁷.

69. La segunda parte de la vida de Agustín, que le lleva del bautismo al episcopado, es muy especialmente el tiempo de la conversión a la Iglesia. Esta conversión comienza con el bautismo que lo introduce en la Iglesia. De vuelta a Tagaste, en Africa, vive en comunidad con sus amigos; se trata esta vez de una comunidad realmente cristiana. Se interesa cada vez más por las cuestiones eclesiásticas; es llamado por el pueblo de Dios al sacerdocio y comienza su ministerio en la comunidad de Hipona. Su actividad y su reflexión teológica le dan entonces ocasión para subrayar la necesidad de una *conversión eclesial*.

70. un tercer período de la vida de Agustín, la de su episcopado, está marcada por la conversión a la ortodoxia. No es necesario pensar en las luchas contra el donatismo y el pelagianismo. Pero el aspecto de *conversión confesional* aparece también en este mismo contexto. Al decir a los fieles de la «católica» que los donatistas son sus hermanos y que su bautismo es el de Cristo, Agustín es un auténtico antepasado de la conversión de las iglesias a la unidad de los cristianos. Al decir a Pelagio que al coronar nuestros

²⁶ *Ibid.* VII, 19, 25.

²⁷ *Ibid.* VI, 4, 5.

méritos Dios corona sus propios dones, Agustín indica a toda la Iglesia que lleva en su ser este buen placer de Dios que se llama misericordia.

71. No obstante, se puede encontrar en este período la presencia de otras dos conversiones. La *Ciudad de Dios* es el mejor testimonio de esta persistencia de la conversión a Dios y de la conversión eclesial. Agustín se opone al politeísmo y reafirma el monoteísmo de la revelación bíblica. Frente a la inquietud de la comunidad ante el futuro, afirma la perennidad de la Ciudad de Dios que atraviesa los tiempos para llegar al Reino. Esta vez todavía se mezclan y se imbrican los tres motivos, aunque la conversión a la catolicidad ortodoxa ocupe el primer lugar: «¿Por qué, pues, hereje, dejas tú de lado la cuestión a debatir para atacar a un hombre?... ¿Soy yo la Iglesia católica?... Basta que yo esté en ella ... ahí donde he sido bautizado se encuentra la Iglesia conocida en todo el universo»²⁸.

Podemos sacar una doble enseñanza del itinerario de Agustín: por una parte, es la conversión de la Iglesia lo que le ha permitido decir: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón no descansará hasta que descanse en Ti»²⁹. Agustín se convirtió gracias a un obispo fiel a la fe de Nicea, en una iglesia renovada por la predicación de la palabra: «Maravillas, perfectamente atestiguadas, realizadas por Ti en el seno de la verdadera fe y de la Iglesia católica»³⁰.

Recordemos, por otra parte, que sus conversiones personales han suscitado una dinámica de renovación para las iglesias antiguas de Oriente y Occidente³¹ y han ejercido una influencia decisiva sobre la Iglesia latina de los siglos siguientes y en particular sobre los reformadores protestantes. Se ha podido decir incluso de él, bastante acertadamente, que había sido, tal que el imperio carolingio, un poco desmembrado por sus herederos.

²⁸ *En. in ps.* 36, 3, 19-20.

²⁹ *Conf.* 1, 1, 1.

³⁰ *Ibid.* 8, 6, 14.

³¹ Agustín ha sido el único obispo personalmente invitado por el emperador al concilio de Éfeso. Su muerte acaecida en el año 430 no le permitió acudir.

c) *La identidad sin conversión: el endurecimiento teocrático y la ruptura entre Oriente y Occidente (siglos IX-XIV)*

73. Del siglo IX al XIV, la afirmación de las identidades confesionales de Oriente y Occidente no deja de crecer y de endurecerse en la diferenciación. El repliegue sobre su propia identidad y el clima polémico terminarán, a pesar de la persistencia de numerosos hechos de comunión y de ciertas búsquedas sinceras de unidad, por poner en tela de juicio el carácter eclesial de la otra mitad de la Iglesia. En este contexto los testimonios de una preocupación por la conversión son poco numerosos, frágiles y ocasionales.

74. La reforma gregoriana de finales del siglo XI fortalece teológica y políticamente la identidad romana y su pretensión a la primacía eclesial. Estimulada por las órdenes monásticas reformadoras del siglo XII (por ejemplo, el de Bernardo de Claraval), esta reforma remedió la anarquía del pluralismo feudal en la cristiandad occidental, atacó la corrupción de las costumbres en el clero, liberó a la Iglesia de la tutela del poder de los príncipes, pero no puso fin a la ambigüedad que constituye el poder temporal del papado y tuvo como efecto el desarrollo de un centralismo romano cada vez más autoritario.

75. Las consecuencias fueron la politización excesiva de la jerarquía romana y la infiltración del pueblo de los fieles por corrientes laicas de piedad, realmente preocupados por las reformas cada vez más descontrolados. La exigencia de uniformidad teocrática hizo que algunos de estos movimientos laicos fueran rechazados por la identidad romana (tales como los vaudenses de Lyon y los Lolardos de Inglaterra), que otros fueran tolerados (tales como las Beguinas) o recuperados (como el movimiento franciscano que sin embargo perdió su carácter laico).

76. Con el desarrollo de la autoridad papal, la Iglesia latina entró en la vía de lo jurídico y de la clericalización. Sus enfrentamientos con el poder temporal la llevaron a comprenderse a sí misma como una potencia. El papado fue concebido como un poder junto a otros poderes. La eclesiología de una catolicidad vertical se impuso a una catolicidad horizontal de todo el pueblo cristiano, clérigos y laicos. La conciencia de unidad, lejos de consolidarse con

esta evolución perdió la poca seguridad que había ganado en la alta Edad Media bajo los esfuerzos de los monjes evangelizadores.

77. Preparada por una lenta deriva de Oriente y Occidente una con relación a la otra y agravada por el exceso de algunas cruzadas, la ruptura de Roma y de Constantinopla en el año 1054 fue uno de los efectos de la pretensión romana de una forma de primacía eclesial concebida como un gobierno autoritario e inmediato de toda la Iglesia. Roma afirma de manera exclusiva e intransigente su propia identidad; sucumbió a la tentación de hacer de la comunión obediente a la Iglesia romana el criterio único y decisivo de la pertenencia a la Iglesia. Tan pronto parecía que todo estaba intacto en Oriente, salvo la obediencia a la Iglesia romana, como está última parecía considerar que, separada de ella, la Iglesia de Oriente no era ya la Iglesia³².

78. La autoridad del Pontífice Romano fue afirmada como el príncipe de la Iglesia cuerpo de Cristo. De tipo monárquico, la identidad romana se define como cabeza, madre, eje, fuente, fundamento de toda Iglesia. A comienzos del siglo XIII, el Obispo de Roma de «Vicario de Pedro» que era se convirtió en «Vicario de Cristo». Cada comunidad local sólo podía encontrar su identidad eclesial en referencia a la identidad romana, debido a la institución hecha en la persona de Pedro³³. Los ulteriores intentos de reconciliación como el de Lyon en 1274 o de Florencia en 1439 fracasaron en razón del clima así creado entre las Iglesias de Oriente y Occidente.

79. En esta situación de ruptura se elevaron no obstante voces a favor de una conversión de la iglesia medieval. En el siglo XIV, el abandono de la sede episcopal de Roma en el tiempo del papado de Aviñón y la lucha entre dos, incluso tres papas con ocasión del Gran Cisma de Occidente hicieron dudar de la autenticidad eclesial de la identidad romana. Grandes místicos como Matilde de Magdeburgo (en torno a 1207/1210 - 1282/1294), el Maestro Eckhardt (c. 1260-1327), Catalina de Siena (c. 1347-1384) y Juan Hus (1370-1415) exigieron esta misma conversión como reacción con-

³² Cf. Y. M. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* (París 1970, 87 y 96-97).

³³ Cf. *Ibid.*

tra la identidad confesional romana. La «causa reformista» (*causa reformationis*) se convirtió en un asunto conciliar, pero fue constantemente diferida durante todo el siglo XV y neutralizada por la incesante rivalidad entre la autoridad papal y la autoridad conciliar.

80. La Iglesia de finales de la Edad Media se fijó en esta lucha en la que las reivindicaciones de la identidad romana paralizaron todo esfuerzo de conversión eclesial real. Estancada en los abusos de su clero, incapaz de responder suficientemente a las necesidades espirituales de la *devotio moderna* que acentúa la iniciativa divina, la piedad subjetiva y el abandono del mundo, preocupada por salvaguardar sus poderes políticos, la Iglesia romana acumuló las tensiones internas que iban a socavar su unidad un siglo más tarde. Incapaz de poner en tela de juicio su identidad confesional, ya no podría evitar el estallido de la Cristiandad occidental en iglesias divergentes y separadas.

81. Frente a estas formas nuevas de cristianismo en Occidente, las Iglesias del Imperio Bizantino, conscientes de su permanencia en la ortodoxia, no parecían haber puesto en cuestión su propia identidad con la Iglesia del tiempo de los apóstoles y de los Padres. Conservan el orgullo de ser las primeras iglesias, puesto que el Evangelio fue escrito en su lengua y acogieron antes que nadie el mensaje del Señor. De ahí su falta de interés y su desconfianza hacia lo que sucede en el mundo del llamado Imperio romano germánico y de los reinos surgidos de los bárbaros.

82. En Oriente el principal problema sigue siendo la salvaguardia del Imperio bizantino, en el que el emperador representa un papel eminente para la vida de la Iglesia. Desde Constantino, el destino de la Iglesia y el del Imperio están vinculados de hecho y de derecho. Sus relaciones son comprendidas según la teoría de la «sinfonía del poder temporal y espiritual» que se opone a la teoría occidental de las «dos espadas». Tal situación, al prolongarse durante siglos, alimenta muchas confusiones entre los dos dominios y permanece al servicio de un cierto inmovilismo histórico con repliegue identitario.

83. Por ejemplo, aunque los orígenes de la herejía iconoclasta tienen un fundamento religioso, sus consecuencias son tanto políticas como religiosas: es un asunto tanto de Estado como de Iglesia. En estas condiciones, la «reforma»

religiosa depende tanto del emperador como del patriarca, y probablemente más del primero que del segundo. Aquí la reforma está haciéndose siempre, pero a la inversa de las reformas occidentales, se hace directamente por la cabeza, por el Emperador, unido al Patriarca. Se ha consolidado una identidad sin fisuras, pero no se abre a la conversión.

84. Por otra parte, entendida de modo unilateral, la eclesiología de comunión era tan perfectamente ortodoxa que resultaba inatacable, pero se hizo tan abstracta que ya no concernía a la realidad. Se cavó un foso entre las vicisitudes de la historia y de la teología proclamada. El gran peligro de este estado de cosas es encerrarse en una teología tan perfecta, a nivel de lenguaje, que hace difícil la idea de conversión eclesial y confesional. Pero este rechazo de la conversión entra entonces en contradicción con la gran tradición ortodoxa que siempre ha insistido en la solidaridad de la ortodoxia y de la ortopraxis.

85. La lectura que acaba de hacerse de estos cinco siglos puede parecer severa. Ciertamente, este período no se reduce a lo que nosotros hemos dicho: conoció numerosas conversiones personales y el auge de movimientos de evangelización y de espiritualidad (en particular los Franciscanos y los Dominicos en Occidente y el hesiquismo en Oriente). No obstante, las instituciones eclesiales en cuanto tales han carecido de una actitud de conversión durante este tiempo. Por esto los mejores esfuerzos de conversión fueron condenados a quedar ocultos. La permanente degradación de la situación fue responsable de las explosiones y las rupturas del siglo XVI.

d) *Balance*

86. La historia de la Iglesia antigua y medieval permite verificar el funcionamiento de las categorías de identidad y de conversión —cristiana, eclesial y confesional— que se habían distinguido en la parte «Claves para un lenguaje». Atestigua auténticas experiencias de conversión que pueden incluso hoy ser inspiradoras. Revela también que, en ciertos casos, una crispación sobre la identidad ha evidentemente entrañado o excluido el movimiento fundamental de la conversión.

87. Los diversos tipos de conversión pueden presentarse de modo simultáneo y testimonian entonces en plenitud la conversión evangélica. A menudo también, una de las tres dimensiones obtiene momentáneamente un lugar preponderante, pero de tal manera que las otras dos dimensiones están igualmente presentes y perceptibles.

II. LA IGLESIA AL COMIENZO DE LA ÉPOCA MODERNA

a) *La Reforma protestante*

Dos llamadas a la conversión eclesial

88. Martín Lutero (1483-1456) representa sin discusión, por su itinerario espiritual, el vigor de su pensamiento teológico y la pasión de su acción reformadora, un elemento esencial del gran movimiento de conversión que se manifestó en el siglo XVI. Vivió «una experiencia decisiva, una iluminación súbita, un descubrimiento liberador, una nueva comprensión de la justicia de Dios»³⁴. El debate que lo enfrentó a la autoridad romana y provocó su excomunión se centró en temas fundamentales de la fe, tal como la justificación; sin embargo, a la vista de la historiografía reciente, podemos preguntarnos si «la verdadera ruptura se sitúa no en el plano de la soteriología, sino en el de la eclesiología»³⁵. Las consecuencias eclesiológicas de la contestación de Lutero no tardaron en manifestarse; el reformador mismo fue inmediatamente consciente, como atestiguan sus grandes tratados de 1520, tales como el manifiesto *A la nobleza de la Nación alemana* o *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*.

Cogido en esta tensión entre la exigencia evangélica por una parte, su preocupación por la Iglesia y su autoridad por otra, Lutero dedicó al Papa León X, en octubre de 1520, su *Tratado sobre la libertad cristiana* y le dirigió bajo forma de carta-dedicatoria una llamada urgente a la conversión eclesial:

³⁴ Marc Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message* (Ginebra y París 1983) 383 y 388.

³⁵ *Ibid.*, 394.

«(...) He desviado tan poco mi corazón de Tu Santidad que no he dejado de formar para ti y para tu Santa Sede todos los mejores deseos. ¡Con qué celo no he rezado por esto y con qué gemidos no he pedido a Dios que me escuche! (...) En realidad, permite que te lo diga directamente, soy consciente de no haber hablado de ti más que en los términos más exaltados y mejores, cada vez que he mencionado tu persona. Si hubiera actuado de otro modo, no podría más que desaprobarme a mí mismo totalmente (...). Es cierto que tu renombre (...) es demasiado célebre y demasiado augusto, sin contar tu vida, que es sin tacha, para ser puesto en tela de juicio de alguna manera y por cualquiera que sea, aunque ocupe el lugar más elevado (...)

Al contrario, he atacado habitual y violentamente las doctrinas impías y no he sido poco mordaz para mis adversarios, no a causa de su mala conducta, sino a causa de su impiedad (su oposición al Evangelio). (...) No he debatido con nadie sobre su conducta; se trata sólo de la Palabra de verdad. Sobre cualquier otro punto, te concedo de buen grado lo que quieras, pero la Palabra, no puedo ni quiero abandonarla ni renegar de ella (...) No hay nadie para quien esto no sea más evidente que la luz: la iglesia romana, en otro tiempo santa entre todas, se ha convertido en una guarida de ladrones, rebosando licencia, una casa donde la depravación se instala más que en otros lugares (...) ¿No es cierto que, bajo nuestro vasto cielo, no hay nada más corrupto, más pestilente ni más odioso que la Curia romana? (...) Estaba tan alejado de lanzarme contra tu persona que esperaba ganar tu favor y tomar partido por tu salvación atacando con todas mis fuerzas tu prisión, por no decir tu infierno (...) No puedo sufrir, por otra parte, que se someta la Palabra de Dios a las leyes de nuestras interpretaciones, pues importa que la Palabra no esté atada, ella que enseña en toda libertad (...)

Guárdate, pues, León, Padre mío, de prestar oídos a esas sirenas que hacen de ti algo más que un hombre corriente, casi un dios (...) Eres el siervo de los siervos y ningún hombre en el mundo está en una situación más digna de lástima y más peligrosa. No te dejes seducir por los que hacen de ti el dueño del mundo que no admiten que nadie pueda ser cristiano sin tu aprobación (...) Se equivocan, los que sólo te reconocen a ti el derecho a interpretar la Escritura. Sólo buscan establecer todas las impiedades en la Iglesia bajo la garantía de tu nombre»³⁶.

89. Como eco a esta apelación de Lutero, podemos oír otra, procedente del papa Adrián VI, el sucesor de León X.

Dirigió a los delegados de la dieta imperial reunida en Nuremberg en 1523, la siguiente declaración, animada por una misma preocupación de conversión eclesial:

«Tú debes decir, ordenó a su legado Chierogati, que reconocemos libremente que Dios ha permitido esta persecución de la Iglesia a causa de los pecados de los hombres y particularmente de los sacerdotes y prelados: pues es cierto que la mano de Dios no se ha recortado, que podría salvarnos, pero que el pecado nos separa de él e impide que nos escuche. La Sagrada Escritura nos enseña que las faltas del pueblo tienen su origen en las faltas del clero (...) Sabemos que incluso en la Santa Sede, desde hace muchos años, se han cometido numerosas abominaciones: abuso de las cosas santas, transgresión de los mandamientos, de tal manera que todo se ha tornado hacia el escándalo. No tiene por qué asombrarnos que la enfermedad haya descendido de la cabeza a los miembros, de los papas a los prelados. Todos nosotros, prelados y eclesiásticos, nos hemos desviado del camino de la justicia. Hace mucho tiempo que nadie hace el bien: por eso debemos honrar todos a Dios y humillarnos ante él; cada uno de nosotros debe examinar en qué ha caído y examinarse con mayor rigor a sí mismo de lo que lo hará Dios en el día de su cólera. Por consiguiente, prometerás en nuestro nombre que nos aplicaremos por comenzar a mejorar la Corte de Roma, de la que quizá ha venido todo el mal; de ella misma saldrá la curación, como de ella vino la enfermedad. Nos consideramos tanto más comprometidos a hacerlo, cuanto que el mundo entero tiene sed de esa reforma»³⁷.

Identidad eclesial y surgimiento de las Iglesias confesionales

90. Lanzadas en los primeros años de las reformas separadoras del siglo XVI, las llamadas de Lutero y Adria-

³⁶ M. Luther, *Oeuvres* (Ginebra 1966), 267-273.

³⁷ Cf. Louis Pastor, *Histoire des papes IX* (1913) 103-104; t. X: *Latran V et Trente I* (Paris 1975) 168-169. El Papa Juan Pablo II hizo suyas las palabras del Papa Adriano VI en su discurso a los obispos luteranos de Dinamarca, del 6 de junio de 1989, *Doc. Cath.* 1988 (1989) 689.

no VI no fueron escuchadas. Desde 1530, año de las Confesiones de fe que los protestantes fueron obligados por el emperador a presentar en la Dieta de Augsburgo, el diálogo intraeclesial sobre la unidad recayó sobre la cuestión de la identidad confesional. Esta fue afirmada y defendida por parte protestante como si la conversión eclesial debiera necesariamente tomar la figura de una adhesión de toda la Iglesia occidental a la identidad enunciada por la reforma protestante en sus Confesiones de fe. Esta fe es ilustrada, por ejemplo, en la Iglesia de Estrasburgo que, después de haberse pasado al culto de la Reforma en 1529 exigió cuatro años más tarde que todo «burgués» (ciudadano) se ligara a la Confesión de fe adoptada por la ciudad. De los tres tipos de conversión cristiana, eclesial y confesional, es la tercera la que se convierte en normativa para las dos precedentes.

91. Hubo, sin embargo, en la misma época de la reforma protestante *Coloquios de unidad*³⁸ para intentar evitar el estallido de la Iglesia de Occidente, orgánicamente unitaria, en Iglesias confesionales antagonistas. Estos coloquios tuvieron lugar, no por instigación de las autoridades eclesiásticas sino del emperador Carlos V. Tanto las autoridades romanas como las de las comunidades recién reformadas intentaron oponerse a estas discusiones sobre la unidad. De hecho es Carlos V quien contra la opinión del papa por una parte y de Lutero por otra, quiso experimentar la posibilidad de subordinar las identidades confesionales, en camino de llegar a ser predominantes, a un esfuerzo de reconversión a la unidad eclesial. Móviles políticos intentaron devolver la preeminencia a la identidad eclesial sobre la pluralidad naciente de Iglesias confesionales. Esta política eclesiástica de Carlos V fue un fracaso. El dinamismo que impulsaba a la pluralidad confesional había puesto el principio de cristianidad del *corpus christianum* en crisis. El declive de la conciencia de cristiandad fue a la vez causa y efecto de la emergencia de la pluralidad confesional antagonista.

92. En esta situación nueva de la Iglesia, los reformadores protestantes acentuaron en su eclesiología la distinción, pero no la separación entre la Iglesia invisible (la Igle-

³⁸ Sobre todo en 1540-1541 en Haguenu, Worms y Ratisbona.

sia cuerpo de Cristo) y la Iglesia visible (la institución humana); siendo la primera la auténtica comunidad eclesial en Cristo, conocida sólo por él, la segunda la reunión organizada e instituida por los cristianos. Se podía pertenecer a una sin ser forzosamente de la otra. Esta distinción permite negar a la Iglesia de obediencia romana la autenticidad de su identidad eclesial y su pretensión de ser la Iglesia una. La Iglesia «papista» de la época medieval fue estigmatizada, en su realidad orgánica e histórica, como la falsa Iglesia, la del Anticristo. La Iglesia de la reforma protestante pudo justificar así su propia reivindicación de eclesialidad plena, a pesar de la ruptura anunciada por las excomuniones que emanan de la Iglesia tradicional³⁹.

93. Los reformadores protestantes cargaron sobre la Iglesia de su reforma la plena identidad eclesial. Cuando reivindicaron ésta sólo para sus Iglesias, en la espera de que toda la Iglesia de Occidente se reformara según los mismos criterios, el diálogo de unidad se hizo estéril, pues en frente la Iglesia romana hizo lo mismo. No obstante, esta reivindicación de la plena eclesialidad obligó a los reformadores protestantes que insistieron especialmente en la eclesiología, tales como Martín Bucero, Melanchton o Calvino, a volver con insistencia a las «notas» de la auténtica eclesialidad: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Esta toma de distancia con relación a las tendencias espiritualistas les obligó a crear nuevas instituciones eclesiales que respondiesen a las normas teológicas de sus Confesiones de fe⁴⁰.

94. Esos mismos reformadores emprendieron el diálogo con los teólogos de la Iglesia romana. Los encontramos

³⁹ Reformadores protestantes como Bucero y Calvino pudieron retomar en su eclesiología temas tan sorprendentes como los de la Iglesia-Madre o de «fuera de la Iglesia no hay salvación»; cf. Por ejemplo J. Calvino, *Institución de la religión cristiana* IV, I, 7.

⁴⁰ Cf. Por ejemplo la manera en que Martín Bucero se refiere con insistencia a Ef 5 para apelar a la Iglesia a una conversión permanente, con el fin de que se convierta en el Cuerpo de Cristo «sin tacha ni arruga». Bucero supera aquí la preocupación eclesiológica primera de Lutero que, en la situación polémica antirromana de 1520, llevaba a la Iglesia a la reunión *hic et nunc* de los creyentes para la escucha de la Palabra proclamada y la celebración de la Palabra-sacramentos. Bucero quiere, por su eclesiología, situarse en la línea de los Padres.

en los Coloquios de unidad de los años 1540-1541. Para los reformadores protestantes no podía haber varias iglesias de Jesucristo; sin embargo, eran posibles diferencias de opinión y de práctica sin que se rompiera la unidad de fe⁴¹. Así, afirmaban que la unidad de identidad eclesial era posible en la pluralidad confesional.

Lutero, Bucero y Melancthon reconocían a la Iglesia romana de su tiempo y de los siglos precedentes su parte de eclesialidad incluso en los peores momentos de los abusos medievales. Sin embargo, ni las Iglesias surgidas de la Reforma protestante ni la Iglesia romana podían reivindicar solas la eclesialidad plena: la conversión de su identidad eclesial se hacía necesaria para cada una de las Iglesias confesionales, incluida la Iglesia romana, si en su identidad eclesial no quería perder su «nota» de unidad. No obstante, y a pesar de esta apertura a la unidad, estos reformadores protestantes estaban convencidos de que la conversión a la identidad eclesial de toda la Iglesia (romana y protestante) conduciría a ésta a los principios fundamentales enunciados por ellos⁴².

95. Los reformadores protestantes y después de ellos los teólogos protestantes preocupados de la unidad apelaron a un concilio general como última instancia y referencia magisterial de unidad⁴³. Vieron en un organismo semejante una posibilidad de recuperar la unidad eclesial en vías de disgregación. Así, su eclesiología se inscribió en la línea conciliarista de los siglos XV y XVI. Sus motivos eclesiológicos chocaron con la oposición de los papas de su tiempo y fueron hipotecados por los motivos políticos de Carlos V, que, también él, apelaba a un concilio similar. El fracaso de la reunión de este concilio a comienzos del movimiento reformador protestante aniquiló las oportunidades, en el Concilio de Trento, de conversión de la Iglesia a la unidad.

⁴¹ Cf. *Institución de la religión cristiana* IV, I, 12.

⁴² Bucero elaboró con el teólogo católico Jean Gropper el famoso «Libro de Ratisbona» que presentó los puntos de acuerdo posibles para un consenso teológico, a discutir con ocasión del coloquio de unidad que se celebraba en la misma ciudad.

⁴³ Como por ejemplo el teólogo checo Juan Amós Comenio (1592-1670) que reclamaba aún un concilio para reconducir a los cristianos a la unidad. Cf. *Ausgewählte Werke*, t. III, p. 46.

b) La reforma católica

96. La reforma católica⁴⁴ no es una creación *ex nihilo*. Los historiadores han mostrado claramente, estos últimos años, que las reformas del siglo XVI habían estado precedidas por numerosas corrientes espirituales, como por ejemplo la *devotio moderna*. Además, la reforma católica propiamente dicha no podría reducirse a los textos dogmáticos del Concilio de Trento (1545-1563). Los decretos disciplinares para la reforma del clérigo han ejercido una influencia decisiva y han vehiculado una corriente espiritual procedente de una inspiración auténticamente mística⁴⁵.

97. Es igualmente indispensable otra precaución. Consiste en no confundir el Concilio de Trento con el tridentismo⁴⁶. El concilio es una reacción a menudo impulsiva, aunque muy reflexiva en el seno de la Iglesia occidental que toma conciencia de una división cuyos efectos no midió. El tridentinismo, al contrario, es a la vez una organización doctrinal sistemática operada a partir de los textos del concilio tomados en su casi suficiencia y la puesta en práctica de instituciones que van a marcar considerablemente el catolicismo romano.

98. *Mutatis mutandis*, la reforma católica va a conocer el mismo problema que la reforma protestante. De la misma manera que hubo una derivación de las «confesiones» protestantes en confesionalismo, también la herencia de Trento se degradó en tridentismo con el riesgo de una cierta infidelidad. Es el peligro de tomar un tramo por toda la carretera.

⁴⁴ La historiografía contemporánea habla de «reforma protestante» (o de «Reforma») y de «reforma católica», consecutiva a la primera y como reacción a ésta. La reforma católica ha desarrollado aspectos polémicos que los historiadores denominan la «Contrarreforma».

⁴⁵ En Trento, es notable que los decretos doctrinales por una parte y los decretos de reforma por otra fueron discutidos paralelamente, hasta tal punto que al final del concilio, en 1563, los decretos conciliares habían situado un nuevo marco para las actividades del clero católico. Véase n. S Davidson, *La Contre-Réforme* (París 1989) 41ss.

⁴⁶ Este punto ha sido recordado numerosas veces por M. D. Chenu y el profesor Alberigo, cf. de este último, 'El concilio de Trento y el tridentismo', *Irenikon* 54 (1981) 192-220.

Identidad y conversión cristianas

99. Si no es demasiado pretencioso emitir un juicio global sobre el Concilio de Trento desde el punto de vista de la identidad cristiana, se puede pensar que se encuentra en él una especie de «recentramiento» en torno a Cristo, fuente y causa de salvación. Ya se trate de sacramentos, de fuentes de la revelación (Escritura y Tradición) o justificación y santificación, podemos esperar en efecto ver exaltar la obra de la gracia divina. Las tesis de Trento no podrían en ningún caso disminuir la primacía y la gratuidad del don de Dios. Se encuentra así en presencia de un teocentrismo cristológico, dejando ciertamente poco lugar al Espíritu Santo. Según una cierta inspiración tomista, ligada a una preocupación pastoral que velaba por la transformación de los cristianos, el concilio afirma que el individuo debe cooperar con Dios en el proceso de justificación y santificación. Esta cooperación puede ser exigida por Dios, puesto que es dada por su gracia. Dios tiene toda la iniciativa en el origen, mientras que el hombre recibe la de dejarse transformar por él.

100. Es posible, a partir de ahí, afirmar que el Concilio de Trento, especialmente en su primer período (1546-1547) quiso una Iglesia más espiritual, un cristianismo menos ritual y menos jurídico que hiciera entrar más plenamente al creyente en el misterio de la salvación. El texto sobre la subida del catecumeno hacia el bautismo, en el decreto sobre la justificación, es a este respecto tanto más ejemplar porque estamos en un época que prácticamente sólo conoce el bautismo de niños⁴⁷.

Se puede, pues, hablar positivamente de conversión cristiana en el Concilio de Trento, conversión que no afectaba sólo al comportamiento moral de los miembros de la Iglesia, sino a su adhesión profunda al misterio de la fe.

⁴⁷ «Los hombres están dispuestos a la justicia misma, cuando, impulsados y ayudados por la gracia divina, la fe que quieren predicar formándose en ellos, se vuelven libremente hacia Dios...; cuando, comprendiendo que son pecadores, ... se elevan a la esperanza, confiando en que Dios, a causa de Cristo, les será favorable; cuando comienzan a amarlos como la fuente de toda justicia...; cuando, finalmente se proponen recibir el bautismo, comenzar una vida nueva y observar los mandamientos divinos» (sesión VI, Decreto sobre la justificación, cap. 6).

101. Queda que, doctrinalmente esta conversión tuvo también efectos negativos. Pues, en la medida en que estaba en juego la interpretación auténtica del Evangelio, Trento ha hipertrofiado, como reacción a la reforma protestante, el papel de la Iglesia institucional, lo que ha provocado a continuación una cierta confusión entre la obediencia a la fe y la sumisión a las autoridades. Comienza a desplegarse una sensibilidad dogmática de tipo católico romano que desembocará en el Vaticano I según una lógica coherente.

Identidad y conversión eclesiales

102. El concilio de Trento no considera la eclesiología como su tema. La razón es aparentemente simple, según el contexto histórico: los reformadores protestantes se aferraban esencialmente a la doctrina de la justificación y a los sacramentos. Se podría incluso afirmar que Trento ignora la eclesiología y que no es responsable de la eclesiología que va a encontrar su portavoz en el cardenal Bellarmino y que será una defensa e ilustración de la Iglesia como institución⁴⁸.

103. En el campo de la eclesiología el concilio de Trento aparece afectado por un doble handicap:

— *Por defecto*: no dice nadie sobre la Iglesia como misterio. Habrá que esperar hasta el siglo XX y al Vati-

⁴⁸ He aquí la célebre definición de la Iglesia dada por Bellarmino: La Iglesia es «la asamblea de hombres vinculados por la profesión de la misma fe cristiana y la comunión en los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos y principalmente del único vicario de Cristo sobre la tierra, el pontífice romano.

«Para que se pueda formar parte en algún grado de la verdadera Iglesia... no se requiere, en nuestra opinión, ninguna virtud interior sino sólo la profesión exterior de la fe y la comunidad de sacramentos, algo accesible a nuestros sentidos. En efecto, la iglesia es una asamblea tan visible y palpable como lo son la asamblea del pueblo romano o el reino de Francia o la república de Venecia», (citado por Y Congar, *L'eglise de saint Augustin à l'époque moderne* (París 1970) 372-373.

Pero no se debe olvidar en esta época —y sobre todo en el curso del siglo XVII— toda una corriente eclesiológica de inspiración mística, por ejemplo en Bossuet y en la Escuela francesa.

cano II para que la corriente mística de la eclesiología pueda emerger en los textos oficiales. La eclesiología cristocéntrica de la epístola a los Efesios no se transparenta en la obra de Trento. Estamos igualmente muy lejos de los Padres griegos donde el Verbo santifica la naturaleza humana unificada y regenerada.

104. *Por exceso*: queremos designar con ello una concepción según la cual Dios parece actuar «en directo» en la Iglesia. Falta en el concilio un sentido de las «mediaciones» eclesiales por las que precisamente se manifiesta y se realiza la mediación del único Mediador. La distancia entre Cristo y la Iglesia está poco marcada, y aún menos la distancia evangélica entre la Iglesia y el reino de Dios.

105. ¿Qué conversión ha provocado el concilio de Trento desde el punto de vista de la Iglesia?

En positivo, la Iglesia se siente más vinculada a su Cristo y sabe que le debe mayor obediencia. Pues la Iglesia, en tanto que instrumento vivo de Jesús no debe ocultarlo mediante prácticas que serían contrarias al Evangelio. Sobre este punto, algunas voces, aisladas en la Iglesia, han sabido pedir humildemente perdón⁴⁹.

106. En negativo, la ausencia de eclesiología ha tenido como consecuencia previsible reforzar considerablemente la institución como tal. Frente a los protestantes que la discutían, el concilio ha valorizado tanto la institución que ésta ha sido a continuación prácticamente asimilada al misterio de la Iglesia. Esta asimilación es tanto más lamentable cuanto que se conjuga con otra que marcará mucho la enseñanza teológica católica en los siglos siguientes y que consiste en identificar la doctrina católica con la suma de refutaciones de las tesis protestantes en el Concilio de Trento⁵⁰.

⁴⁹ Anteriormente se ha citado la palabra de confesión del Papa Adriano VI. En 1546 el Cardenal Reginaldo Pole, legado del Papa para el primer período del Concilio de Trento, declaraba igualmente: «Todos somos ampliamente responsables de la desgracia que nos ha llegado —el ascenso de la herejía y el hundimiento de la moralidad cristiana—, pues no hemos sido capaces de cultivar el campo que nos había sido confiado. Si no hacemos penitencia Dios no nos dirigirá más su palabra» (citado por N. S. Davidson, *cit.*, 41).

⁵⁰ A propósito de la doctrina eucarística, por ejemplo, se percibe que el Concilio de Trento sólo trató de tres cuestiones discutidas: la

Ahora bien una suma de contrapropuestas no constituye una síntesis doctrinal equilibrada. El «belarminismo» sólo será realmente superado en el II Concilio Vaticano.

Identidad y conversión confesionales

107. La identidad confesional del catolicismo aparece en ese mismo momento, aunque la teología católica siempre se ha resistido a ver en el catolicismo una «confesión». En el plano político, éste será considerado como tal. Ciertamente se trata más de un resultado que de una voluntad deliberada. Pero al comienzo del concilio los católicos no han tomado aún conciencia de una división eclesial irremediable con los protestantes.

108. En adelante, la Iglesia establecida de la época tomó conciencia de encontrarse por primera vez ante un fenómeno «herético» irreductible, que originaba verdaderos cuerpos eclesiales. Era algo totalmente diferente de la separación con la Iglesia de Oriente, que había sido comprendida como un «cisma». Desde entonces la oposición directa a las tesis de los reformadores protestantes (tesis a menudo reconducidas a frases totalmente aisladas de su contexto, como en los cánones de anatema) constituía el «catolicismo» y le confería un endurecimiento confesional. La difusión mundial de esta situación, aún muy europea, se hará en favor de la expansión de las Iglesias de Occidente en las Américas, en África y en más limitadamente en Asia.

109. Mientras que las diferencias entre protestantes y católicos deberían haber mantenido su precisión, su seriedad y su apuesta, nos damos cuenta, cien años después del

presencia real y la transustanciación, la legitimidad de la comunión bajo una sola especie y la eucaristía como sacrificio. Está claro que la teología eucarística de la época decía más.

Se puede hacer una analogía constante a propósito de la relación del sacerdote con la eucaristía. Para responder a la contestación de los reformadores protestantes sobre el sacerdocio ministerial, los textos dogmáticos de Trento consideran al sacerdote ante todo como un «sacrificador». Es ahí donde hay que corregir a Trento con Trento, pues los decretos disciplinarios insisten enormemente en la responsabilidad del sacerdote y del obispo con relación a la Palabra. Cf. A. Duval, *Les sacrements au Concile de Trente* (Paris 1985).

concilio de Trento, que se reducen a una simplificación popular que seguirá libremente su curso hasta nuestros días. Por ejemplo, si la confesión de fe del católico debía normalmente dar testimonio de la presencia real de Cristo en la eucaristía, el lugar de María en la economía de la salvación, el ministerio de unidad del papa, se llegó a «identificar» el protestante con el que no «cree» ni en la presencia real, ni en la Santísima Virgen ni en el Papa⁵¹ y se olvida su fe en Cristo, único Salvador, su amor y su conocimiento de la Palabra de Dios, el valor positivo de la Santa Cena que celebra.

La comprensión que la Iglesia Católica tiene de sí misma se acompaña de un «integralismo» tendente a negar que se encuentran en ella oscurecidos o minimizados aspectos de la fe cristiana. La simplificación se traduce también mediante los dípticos: el protestante cree en la palabra, el católico en el sacramento; el protestante cree en la Escritura, el católico en la Tradición; el protestante se salva subjetivamente por la fe, el católico objetivamente por la eficacia sacramental, etc. Con estas caricaturas, el catolicismo se ha forjado una identidad confesional práctica en la que la polémica ha hipertrofiado afirmaciones de fe más allá de su verdadero sentido y ha desvalorizado la identidad de los otros cristianos.

110. ¿Hubo aspectos positivos en esta identificación de tipo confesional? El impacto de los decretos conciliares de Trento sobre la disciplina eclesiástica, los frutos abundantes de la creación de los seminarios, el movimiento místico y apostólico de lo que se llamará la Escuela francesa demuestran sin ninguna duda que el catolicismo efectuó su reforma. Tres puntos lo subrayan: todo lo que concierne a la catequesis y los catecismos (algunos de los cuales retomaron la estructura de los catecismos protestantes); la organización de la formación de los clérigos para una predicación real de la Palabra; la obligación de los obispos y los párrocos de «residir», lo que significa que todo pastor debe estar presente junto a su rebaño.

⁵¹ Con esta intención hemos reservado la palabra «creer» para los tres complementos: está claro que el sentido se hace cada vez más analógico, a medida que avanza la enumeración. Se reconocerá aquí el tema famoso de las tres «blancuras» (la de la hostia, la del vestido immaculado de la Virgen y la de la sotana del Papa), sobre el que muchos predicadores han trabajado con énfasis.

111. Los aspectos negativos de esta identificación confesional del catolicismo son bastante conocidos. El tridentismo a veces más allá de sus propias intenciones, ha reforzado un centralismo eclesiástico; ha dejado perderse lo que podía haber tenido de válido en un galicanismo moderado; ha provocado finalmente una identificación lamentable entre catolicidad y romanidad. El catolicismo, en el sentido «moderno» del término, había nacido, no ya como una cualificación esencial al cristianismo mismo, sino como una de las grandes denominaciones cristianas en adelante separadas entre ellas.

c) De las confesiones de fe al confesionalismo

(siglos XVII-XVIII)

112. Las reformas protestante y católica a pesar de sus aspectos de polémica confesional, fueron una y otra animadas por un deseo de conversión eclesial. La experiencia personal de Lutero puede ilustrarla: se apoyó en una conversión triple, cristiana, eclesial y confesional (comparable a la que se presentó aquí antes a propósito de san Agustín). Sin embargo, en las situaciones históricas suscitadas por el movimiento de Lutero, las incomprensiones y los rechazos provocaron una deformación de la dinámica reformadora. Se concedió la preeminencia a la identidad confesional. Esta se convirtió en la referencia de la identidad eclesial, sirviendo una y otra en adelante como norma para la identidad cristiana. Esta inversión de las prioridades falseó las posibilidades de conversión de las dos reformas. Cada lado quiso llevar a todo el Imperio o a todo el reino de Francia a una misma identidad confesional, normativa para la identidad eclesial. Esta última se convertía a su vez en la referencia última de la identidad cristiana de cada uno de sus miembros. La triple conversión quedó atrapada, porque toda conversión sólo podía desembocar en una u otra confesión.

113. La fórmula *cuius regio eius religio*⁵², aplicada desde la Paz de Augsburgo de 1555 y confirmada por los

⁵² Es decir: «Uno tiene la religión de su país». La fórmula significaba que la confesión del príncipe (o de cualquier otra autoridad civil) era obligatoria para todos los súbditos de un mismo territorio, bajo pena de exilio.

Tratados de Westfalia en 1648, ilustra el principio separador de las Iglesias confesionales-territoriales y el cambio de la prioridad entre las tres conversiones. Este principio político fijó la situación de las Iglesias confesionales —e históricamente la Iglesia romana debe considerarse como tal a partir de ese momento. La identidad confesional, convertida en referencia de la identidad eclesial, ya no podía ponerse en tela de juicio, puesto que cada confesión se consideraba como la única portadora de las «notas» características de la eclesialidad plena. Una conversión eclesial sólo podía ser entendida como una negación, incluso como una traición.

114. Así, desde el fin del siglo XVI hasta el siglo XVIII, el cara a cara de las Iglesias confesionales surgidas de las dos reformas se convirtió en enfrentamientos, guerras de religión y divisiones irremediables. El diálogo de unidad no pudo más que confinarse a algunos diálogos interpersonales, en un clima dominante de controversias siempre destinadas al fracaso⁵³.

115. Encuentros, coloquios y esfuerzos de unidad han existido, no obstante, durante todo este período. Así en Francia, en el siglo XVII, el galicanismo impulsó a los teólogos católicos y protestantes al acercamiento «unionista», debiéndose hacer la unidad en detrimento de Roma. En Alemania el luterano Jorge Calixto (1586-1656) apeló a un consenso basado en las Confesiones de fe de los concilios ecuménicos de la Iglesia antigua y en la tradición de los Padres. Rechazó la intolerancia doctrinal y promovió un diálogo más irénico que reconociera a los miembros de las diferentes Iglesias confesionales la cualidad de «verdaderos cristianos»⁵⁴. Este esfuerzo unitario se manifestó hasta en la

⁵³ La correspondencia intercambiada a finales del siglo XVII entre Bossuet y Leibniz sobre el papel del Concilio de Trento para la unidad de los cristianos es un ejemplo de esto, al igual que los escritos y respuestas sobre la eucaristía, intercambiadas en Francia entre teólogos católicos y protestantes (tales como los Padres Nouët y Nicole con el pastor Jean Claude). La conversión a la Iglesia de unos se concebía entonces por los otros como una conversión individual, en particular por parte de los príncipes, cuya conversión entrañaba la de los súbditos. Cf. H. Jedin (ed.) *Handbuch zur Kirchengeschichte*, t. 5 (Friburgo de Brisgovia 555-570).

⁵⁴ Con toda probabilidad, el célebre adagio *In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*, atribuido normalmente

Iglesia ortodoxa, donde el patriarca Cirilo Lukaris (1572-1638) intentó un acercamiento abortado entre la ortodoxia y el calvinismo⁵⁵. En Inglaterra, para luchar contra las persecuciones sucesivas de los protestantes no conformistas y de católicos, algunos teólogos anglicanos intentaron convencer a las otras Iglesias confesionales de la necesidad de una «vía media».

116. Tras la guerra de los Treinta años (1618) se hicieron oír voces a favor de un retorno a la prioridad de una conversión cristiana como referencia de una conversión eclesial y una conversión confesional. Se trataba de volver al orden de prioridades: conversión cristiana, eclesial, confesional. Estas voces emanaron de movimientos de contestación de la situación eclesial dividida; por ejemplo del pietismo, por su iniciador, el alsaciano Felipe Jacobo Spener (1635-1705) o del universalismo misionero, por el checo Juan Amós Comenio (1592-1670).

117. Decepcionados por la incapacidad de las Iglesias confesionales para encontrar su camino de conversión eclesial hacia la unidad, teólogos protestantes tales como Spener, Comenio y otros promovieron un proyecto ecuménico de universalismo misionero. Este salto por encima de los particularismos confesionales debía ser un retorno hacia el sentido mismo de las Iglesias: estar al servicio de toda la humanidad. Esta conversión eclesial sería la nueva reforma de todas las Iglesias confesionales, pensaban estos hombres. *Reformatio vera in unitatem reducit*: «La verdadera reforma conduce a la unidad», escribió Comenio⁵⁶. Tal *reformatio*

sin razón a san Agustín, es de Ruperto Meldeno, teólogo de Augsburgo, en un libro escrito hacia 1626. *Parenesis pro pace Ecclesiae ad theologos Augustanae Confessionis*, cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XII (Leipzig 1903) 550-552.

⁵⁵ Cf. M. Carbonnier-Burkard, 'Une liaison gréco-réformée au XVII^e siècle', *Foi et vie* 3-4 (julio 1990), n. especial «Constantinople aux portes de l'Europe», pp. 67-77.

⁵⁶ «Somos todos cosmopolitas, ciudadanos del mismo mundo y, yo añado, de la misma Iglesia». - «Tras tan grandes abominaciones (=las de la guerra de los Treinta años) es tiempo de contemplar la conversión de los corazones de todos los hombres... Vosotros los cristianos, pueblo amado por Dios, vuestras querellas permanentes sobre la filosofía, la teología y la política prueban que no conocéis vuestra salvación. ¡Ah ! Son innumerables las opiniones que nos dividen. El odio y el

pasaría por la conversión de la discusión teológica a la misión primera de la Iglesia⁵⁷. Estos «irenistas» de la unidad consideraron que la reforma de la Iglesia no había terminado⁵⁸ y que la identidad confesional no era un fin sino una etapa en el camino de una eclesialidad plena y compartida.

118. Estas llamadas a la conversión eclesial y a la verdadera prioridad entre las tres conversiones no consiguieron hacerse oír suficientemente. En el siglo XVIII y bajo la influencia de las Luces, el principio de la *tolerancia* religiosa y no el de la unidad se convirtió en la referencia de la cohabitación yuxtapuesta de las Iglesias confesionales. Como «nota» de la conversión eclesial y cristiana la unidad sólo será rehabilitada por las Iglesias confesionales, a partir del siglo XIX, bajo la presión y el temor del materialismo y del secularismo, que les hicieron dudar poco a poco de su pretensión respectiva y separada de una eclesialidad plena y suficiente. Así se abrieron los caminos del movimiento ecuménico contemporáneo.

d) *Balance*

119. Cuando las Iglesias confesionales tales como ellas han sido históricamente engendradas por las reformas separadoras del siglo XVI reivindican cada una la coincidencia plena entre su identidad confesional y la identidad eclesial, fijan su situación confesional. La fidelidad a la identidad eclesial debe confundirse entonces con la fidelidad a

desorden que destilan son sin medida y sin fin... Ahí no está la voluntad de Dios, no es el buen camino combatir la discordia con la discordia, sino consolidar mediante la unidad todo lo que puede ser unido», J.A. Comenius, *Ausgewählte Werke*, t. III (Hildesheim/Nueva York), 25-29 y 115 (212).

⁵⁷ Cf. Comenius, *cit.*, 77 (17); 80-81 (26); 93 (36).

⁵⁸ Contrariamente a la opinión normalmente admitida, la expresión *Ecclesia semper reformanda* parece que no remonta a los reformadores protestantes del siglo XVI, sino al pietista Jodocus von Lodenstein (1620-1677), que habría sido el primero en utilizarla hacia el año 1675, cf. E. Mülhaupt, *Immerwährende Reformation?*, en *Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze* (Gotinga 1982) 267.

las formulaciones doctrinales y a las prácticas confesionales. Toda conversión eclesial que pone en tela de juicio la intangibilidad confesional, incluso por razones de unidad, es considerada entonces como negación de la eclesialidad misma.

120. La conversión se confina desde entonces a la conversión individual, único lugar aún posible de cambio. En efecto, en una situación histórica semejante, sólo la identidad cristiana personal permanece abierta a un proceso transformador.

121. La era del confesionalismo en que las iglesias asimilan su identidad confesional a la plena y suficiente identidad eclesial, demuestra el riesgo que esta eclesiología hace correr a toda posibilidad de conversión. La inversión de prioridades entre estas tres conversiones engendra y consolida la división eclesial. Siendo plurales, las identidades confesionales, confundidas con la identidad eclesial, no pueden expresar ni suscitar la unidad, a menos de considerar ésta como uniformidad reductora, o como yuxtaposición separada, pero tolerante.

122. Si la conversión hacia la unidad es esencial a la identidad eclesial —y ella lo es, según las Confesiones de fe de todas las iglesias—, ella apela al retorno y superación de las posiciones históricas, consideradas, al menos en este punto, como erróneas y falibles. *La pluralidad confesional separadora sólo puede ser provisional; exige convertirse en una pluralidad confesional compatible con la unidad eclesial.* Esta evolución implica el reconocimiento de que la Iglesia, bajo las formas confesionales separadas, está marcada por el pecado. La conversión eclesial hacia la unidad exige, por parte de las iglesias confesionales, esta confesión que permite salir del *statu quo* confesionalista. En efecto, en el momento en que los cristianos reconocen que su iglesia confesional está falta de eclesialidad por el hecho de la división, el proceso de conversión eclesial y confesional hacia una plena catolicidad vuelve a ser posible.

123. Para la eclesiología protestante corriente, esta vuelta significa el redescubrimiento de que la Iglesia visible no es sólo una comunidad histórica pecadora, sino que es también querida por Cristo como la Iglesia *una y santa*. La tradición de las Iglesias de la reforma protestante puede encontrar en los reformadores del siglo XVI los elementos

teológicos necesarios para el redescubrimiento de estas dos «notas» de la Iglesia. Unidad y santidad no son sólo características de la Iglesia invisible, sino que están también llamadas a ser vividas en la realidad histórica y confesional de la Iglesia visible.

124. Para la eclesiología católica, este retorno significa el redescubrimiento de la inspiración primera que fue la de la reforma católica, más acá de sus degradaciones ulteriores bajo la forma del «tridentinismo». Consiste en reconocer que la Iglesia no es sólo institución y estructura jerárquica, sino que es por esencia misterio: don de Cristo por quien nos llega la salvación. Implica que la coherencia de los comportamientos y prácticas con el mensaje del Evangelio no se afirme sólo de palabra. Apela a superar un sentido demasiado estrecho o demasiado exclusivo de la «catolicidad» y de la «apostolicidad», que deben ser ante todo referidas a este misterio de la Iglesia que Cristo quiso *una* y *santa*. Unidad y santidad están llamadas a ser vividas por todos aquellos que llevan el nombre de cristianos.

III. EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO, CONVERSIÓN Y MOVIMIENTO

a) *La conversión en el origen del Movimiento ecuménico*

125. El Movimiento ecuménico que nació en el siglo XIX no constituye un comienzo absoluto. Encuentra sus raíces, desde la separación de Oriente y Occidente y desde la fractura de la Iglesia de Occidente en el siglo XVI, en el corazón de cristianos de diversas confesiones. Estos estaban habitados por la preocupación de la reconciliación y habían tomado conciencia de las necesarias conversiones a operar para reecontrar la comunión plena. Se pueden citar a este respecto los diálogos fraternos entre Anselmo de Havelberg y Nicetas de Constantinopla sobre la procesión del Espíritu Santo y sobre el papado (s. XII). Los concilios II de Lyon (1274) y de Florencia (1439-1445) fueron convocados con el deseo de reunificar o de reconciliar a Oriente y Occidente⁵⁹. Su fracaso histórico no puede hacer olvidar la legitimidad de la intención ni el espíritu de conversión que animaba a una parte de sus protagonistas.

⁵⁹ Cf. n. 78.

126. En Occidente, desde antes de que se consumara la ruptura, se observan los esfuerzos de los coloquios de Hagenau, de Worms, de Ratisbona (1540-1541)⁶⁰ y de Poissy (1561), en el curso de los cuales dialogaban interlocutores católicos y protestantes de primer plano. Incluso en el Concilio de Trento, en su segundo período (1551-1552) tuvieron lugar negociaciones para permitir la libre llegada de enviados protestantes y su participación en el trabajo del concilio. Razones de teología, de política religiosa y de política simplemente, impidieron la realización de este proyecto. En ese momento era más fuerte en unos y otros la dinámica de la separación que la de la reconciliación. Razón de más para no olvidar los esfuerzos que testimoniaban entonces una actitud de conversión.

127. El nacimiento del ecumenismo, en el sentido moderno de búsqueda de la comunión plena entre Iglesias, es debida a una serie de iniciativas misioneras, de despertar y de movimientos militantes de estudiantes deseosos de «ganar el mundo para Cristo», que se desarrollaron en las Iglesias surgidas de la Reforma. Esta preocupación evangélica y misionera hizo tomar conciencia del escándalo de la división entre los cristianos y la necesidad de su conversión a la unidad. La motivación espiritual del proyecto se manifiesta en la instauración de una primera forma de semana mundial de oración por la unidad. En este movimiento el papel de los pioneros pertenecientes a diversas confesiones ha sido determinante⁶¹. La conversión personal de algunos ha estimulado progresivamente la conversión de los grupos eclesiales, después de las confesiones. Como la conversión a la fe, la conversión a la comunión plena ha procedido por el contagio del testimonio y del ejemplo.

128. El final del siglo XIX ve la creación de las grandes alianzas confesionales mundiales⁶². Este movimiento de las Iglesias surgidas de la Reforma hacia una comunión más

⁶⁰ Coloquios de los que hemos tratado antes en el n. 91 y nota 1

⁶¹ Para citar sólo algunos nombres que jalonan el siglo XIX y el comienzo del siglo XX: Jean Frédéric Oberlin, Tommy Fallot, Pusey, Charles Wood, Lord Halifax, John Mott, Marc Boegner, V. A. Visser't Hooft. Recordemos igualmente el papel representado por el Movimiento ecuménico, desde 1942, por la Comunidad de Taizé.

⁶² Cf. *El ministerio de comunión en la Iglesia universal*, n. 81.

amplia es el fruto de una conversión de las iglesias regionales o nacionales que renuncian así a un aislamiento contrario al Evangelio.

129. Acercamientos decisivos entre las iglesias confesionales marcan la primera mitad del siglo XX. Tras la conferencia misionera de Edimburgo (1910) y la primera guerra mundial, las conversaciones de Malinas (1921-1926) y las conferencias de Estocolmo (1925) y de Lausana (1927), entre otras, llaman a las iglesias al arrepentimiento y a la conversión. Asociaciones cristianas de juventud suministran nuevos marcos al movimiento. Entre éstos, Dietrich Bonhöffer (1906-1945) estigmatiza al ecumenismo teológicamente superficial e invita a la profundización y al espíritu de conversión⁶³.

130. La segunda Guerra mundial provoca una toma de conciencia aún más acrecentada de la urgencia ecuménica para todas las iglesias. En 1948, el movimiento desemboca en la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Este se pone como tarea, según los términos de su «base» abrir al servicio de «esta comunidad fraterna de Iglesias que confiesan a Jesucristo como Dios y salvador, según las Escrituras y se esfuerzan en responder juntos a su común vocación para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo». Aunque algunas de sus disposiciones estatutarias corren el riesgo de favorecer el *statu quo* la finalidad última del Consejo Ecuménico de las Iglesias es la conversión de todas las Iglesias miembros.

131. En el siglo XIX la Iglesia Católica ha permanecido oficialmente ajena a este gran movimiento, a pesar de los encuentros sobre el terreno más frecuentes entre católicos y protestantes. Algunas intervenciones del Papa León XIII, inspiradas por la teología del retorno («unionismo») pero habitadas por un impulso de caridad auténtica, abren, no obstante, discretamente el camino.

132. En la primera parte del siglo XX, la actitud oficial de la Iglesia Católica es la de un aislamiento después un endurecimiento frente al ecumenismo. Sin embargo, esta Iglesia cuenta entre sus miembros grandes pioneros del

⁶³ Cf. E. Bethge, *Dietrich Bonhöffer. Vie, pensée, témoignage* (Ginebra y París 1969) 203ss.

movimiento de los cristianos hacia la unidad⁶⁴. Todos estos hombres habían tenido, con ocasión de encuentros providenciales, la experiencia personal de la conversión a la unidad de los cristianos. Su testimonio y su acción habían preparado el terreno para la conversión de la Iglesia católica, en particular con el desarrollo de la semana de oración por la unidad todos los años en el mes de enero.

133. Es necesario esperar hasta la convocatoria del II Concilio Vaticano para ver producirse la conversión oficial e institucional de la Iglesia Católica a la dinámica ecuménica. También aquí en el origen de esta conversión está la de un hombre, Angelo Roncalli, quien en el curso de sus diversas nunciaturas, se había encontrado con cristianos ortodoxos y durante largo tiempo había reflexionado con dom Lambert Beauduin, entonces exilado en su monasterio. Llegado a papa bajo el nombre de Juan XXIII, inscribe en el cuaderno de cargas del concilio la preocupación primera de la unidad de todos los cristianos. A pesar de la gran autoridad de su función se planteaba, no obstante, una cuestión: ¿iba a entrar en concilio en esta perspectiva y vivir la mutación que se le proponía? Muchos obispos no estaban seguros de la posición de sus colegas. Con ocasión del primer voto sobre el desarrollo del concilio, esto fue una sorpresa. «Cuando los obispos se dieron cuenta de que estaban de acuerdo, escribe el padre Congar, la Iglesia católica se convirtió al ecumenismo en pocos minutos, algunas horas como máximo⁶⁵. De hecho, la adopción casi por unanimidad del decreto sobre el ecumenismo no tendrá lugar hasta tres años más tarde. Pero este golpe de la gracia, este *kairós*, había traído con él un momento de intensa conversión confesional, liberando de todos los miedos precedentes. Esta conversión, por otra parte, estaba preparada por decenios de trabajo modesto y de oración fervorosa.

134. La conversión no está sólo en el origen del movimiento ecuménico, constituye la motivación que subyace a

⁶⁴ Los nombres de algunos de éstos que ya nos han dejado son bien conocidos: Padre Fernand Portal, Cardenal Mercier, Dom Lambert Beauduin, Padre Metzger, Padre Paul Couturier, Padre Maurice Villain, etc.

⁶⁵ Y. Congar, *Essais oecuméniques* (París 1984) 35; cf. H. Roux, *De la désunion vers la communion* (París 1978) 215-247.

éste permanentemente. Cuando se marchita, éste se estanca o incluso retrocede. Todas las confesiones cristianas, y en cada una de ellas todos los cristianos tienen que progresar sin cesar en la actitud de conversión. Las resistencias al movimiento ecuménico y a la conversión confesional que exige son numerosas: gusto por el statu quo más confortable, temor a perder su identidad confesional, y sobre todo la indiferencia en la mayor parte de los casos. Los factores no doctrinales siguen siendo importantes: los viejos clichés y los viejos miedos reaparecen constantemente, mientras que se acentúa la distancia entre los teólogos a la búsqueda, los responsables de las Iglesias y la mayoría del pueblo cristiano.

Estas actitudes traducen a menudo una falsa concepción tanto de la unidad como de la verdad, tanto de la identidad como de la conversión.

b) *La conversión en marcha*

135. La conversión ecuménica está en marcha en las Iglesias según tres rutas convergentes: gestos simbólicos, documentos de diálogo doctrinal, y finalmente actos o decisiones que comprometen a las Iglesias.

Los gestos simbólicos

136. Los gestos simbólicos tienen un gran alcance, por el valor representativo de los que los plantean y porque traducen, visible y afectivamente, la conversión en marcha. ¿Quién podía permanecer insensible a la peregrinación del Papa Pablo VI y del Patriarca Atenágora al país de Jesús (en enero de 1964), que culminó en su fraternal abrazo de reconciliación? Este acontecimiento no nos remite al abrazo de Pablo y Pedro «como signo de comunión en la misma Jerusalén (Gál 2, 9)? En 1975, el Papa Pablo VI tuvo el gesto imprevisto y sorprendente de arrodillarse ante el Metropolitano Melitón, enviado del Patriarca Demetrio, para besarle los pies. Cuando uno se acuerda de una etiqueta vaticana, no tan alejada de nosotros, que exigía a los beneficiarios de una audiencia besar los pies del Papa —etiqueta que estuvo

a punto de hacer fracasar, la víspera del Concilio de Florencia, el encuentro entre el Patriarca ortodoxo José II y el Papa Eugenio IV—, ¿cómo no alegrarse de que este gesto ambiguo de homenaje a un poder se vuelva para encontrar súbitamente su sentido evangélico, el de Jesús lavando los pies de sus discípulos e invitándolos a lavarse los pies los unos a los otros?

137. Entre los gestos simbólicos, se puede citar también la palabra de confesión, pronunciada por el Papa Pablo VI al comienzo de su pontificado y dirigida a todos los cristianos «separados»:

«Si en las causas de esta separación podía imputárse-nos una falta, pedimos humildemente perdón a Dios por ello y solicitamos también el perdón de los hermanos que se sentirían ofendidos por nosotros. Y estamos dispuestos, en lo que nos concierne, a perdonar las ofensas de las que la Iglesia Católica ha sido objeto y a olvidar los dolores que ha experimentado en la larga serie de disensiones y de separaciones. Que el Padre celeste acoja nuestra presente declaración y nos conduzca a todos a una paz verdaderamente fraternal»⁶⁶.

138. Los grandes encuentros entre responsables de iglesias son también gestos simbólicos de conversión y de reconciliación. La decisión del Arzobispo de Cantorbery, Michael Ramsey, de dirigirse al Vaticano para encontrarse con Pablo VI (1966) es uno. En esta ocasión el papa le entregó su anillo pastoral. Igualmente la visita del Papa Pablo VI en el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra (1983), seguida de la invitación de Juan Pablo II por el mismo consejo ecuménico (1983), así como la visita de este último a la Iglesia luterana de Roma (1983) con ocasión del 500 aniversario del nacimiento de Lutero. Cuántas otras... En su orden propio que no pertenece ya a la trayectoria ecuménica propiamente dicha, el encuentro de Asís (1986), en el que representantes de las grandes religiones de la humanidad se reunieron para orar al mismo tiempo por la paz en el mundo, es, también él, un gesto común de conversión. Pues los cristianos tienen igualmente que vivir juntos una conversión a la caridad y al respeto frente a sus hermanos creyentes de otras religiones.

⁶⁶ Pablo VI, *Discurso de apertura de la segunda sesión del concilio*, *Doc. Cath.*, n. 1410 (1963) 1355.

139. Los gestos simbólicos sólo se producen en la cima. Estos han sido posibles gracias a los numerosos gestos de conversión que cristianos aún separados habían planteado «en la base». Pero estos últimos la mayor parte de las veces sólo tienen valor para los que los viven. Es, pues, imposible enumerarlos aquí, ya hayan sido obra de personas, de comunidades locales o de responsables regionales.

140. En mayo de 1989, la reunión ecuménica europea de Basilea sobre «justicia, paz y salvaguarda de la creación» ha constituido un acontecimiento simbólico comunitario. Convocada conjuntamente por la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK) y por el Consejo de Conferencias Episcopales católicas de Europa, ha permitido por primera vez a cristianos, laicos y clero, de casi todas las Iglesias de la Europa del Oeste y del Este vivir, orar, celebrar y dialogar juntos. Con la perspectiva del tiempo, este acontecimiento aparece, en razón de su excepcional clima de libertad y de comunión en la caridad como una prefiguración del gran movimiento de liberación de los pueblos de Europa del Este que se inició a finales del año 1989.

141. Estos gestos simbólicos que son el fruto de una conversión se convierten a su vez en generadores del espíritu de conversión. Dan valor y audacia a los cristianos de todas las confesiones para vivir a su vez una trayectoria similar. Por esta razón son indispensables para la dinámica de unidad.

Los diálogos doctrinales

142. Es mérito de la Comisión de «Fe y Constitución», además del Consejo ecuménico de las Iglesias haber planteado los primeros jalones de un diálogo doctrinal multilateral entre las diversas confesiones cristianas. Fue necesario un tiempo de lenta maduración antes de que pudiesen publicarse documentos importantes, en particular el documento de convergencia sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, aprobado en 1982 en Lima y sometidos a todas las iglesias como una llamada a su conversión.

143. Por parte católica, la conversión al ecumenismo del II Concilio Vaticano no se ha concretado sólo en la redacción del decreto sobre la «recomposición de la unidad» (*Unitatis redintegratio*) de los cristianos. Ha sido una preocupación constante en la redacción de todos los docu-

mentos del concilio. Aunque los observadores de otras Iglesias no participaban oficialmente en la discusión, eran regularmente consultados y han podido dar su impresión sobre los diferentes esquemas. Las comisiones de redacción tenían siempre en cuenta sus observaciones. Desde este punto de vista los textos del Vaticano II son ya el fruto de un primer diálogo doctrinal. La conversión que ha llevado a reconocer plenamente el ser-cristiano de los hermanos separados ha abierto a otra conversión, la de la inteligencia. Ha hecho posible una nueva era de la reflexión teológica, en la que el espíritu de controversia ha dejado paso a la consideración benevolente de la posición doctrinal del interlocutor. Mientras que antes cada uno intentaba mostrar al otro que estaba equivocado, en adelante cada uno intenta alcanzar la parte de verdad de la que es portador su hermano.

144. Los documentos del Vaticano II sólo marcaban un comienzo para la Iglesia Católica. Tras el concilio, ésta organizó un gran número de comisiones bilaterales con las diversas confesiones o alianzas cristianas. Este diálogo de largo alcance está aún en curso. La Iglesia Católica participa igualmente en el trabajo multilateral de Fe y Constitución. Por su parte, ciertas confesiones han organizado también diálogos bilaterales (luteranos-reformados, anglicanos-ortodoxos, luteranos-ortodoxos, etc.). Estos encuentros, pacientemente repetidos, han tejido vínculos nuevos de estima y de amistad entre los participantes y se desarrollan generalmente en un clima de alabanza. La conversión espiritual de cada uno crece y encuentra su fecundidad en la conversión doctrinal que permite barrer ciertos contenciosos sin fundamento real, y contemplar los verdaderos contenciosos bajo una luz nueva. La convergencia doctrinal ya realizada es considerable, en el terreno de la salvación y de la justificación por la fe, de la Iglesia y de los ministerios, del bautismo y de la eucaristía. En el vasto concierto del diálogo ecuménico doctrinal, el Grupo de Les Dombes intenta representar su papel viviendo de la dinámica de conversión que pertenece a la gracia de su fundación.

Los actos y las decisiones tomadas

145. Entre las decisiones tomadas, hay que mencionar ante todo la supresión de las excomuniones entre Roma y

Constantinopla, realizada en 1965 por Pablo VI y Atenágora. La Concordia de Leuenberg entre Iglesias luteranas y reformadas de Europa en 1973 comporta también una supresión de anatemas, al igual que el documento surgido del diálogo luteromenonita de 1980 en Francia.

El trabajo de la Comisión mixta alemana sobre las condenas mutuas lanzadas en el siglo XVI entre la Iglesia Católica y las Iglesias de la Reforma lleva a constatar que la mayor parte de estas condenas no atañen ya a los interlocutores en su situación actual. Las razones de ayer no pueden ya legitimar tales anatemas hoy⁶⁷. Una supresión mutua de estas condenas del pasado sería un gesto de conversión eclesial de gran alcance, en la que la identidad confesional de los interlocutores no se definiría ya una contra otra.

146. El reconocimiento del carácter eclesial de otra confesión es también una decisión de conversión. Es así como la Iglesia católica no habla ya de «heréticos» y de «cismáticos», sino de «hermanos separados». No considera ya que en las comunidades separadas de ella no subsisten más que «vestigios de la Iglesia»: habla de «Iglesias» o de «comunidades eclesiales» (Vaticano II). El Sínodo romano extraordinario de 1985 ha hablado de «comunidad ecuménica de las Iglesias». El Papa Juan Pablo II ha hablado de «Iglesias cristianas» con motivo de su viaje a los países luteranos de Escandinavia (1989).

147. Entre los actos a través de los cuales camina la conversión ecuménica, es importante subrayar el papel de la recepción de documentos de acuerdo o de convergencia ecuménicos. El término está tomado aquí no en su sentido canónico, sino en su sentido teológico: se trata de la acogida concreta hecha a estos documentos en el pensamiento y la vida de los miembros de cada Iglesia. El prefacio del *BEM (Bautismo, Eucaristía y Ministerio)* decía así: «Como signo de su compromiso ecuménico, las Iglesias son invitadas a hacer posible el más amplio compromiso del pueblo de Dios, a todos los niveles de la vida de la Iglesia, en el proceso de recepción» (de estos textos).

⁶⁷ Cf. Los resultados de los trabajos de la comisión mixta alemana suscitada por el viaje de Juan Pablo II a Alemania en 1980. *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels?* Propuestas sometidas a las Iglesias católica, luterana y reformada en Alemania bajo la dirección de K. Lehmann y W. Pannenberg (París 1989).

148. No se trata simplemente de recibir un documento escrito. San Francisco de Sales evocaba hace tiempo la diferencia entre una música notada y una música cantada. El texto recibido debe poder constituir una verdadera «partitura» que permita cantar el libreto o representar la pieza en cada nivel de la vida de la Iglesia. Las decisiones oficiales («canónicas») de recepción no pueden ser tomadas más que por las autoridades responsables. Pero éstas no pueden hacer tanto como una recepción de hecho no ha tenido lugar en el conjunto del pueblo de las iglesias. El proceso de recepción es en este caso un proceso de conversión.

149. La multiplicación de los consejos de Iglesias cristianas en el mundo, incluidos los países de mayoría católica como Francia (en 1987), es igualmente un acto de conversión y un paso adelante hacia el reconocimiento mutuo.

150. Paralelamente a las tomas de posición y a los actos que acaban de ser evocados, el desarrollo de las investigaciones en ciencias bíblicas⁶⁸, como la colaboración de los cristianos de diferentes confesiones en movimientos de cristianismo social⁶⁹, han estimulado el diálogo ecuménico y el espíritu de conversión. Es así como se ha llegado a un gran número de manifestaciones de unidad: celebración de la semana de oración en enero, iniciativas sociocaritativas, pastoral común (en hospitales, prisiones, capellanías militares, con respecto a hogares interconfesionales...), la utilización de una traducción común de la Biblia (*TOB /Traduction Oecuménique de la Bible/*), intercambios de cátedra, generalización de la invitación de observadores en las instancias de deliberación de cada Iglesia, etc.

c) *Balance*

151. A lo largo de nuestro siglo el Movimiento ecuménico ha sido y sigue estando marcado por el problema de la compatibilidad entre identidad y conversión.

⁶⁸ Cf. La creación de lugares de diálogo y de investigaciones tales como la Sociedad para el estudio del Nuevo Testamento (SNTS) en 1938.

⁶⁹ Se pueden recordar aquí las figuras del pastor Wilfried Monod y el Arzobispo luterano Söderblom, cuyo compromiso social en el nombre del Evangelio iba acompañada por una innegable apertura ecuménica.

152. Esta larga marcha de conversiones confesionales destinadas a conducir a la Iglesia hacia la unidad está lejos de haber terminado, debe ocuparse de numerosos puntos aún no resueltos del contencioso doctrinal. Hoy se plantea ya la cuestión de los «modelos de unidad». Se han propuesto diversas visiones bajo ciertas apelaciones: «unidad orgánica», «comunidad conciliar», «comunidad eclesial», «diversidad reconciliada», etc., que por otra parte mantienen entre ellas ciertas analogías. Se reencuentra en el corazón de esta reflexión toda la dialéctica evocada aquí de la identidad y de la conversión.

153. Por nuestra parte, en razón de los análisis que acabamos de hacer, vemos el movimiento ecuménico como un gran proceso de conversión y de reconciliación de nuestras diversidades, en la búsqueda de la comunión entre identidades confesionales, que, una vez purificadas de sus elementos no evangélicos o pecadores, pueden recibirse, llegar a ser complementarias y enriquecerse mutuamente. La diferencia es legítima en el interior de la comunión. Las Iglesias están así invitadas a llegar a un discernimiento común de lo que distinga diferencias legítimas de divergencias separadoras⁷⁰. Las identidades confesionales no tienen que ser abandonadas sino transformadas. Una visión semejante pretende vincular siempre las preocupaciones de la unidad con la de la misión. Es recibida como fidelidad al Espíritu que nos conduce hacia adelante.

154. Este conjunto de sondeos, realizado en espíritu ecuménico sólo ha mantenido ciertos aspectos de la historia de la Iglesia. Querría no obstante, responder, por su parte, a la llamada lanzada por una parte por el pastor Lukas Vischer y por otro por el papa Juan Pablo II, con el fin de que la historia de la desunión sea estudiada en un espíritu de conversión confesional y contribuya a la purificación de la memoria:

«Necesitamos una nueva conciencia del pasado. A pesar del movimiento ecuménico seguimos contando la historia de la Iglesia según criterios que manan de nuestra tradición. ¿Es posible comprender y escribir la historia de la Iglesia de

⁷⁰ Cf. Comité mixto católico-protestante en Francia, *Consensus oecuménique et différence fondamentale* (Paris 1987).

manera que permita a todas las Iglesias reconocerse en ella?... Sólo podemos vivir en una misma tradición si conseguimos verificar su existencia a través de los siglos por la presentación común de la historia de la Iglesia. La historia de las otras Iglesias debe comenzar a formar parte de nuestra propia historia»⁷¹.

«El hecho de que juzguemos diferentemente los complejos acontecimientos de la historia de entonces, así como las diferencias que persisten en cuestiones centrales de nuestra fe, no deben dividirnos para siempre. Sobre todo, el recuerdo de los acontecimientos del pasado no debe limitar la libertad de nuestros esfuerzos actuales con vistas a reparar los desastres provocados por estos acontecimientos. La purificación de la memoria es un elemento capital del progreso ecuménico. Comporta el franco reconocimiento de errores recíprocos y errores cometidos en la manera de reaccionar unos con otros, mientras que todos tenían la intención de hacer a la Iglesia más fiel a la voluntad de su Señor. Quizá llegará el día y yo espero que pronto, en que católicos y protestantes de Suiza estarán en condiciones de escribir juntos la historia de esta época tormentosa y compleja con la objetividad que da una profunda caridad fraterna. Esta realización permitirá confiar sin reticencia el pasado a la misericordia de Dios y tender, en toda libertad hacia el futuro para hacerlo más conforme a su voluntad (cf. Fil 3, 13), que quiere que los suyos tengan un solo corazón y una sola alma (cf. Hech 4.4) para unirse en la alabanza y la proclamación de la gloria de su gracia (cf. Ef 1, 6). Se trata de hecho para cada cristiano de operar esta profunda y continua conversión del corazón y para cada comunidad intentar sin cesar renovarse en una fidelidad más profunda. Estos son, estoy convencido, los fundamentos necesarios de todo compromiso ecuménico personal y comunitario»⁷².

⁷¹ L. Vischer, 'Oecuménisme-chemin de l'histoire', *Unité des chrétiens* 51 (julio 1983) 9.

⁷² Juan Pablo II, Discurso a la Federación de Iglesias protestantes de Suiza, (junio 1984), *Doc. Cath.* 1878 (1984) 726.

TERCERA PARTE

EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

155. En la medida en que el testimonio de la Escritura atestigua completamente el carácter central de la conversión, no era ni posible ni deseable emprender una relectura global del dossier escriturario. Nos ha parecido más fructífero verificar mediante una serie de sondeos lo bien fundado de nuestra intuición fundamental: la exigencia de una conversión inherente a la identidad encuentra su arraigo y su justificación en la Escritura.

Sin desconocer la distancia histórica y la diferencia de las situaciones, que nos impiden toda concordancia fáctica, las analogías localizables son, más que signos estimulantes, exigencias que nos obligan.

a) *Arrepentimiento y conversión*

156. En este trabajo el Grupo de Les Dombes utiliza los términos de «conversión» y de *metánoia* como equivalentes⁷³. Este uso reúne en el término de conversión los elementos de significación nacidas de dos familias de palabras griegas: *epistrephein* y *metanoiēn*:

Metanoiēn y sus derivados, así como la raíz hebrea que traducen habitualmente en el Antiguo Testamento griego, significan «renunciar a, arrepentirse». El Nuevo Testamento ha limitado la extensión del sentido de *metánoia* al acto de renunciar a un modo de pensar o a una conducta considerada como mala. En el Nuevo Testamento, son los hombres los que pueden arrepentirse, mientras que en el Antiguo Testamento Dios mismo también se arrepiente (Gn 6, 6-7; Jer 18, 8-10; Jn 3, 9).

En el Nuevo Testamento, *epistrephein* y sus derivados, así como la raíz hebrea que traducen generalmente en el

⁷³ La TOB traduce *metánoia* por «conversión», mientras que otras traducciones utilizan «arrepentimiento» (Segond, Biblia de Jerusalén). En esta parte traducimos siempre *metánoia* por «arrepentimiento» y *epistrephein* por «convertirse».

Antiguo Testamento griego, significan «volver, regresar, volverse hacia, convertirse» y se han empleado tanto en el terreno profano como en el religioso.

157. El arrepentimiento no es un movimiento que actúa por sí mismo. Es una respuesta a una llamada (Mt 3, 2; Mc 1, 15; Hech 2, 38). En Mateo y Marcos, esta llamada constituye la primera palabra de Jesús (Mt 4, 17; Mc 1, 15). El arrepentimiento es una acción del hombre que responde a esta llamada, pero es también un don de Dios (Jer 31, 18; Hech 5, 31; 11, 18). En el libro de Jeremías se asocian dos acciones: el arrepentimiento del hombre sólo puede tener lugar gracias a la acción de Dios.

158. Arrepentimiento y conversión están vinculados dos veces en el Nuevo Testamento: «Arrepentíos y volvedos hacia Dios, para que vuestros pecados queden borrados» (Hech 3, 19); y: las naciones tienen que «arrepentirse y volverse hacia Dios» (Hech 26, 20). Es una forma de decir dos veces lo mismo, sin embargo, con un matiz: la conversión se apoya en el arrepentimiento. El arrepentimiento indica la decisión, y la conversión puesta en práctica.

Los dos términos se aplican a los judíos (Hech 3, 19 y 26, 20) y a los paganos (Hech 26, 20). Son utilizados para la conversión inicial a Dios y para las conversiones permanentes de los creyentes.

El tema de la conversión puede ser individual (Jer 15, 9; Lc 22, 32) o colectivo (Jer 3, 10; Hech 9, 35). Sucede lo mismo con el arrepentimiento: es individual (Jer 8, 6; Lc 15, 7) o colectivo (Jer 31, 19; Ap 2, 16).

b) *Identidad e identidades*

159. Mientras que el vocabulario del arrepentimiento y de la conversión es corriente en las Escrituras, la palabra «identidad» no aparece. Su realidad está, no obstante, presente.

Por una parte, la identidad es esencialmente un nombre dado en una llamada: es una vocación, muchas veces una promesa. Se hace efectiva con la puesta en práctica de lo que el nombre significa. Esto vale tanto para los individuos como para los grupos; Juan: el Señor concede gracia; Jesús: el Señor salva; Israel: el que ha luchado con Dios, algo que se dice de Jacob y del pueblo (Gn 32, 28); Iglesia:

la que es llamada y convocada; cristianos: los que se reclaman de Cristo (Hech 11, 26).

160. Nombre e identidad están vinculados hasta el punto de que un cambio de nombre significa un cambio de identidad: Abrán se convierte en Abrahán; «No mi pueblo», se convierte en «Mi pueblo» (Os 1-2; cf. 1 Pe 2, 10; Rom 9, 25); Simón se convierte en Pedro. Igualmente, en cuanto portador del nombre de Cristo, es una nueva identidad que se da a los cristianos. Su ser no se define más que en una dependencia total con respecto a Cristo (cf. Gál 2, 19-20).

161. Por otra parte, la identidad se define también mediante el reconocimiento de la llamada de Dios. Confesando a Dios la persona o grupo reconoce su identidad. A la vocación corresponde la confesión (Sal 95, 7; 100, 3; Rom 10,9-3).

La confesión de fe es al mismo tiempo una invitación a todos a reconocer a Dios y a vivir la identidad de los creyentes. Esta invitación va hasta los confines de la tierra (Sal 96, 1-3; 148; Hech 1, 8).

162. En el interior de la Iglesia existen grupos que tienen identidades diferentes, así los judeo y los pagano-cristianos. En la epístola a los Efesios (2-3), el autor, cristiano de origen judío, se dirige a los cristianos de origen pagano llamándolos las «naciones». Incluso como cristianos éstos conservan su identidad cultural y no tienen que ser circuncidados y vivir como judíos. Estas gentes pertenecientes a las «naciones», una vez convertidos en creyentes, son coherederos y forman un solo cuerpo con los judeocristianos: «Los paganos son admitidos a la misma herencia, miembros del mismo cuerpo, asociados a la misma promesa, en Jesucristo, por medio del Evangelio» (Ef 3, 6). La unidad eclesial respeta las identidades de los grupos presentes. Por la reconciliación con Dios, la diferencia no es ya separadora y la reconciliación se cumple también entre cristianos de procedencias diversas:

«Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad» (Ef 2, 14-16).

Este reconocimiento mutuo es constitutivo de la Iglesia. 163. Este modo de ser en Iglesia está en tensión con otro que puede reconocerse en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles. Según este pasaje, ciertos judeocristianos quieren obligar a los paganocristianos a circuncidarse y a vivir según sus reglas. Esta exigencia pone en tela de juicio la identidad de los paganocristianos. Son el reconocimiento de la acción de Dios (v. 8-10) y la relectura de la Escritura (v. 15-17) los que permiten resolver el conflicto. Los paganocristianos son reconocidos como creyentes en el respeto a su origen. Los judeocristianos renuncian a imponerles sus exigencias y ellos, por su parte, renuncian a las prácticas que hieren la identidad de los judeocristianos. Con estas renunciaciones, la identidad de cada uno se convierte. Los cristianos de origen judío renuncian a identificar el Evangelio con la obediencia a sus exigencias que no son más que un modo particular de vivir el Evangelio. Los cristianos de origen pagano renuncian a lo que puede aparecer como idolatría (comer carnes inmoladas), para descubrir que la libertad no está exenta de limitación. Libertad y obediencia aparecen entonces una y otra en su autenticidad evangélica. A través de sus conversiones respectivas resplandece la identidad fundadora del Evangelio.

c) Identidad, renuncia y conversión

El ejemplo paradójico de Cristo

164. Tales renunciaciones están en la línea de lo que Cristo mismo ha vivido, sin ninguna necesidad debida al pecado. En él la libertad amante de Dios ha vivido su «conversión», es decir su vuelta hacia los hombres, según lo que proclama el himno de la epístola a los Filipenses (Fil 2, 6-11):

Jesucristo, «quien, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y

toda lengua confiese que Cristo Jesús es SEÑOR para gloria de Dios Padre».

165. Jesucristo ha renunciado a las prerrogativas que le pertenecen por naturaleza. El que es de condición divina, ha tomado libremente la condición de servidor. Un triple anonadamiento lo revela: hacerse hombre entre los hombres, hacerse siervo hasta el final, abandonarse totalmente y hasta la cruz a su Dios y Padre. Este movimiento es una sumisión a la voluntad de Dios, una renuncia a toda reivindicación de autonomía en la confianza y el don de sí al Otro y a los otros. Jesús ha manifestado así la alteridad que caracteriza al amor de Dios; ha ido hasta sufrir la «alteración» de la cruz para que en él la identidad de Dios sea desvelada y exaltada.

Su actitud es todo lo contrario a la actitud primera del hombre en su deseo pecador de identidad falaz —«Seréis como dioses» (Gn 3, 5)— fundada en la absorción o la exclusión, la fusión o la ruptura, la traición y la mentira. Adán pretendía una identidad sin renuncia y sin conversión a Dios.

166. Con esta renuncia, Dios ha concedido a Jesucristo pasar de la muerte a la vida y recibir su plena identidad de Señor, significada en el «nombre que está por encima de todo nombre» y que es confesado por todo el universo «para gloria de Dios Padre». Al que se había vuelto en humillación hacia los hombres, Dios lo ha vuelto hacia él en la gloria. Jesús completa así el ciclo total de la identidad por la renuncia, itinerario que importa que la comunidad eclesial haga suyo (Fil 2, 1-5). Pues esta donación y esta conversión de Dios al hombre, realizados en la «*kénosis*» del hombre Jesús, hacen posibles y realizan ya la conversión del orgullo de la humanidad y su renuncia a toda pretensión de hacerse ella misma y por ella misma imagen de Dios.

167. Este movimiento de retorno de Dios hacia el hombre toma cuerpo en estos múltiples movimientos de retorno de Jesús hacia los que encuentra, en que el gesto del cuerpo expresa el movimiento de acogida o de llamada, de amor o de perdón. Jesús se vuelve hacia los discípulos de Juan que lo buscan (Jn 1, 38); hacia la mujer que sufre hemorragia (Mt 9, 21-22) hacia los que tienen la dicha de ver su ministerio (Lc 10, 23); hacia las multitudes que caminan con él (Lc 14, 25); hacia Pedro que acaba de renegar de

él, para poner su mirada sobre él (Lc 22, 61), hacia las hijas de Jerusalén en el camino del calvario (23, 28). Este gesto pide reciprocidad. A su vez María de Magdala se volverá dos veces hacia su dueño, con el fin de reconocerlo (Jn 20, 14-16).

168. Este proceso de renuncia se inscribe en una fidelidad que define sus contornos. Jesús no ha renunciado a su relación filial con el Padre, constitutiva de su ser. Muy al contrario, la ha manifestado en su verdad original y la ha cumplido en cuanto hombre por su itinerario terrestre.

Igualmente, un creyente puede renunciar a algunos elementos de su identidad que él considera importantes, pero no a lo que constituye el corazón de su Confesión de fe. Existen casos en que la renuncia sería suicida: «Podréis conocer en esto el espíritu de Dios, dice por ejemplo la primera epístola de Juan, todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese es el del Anticristo» (4, 2-3). No es posible renunciar al Espíritu que hace confesar a Cristo en plenitud. La confesión de fe no es sólo lo que reúne en la identidad cristiana, sino también lo que define los límites (cf. también Gál 1, 8-9; 1 Cor 12, 3).

Las figuras bíblicas de la conversión

169. Si la renuncia no es pérdida de identidad, el proceso de arrepentimiento y de conversión tampoco lo es. Es, por el contrario la renovación de la identidad, incluso su transfiguración. Esto puede ser ilustrado por numerosas páginas de la Biblia, que son otras tantas parábolas de la conversión:

170. El libro de Josué (24, 1-28) nos cuenta un acontecimiento de conversión, aunque el vocabulario propiamente dicho de la conversión está ausente de él. Israel es invitado a renunciar a los ídolos y a elegir a Dios: «Ahora, pues, temed a Yahveh y servidle perfectamente, con fidelidad; apartaos de los dioses a los que sirvieron vuestros padres más allá del Río y en Egipto y servid a Yahveh.» (Jos 24, 14). Al hacer esta elección, Israel se descubre como pueblo de Dios conducido por él desde el origen (v. 2-13 y 16-18). Puede apropiarse de su pasado y abrirse al futuro. Su identidad plena le es así accesible.

171. En el segundo libro de los Reyes, la conversión es presentada como un regreso del pueblo y de sus instituciones religiosas a Dios según la Ley: «No hubo antes de él (Josías) ningún rey que se volviera como él a Yahveh, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la ley de Moisés» (2 Re 23. V. 25). Renunciando a la idolatría revelada por la Ley, el pueblo reencuentra lo que constituye su identidad, es decir, su vínculo con Dios que lo ha hecho nacer y al que pertenece. La observancia de esta ley es la referencia que le permite leer sus alejamiento y sus fidelidades y reapropiarse su identidad de pueblo de la alianza (cf. También v. 1-3). Este pasaje muestra igualmente el papel que pueden representar algunas personas responsables, el sumo sacerdote Hilqiyayou, el secretario Safán, la profetisa Houlda y el rey Josías, en la conversión de todo el pueblo y de sus instituciones (cf. el conjunto de los capítulos 2 Re 22-23).

172. Entre las parábolas de la misericordia en san Lucas (Lc 15), la de los dos hijos puede ser leída como una historia de identidades perdidas y recuperadas. El hijo menor reivindica los derechos de su identidad filial al pedir su herencia. En ese mismo momento la pierde: en el país lejano no es ya hijo de nadie, se convierte en el esclavo hambriento del extranjero. Cuando el hambre le hace volver a sí mismo, se da cuenta de que ha perdido todo y su deseo es reencontrar al menos la identidad de un obrero bien tratado. Su arrepentimiento toma cuerpo en el regreso que le hace franquear en sentido inverso todo el camino que le había separado de su padre. El momento de su confesión es el de ser engendrado de nuevo por el padre que lo trata como a su hijo vuelto a la vida y hace una fiesta en su honor. La identidad perdida es reencontrada.

El mayor, que se ha quedado en casa, ha conservado aparentemente su identidad filial. Pero ésta se ha convertido para él en un objeto de derecho y de reivindicación. Negándose a reconocer a su hermano en el que el padre ha recibido de nuevo como hijo, pierde a su vez su identidad filial. Pero he aquí que el padre sale de nuevo de la casa; de la misma manera que estaba en el camino para esperar a su hijo menor, sale fuera para suplicar a su primogénito que se convierta a una verdadera actitud filial reconociendo a su vez como hermano al que llama «tu hijo».

173. En el Apocalipsis una Iglesia, por medio del ángel que la representa, es llamada al arrepentimiento: «Arrepiéntete, pues; si no, iré pronto donde ti y lucharé contra éstos con la espada de mi boca. El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias: al vencedor le daré maná escondido; y le daré también una piedrecita blanca, y, grabado en la piedrecita, un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe.» (Ap 2, 16-17). La confesión de fe no dispensa a la Iglesia de arrepentirse siempre volviendo a su vinculación con Cristo. El arrepentimiento conduce también a la Iglesia a su identidad confesante última, dada simbólicamente al vencedor con la piedra sobre la que se ha escrito el nombre confesado (v. 17).

Fuerza y fragilidad de las identidades

174. Según Mateo 16, 18, Jesús ha declarado a Pedro: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Le ha dado el nombre de su nueva identidad; le ha indicado su papel único en la fundación de la Iglesia. Tal es su gracia, tal es su «punto fuerte». Pero después enseguida, Jesús le trata de Satán, tentador, porque Pedro se opone al anuncio de la Pasión. Cualquiera que sea el sentido dado por nuestras Iglesias a la autoridad conferida a Pedro, constatamos que este mismo Pedro, establecido como fundamento de la Iglesia, se comporta como un Satán y un tentador con respecto a su Señor. Así la nueva identidad de Pedro, que es su fuerza le deja vulnerable a la flaqueza. Por eso Cristo le dirige de nuevo la palabra indicándole que sus pensamientos no son los de Dios y lo llama a venir tras él y seguirlo.

Se puede decir que lo que se le pidió a Pedro es una conversión. En la medida misma en que se reconoce que este texto no concierne sólo a la persona de Pedro sino a la vida de la Iglesia, ¿se puede excluir la advertencia que forma parte de él?

175. Igualmente en Mt 18, 20 Jesús declara: «allí donde están dos o tres reunidos en mi nombre, estoy yo en medio de ellos». Esta palabra es privilegiada por muchas Iglesias, hasta el punto de constituir a sus ojos una referencia suficiente para su identidad eclesial.

Es olvidar que la comunión fraterna no se hace sin conflicto, sin reconciliación y sin regulación. Es aislar esta palabra de las precedentes, que invitan a escuchar a la Iglesia y que definen la autoridad: «Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano. «Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18, 15-18). En la medida en que se descubre en la palabra de Mt 18, 20 un fundamento de identidad eclesial ¿se puede olvidar el contexto institucional en el que se inscribe?

176. Igualmente Pablo ha sido objeto de una vocación excepcional; el resucitado se le ha aparecido; ha tenido el privilegio de visiones y revelaciones; ha sido elevado al tercer cielo. Su vocación es el fundamento de su identidad de apóstol. Pero sabe el riesgo del orgullo que va unido a todos esos dones. También se regocija de tener la experiencia de la debilidad y la astilla en su carne (2 Cor 12, 7). Por eso osa glorificarse sólo de sus debilidades. Esta experiencia le había permitido escribir a los Corintios: «Así pues, el que crea estar en pie, mire no caiga» (1 Cor 10, 12).

177. *Así el punto más fuerte de la identidad es también el más vulnerable a la tentación. No se puede vivir en verdad según su identidad más que en un movimiento constante de conversión.* En la línea de nuestra búsqueda, estos pasajes de la Escritura han sido para nosotros un rayo de luz.

d) *Balance*

178. Este breve recorrido bíblico ha puesto progresivamente en relación identidad y conversión, y verificado, a su manera, que la conversión es todo lo contrario de una pérdida de identidad. Como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, la Iglesia es invitada al arrepentimiento como a lo que la conducirá a su identidad última. Cuando se sabe la dificultad de los cristianos para com-

prender que la conversión no es sólo el hecho de cada miembro de la Iglesia, sino el de la de las comunidades como tales, la Escritura nos ayuda así a captar la profundidad de esta conversión a la que somos llamados, según la palabra de Jesús a Pedro: «En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven, tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras» (Jn 21, 18).

CUARTA PARTE

PROPUESTAS FINALES

179. En esta última parte de nuestro trabajo, intentaremos observar, a partir de tres puntos de vista diferentes pero convergentes, los avances que el progreso en la conversión confesional requiere de nuestras Iglesias. Propondremos en primer lugar un espíritu con una reflexión sobre las cuatro notas de la Iglesia; invitaremos a continuación a un examen de conciencia de nuestras respectivas tentaciones; propondremos finalmente algunos puntos de aplicación más precisos.

I. LAS CUATRO NOTAS DE LA IGLESIA, INVITACIÓN A LA CONVERSIÓN

180. Querriamos proponer una relectura de las cuatro notas de la Iglesia inherentes a la fe de Nicea, tal como la expresa el Símbolo de Nicea-Constantinopla: *una, santa, católica, apostólica*.

181. Una primera constatación se impone: sólo son escriturísticas las expresiones «una» y «santa». «Católica» y «apostólica» son notas derivadas, mientras que *unam sanctam*, es una especie de definición de la Iglesia según la Escritura.

182. Los textos abundan: unidad sobre el fundamento único, Cristo (1 Cor 10-13): unidad del Espíritu en la diversidad de dones (1 Cor 12); un solo cuerpo en Cristo (Rom 12, 3-8); un pastor y un rebaño (Jn 10, 16); uno como el Padre y el Hijo (Jn 17, 20-26); gracias a la unidad del Espíritu uno por el vínculo de la paz, puesto que hay «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo un solo Dios y Padre de todos» (Ef 4, 1-6).

183. Hay además un texto de *Efesios* que es decisivo para la santidad de la Iglesia: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (Ef 5, 25-27).

184. Ahora bien, —es una segunda constatación— las reflexiones patristicas sobre la santidad de la Iglesia gravitan en torno a este texto de *Efesios*. Expresan una certeza admirativa: la santidad de Aquel que es el único santo se comunica por el Hijo en el Espíritu. Por esta razón la asamblea de los pecadores es el cuerpo de Cristo y la carne frágil es el templo del Espíritu. Por esto existe la comunicación de cosas santas —vale más decir de los santos misterios. Por esto calificar a la Iglesia de *unam sanctam*, es definirla como comunión de los santos⁷⁴.

185. Se sabe que ninguna confesión cristiana que profese la fe de Nicea no puede vaciar de todo sentido esta nota conjunta de unidad y santidad. Sin duda las interpretaciones son divergentes: según las confesiones cristianas primero; en el curso de la historia igualmente; pero también en el interior de cada confesión⁷⁵. Pero al reexaminar la historia, es mucho menos el debate sobre la santidad de la Iglesia que sobre la unidad el que ha sido portador de esperanza y de una esperanza de conversión.

186. A la víspera del Vaticano II, la interpretación católica que podía pasar por clásica de la unidad de la Iglesia era la de Moehler. Su esquema es el siguiente: se trata de una unidad espiritual, mística y doctrinal que se expresa en una unidad orgánica⁷⁶. Podríamos traducir esto así: Cristo en su cuerpo místico que es también un cuerpo de doctrina, esa es la Iglesia en su unidad espiritual. Cristo en su sacerdocio ministerial y sacramental que se cumple en el episcopado y por medio de la primacía del papa, esto es la unidad orgánica.

⁷⁴ La más concisa expresión de esta unidad-santidad de la Iglesia es sin duda la fórmula de Cipriano tomada por *Lumen Gentium*: «De la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, el pueblo reunido» (Cipriano, *La oración dominical* 23; Reveillaud (París) 114-115; *Lumen Gentium*, n. 4).

⁷⁵ Recordemos algunas de estas vacilaciones para hablar de santidad de la Iglesia: la santidad del modelo. Cristo ¿no es intransmisible y por otra parte un poco desesperante? Esta afirmación de santidad ¿no vuelve al culto de los santos y no erige a la Iglesia como juez de santidad? ¿La santidad de la Iglesia no es únicamente de orden escatológico?

⁷⁶ Se sabe que el libro de Moehler (1796-1838), *La unidad dans l'Eglise*, es, en traducción francesa, el n. 2 de la colección «Unan sanctam» (París 1938). Aparece, pues, en Francia cien años después de la muerte de su autor:

187. Este esquema no es recusado por el Vaticano II. Pero está transfigurado por el tema del pueblo de Dios. La fuerza de este pueblo no está en su asamblea sino en su convocatoria o más bien en El que la convoca. La Iglesia es este pueblo que Dios convoca por la gracia de su Hijo y que él reúne en la libertad del Espíritu. Así hay una anterioridad del Espíritu sobre la Iglesia a reconocer la iniciativa del Espíritu y por tanto a no ser creadora de sus propias fronteras⁷⁷. Inmediatamente, la antigua fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación»⁷⁸ accede a un sentido que no es ya el trazo de un límite, sino el reconocimiento de un criterio completamente espiritual: sólo hay salvación en comunión y no hay más frontera que la comunión de los santos. También se podría arriesgar esta presentación de la Iglesia: es la convocatoria general de la humanidad con vistas a la comunión en Cristo.

188. Si la Iglesia Católica se afirma como cuerpo de Cristo, y si está convencida de una presencia inalienable en ella de la única Iglesia⁷⁹, mientras que esta pretensión debe provocarla a una profunda e incesante conversión. En efecto, ni la incorporación en la Iglesia (el hecho de que se profese la fe, que se participe en sus sacramentos y que se obedezca a sus ministros) ni la pertenencia a la Iglesia de todos los que llevan el bello nombre de cristiano tiene sentido, si su impulso y su dinamismo no vienen de la orientación evangélica y misionera de la Iglesia. Sin esta orientación la unidad de la Iglesia sería un señuelo.

189. En segundo lugar, la afirmación de que la Iglesia es completamente santa en su Jefe —Cristo— y que ninguna indignidad de sus ministros impide a esta santidad comunicarse, no debe servir para enmascarar faltas que sin

⁷⁷ Cf. Hech 10,47: «¿Acaso puede alguno negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?». Si Ireneo ha escrito «...allí donde está la Iglesia, ahí está el Espíritu de Dios», el mismo añade: «Y ahí donde está el Espíritu de Dios, ahí está la Iglesia y toda gracia. Y el espíritu es verdad» (*Adv. Haer.* III, 24, 1). Es decir, que la Iglesia es la que el Espíritu Santo conduce hacia la verdad entera. Esta anterioridad del Espíritu sobre la Iglesia ha sido reafirmada por los reformadores protestantes del siglo XVI.

⁷⁸ Orígenes, *Sobre Josué*, 3,5; Cipriano, *Epistola* 73, 21, 2.

⁷⁹ *Lumen Gentium*, n. 8: «Haec Ecclesia... subsistit in Ecclesia catholica...».

duda sería necesario tener el valor de llamar pecados de la Iglesia. Igualmente —y es la tercera nota— la catolicidad es demasiado a menudo comprendida como una expansión universal de la Iglesia romana, cuando es la Iglesia romana la que tiene el deber por fidelidad a su carisma de ser católica. Las iglesias extendidas por todo el mundo sólo son romanas por el vínculo de comunión con la primera de las iglesias apostólicas, la de Pedro y Pablo. Finalmente la apostolicidad, que es continuidad orgánica con los apóstoles, sólo adquiere todo su sentido por la vida según el Evangelio y la predicación de la Palabra.

190. Por parte protestante, si los reformadores, así como numerosos de sus sucesores han mantenido los Símbolos ecuménicos y las notas de la Iglesia, en la práctica se constata a menudo que la unidad ha sido considerada como un conglomerado de diversidades que, en el mejor de los casos, se toleraban unas a otras, celosas todas de su autonomía y de sus usos; que la santidad de la Iglesia ya no revela la de su Jefe, Cristo, sino que ha dependido de la pureza de los fieles en la doctrina y las costumbres; que la catolicidad ha sido amputada de su dimensión de plenitud para convertirse en una universalidad en el espacio, siendo generalmente recusado el uso mismo del término «católico»; que la apostolicidad ha consistido en una pretensión de afirmar, pensar y actuar como lo habrían hecho los apóstoles, sin casi ningún vínculo con la tradición garante de su sucesión.

191. Por eso se puede esperar, en la interpretación de las cuatro notas de la Iglesia, una conversión teológica y espiritual que sería de este tipo:

Es necesario que las confesiones cristianas renuncien a la unidad como uniformidad o como federación; a la santidad como canonización de la entrega a la *res publica* eclesial o por el contrario como elogio sólo de las virtudes privadas; a la catolicidad como universalismo de conquista o preservación de territorios conquistados; a la apostolicidad como retorno literal al origen o repetición de los comienzos.

192. Estas tentaciones deben ser apartadas para que las Iglesias se abran:

— a la unidad como cuestión planteada a toda uniformidad como a toda disparidad, en el nombre de una confesión cristológica trinitaria;

- a la santidad como obediencia de la fe, fidelidad al Evangelio y docilidad al Espíritu;
- a la catolicidad como la posibilidad ofrecida a todo hombre cualquiera que sea y dondequiera que esté de aventurarse hacia la verdad entera;
- a la apostolicidad como orilla del Reino que el vigía episcopal⁸⁰ me indica y que el discípulo amado reconoce el primero.

193. Así el Dios más grande que nuestro corazón⁸¹, el Cristo de misericordia⁸² y el Espíritu que se complace allí donde la verdad se saborea⁸³ serán confesados como el único⁸⁴ necesario por la única⁸⁵ Iglesia.

II. NUESTRAS TENTACIONES RESPECTIVAS

194. Al término de nuestras investigaciones y nuestras experiencias, nos parece que la doble preocupación de conversión y de identidad permite escapar a dos falsas vías en las que se puede extraviar una búsqueda de unidad:

- la vía de la absorción de una Iglesia por otra. Fue durante largo tiempo la única concebible por unos y otros y sigue siéndolo para algunos: se piensa sólo en la propia identidad sacrificando la del otro;
- la vía del statu quo. Es la tentación reciente de Iglesias satisfechas de la condición de separación o de relaciones vagas que ya no se consideran como separadoras: se juzga posible conservar apaciblemente las identidades de todos en una existencia sin conversión.

195. Como el testimonio de la Escritura nos ha llevado a decir, el punto más fuerte de la identidad es también el más vulnerable a la tentación. Sólo se puede vivir en verdad según su identidad en un movimiento constante de conversión.

⁸⁰ Bien entendido que la expresión «vigía episcopal» recubre varias formas: obispo, presidentes, sínodos... (cf. nuestro texto sobre *El ministerio episcopal*).

⁸¹ Cf. 1 Jn 3, 20.

⁸² Cf. Oseas 6, 6; Mt 12,7; Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 17, 4.

⁸³ Cf. Agustín, *Confesiones* IV, 12, 18.

⁸⁴ Lc 10, 42.

⁸⁵ Cf. Cant 6, 8; Cipriano, *Epistola* 69, 2, 1.

Católicos y protestantes podrían sin duda ponerse de acuerdo para afirmar que el carisma que hace tomar en serie por parte de una Iglesia el ejercicio de la autoridad en el nombre del Señor puede entrañar un abuso y una perversión de la autoridad y que el carisma que en otras Iglesias realza la vida en la libertad cristiana puede engendrar una perversión de la libertad.

En efecto, «la parte de verdad imprescriptible»⁸⁶ que habita cada Iglesia corre permanentemente el riesgo de ser el lugar de su propia perversión. Estamos así invitados a interrogarnos sobre los lugares en los que se arraiga la identidad al mismo tiempo que la tentación de cada Iglesia. El diálogo ecuménico nos ha permitido descubrirlos a partir de nuestras interrogaciones mutuas.

196. De este modo los católicos se han interrogado sobre la comprensión y el uso de la autoridad en su Iglesia, que manifiestan una preocupación excesiva de protegerse con garantías institucionales en detrimento de la libertad del espíritu.

Similarmente, los protestantes son cuestionados sobre la comprensión y el uso que hacen sus iglesias de la libertad, a riesgo de confundir todas las opciones confesionales con la revelación del Espíritu.

197. El equilibrio entre las dimensiones personal, colegial y comunitaria en el ejercicio del ministerio en el seno de nuestras Iglesias, está también él amenazado, como han mostrado nuestros trabajos anteriores, especialmente a propósito de la *episcopé*. Entre los católicos la dimensión personal es el punto fuerte, pero puede olvidar la necesidad complementaria de las dimensiones colegial y comunitaria, y por ello mismo pervertirse. Un peligro análogo acecha a las Iglesias surgidas de la Reforma que privilegian unas el aspecto colegial (sistema presbiteriano-sinodal), las otras el aspecto comunitario (sistema congregacionalista).

198. En cuanto a la obra del Espíritu, es concebida por los católicos como un don irrevocable, con el riesgo de pensar que excluye todo error, mientras que para las Iglesias surgidas de la reforma protestante es comprendida como una promesa, con el riesgo de considerar que separa toda coacción y toda seguridad.

⁸⁶ Cf. Comité mixto católico-protestante en Francia, *Consensus oecuménique et différence fondamentale*, n. 17 (París) 25.

199. De manera general el catolicismo tiene tal preocupación por la plenitud que tiene tendencia a añadir y a incluir hasta la impureza y al sincretismo, mientras que los protestantes tienen tal preocupación por la sumisión a la Escritura que tienen tendencia a recortar y a suprimir, con el riesgo de caer en el purismo y la abstracción.

200. Finalmente, y el problema es actual, el desarrollo de las ciencias y de las técnicas plantea al cristianismo nuevas cuestiones éticas.

La Iglesia Católica responde a ellas en referencia a una doctrina de la creación y mediante la voz del magisterio, con el riesgo de sacralizar una concepción de la ley natural y no respetar la elección última de las conciencias.

Los protestantes apelan esencialmente a la diversidad del testimonio de la Escritura y a la responsabilidad personal con el riesgo de quitar a los textos todo valor normativo y dejar las conciencias a su soledad⁸⁷.

201. Estas son algunas de las cuestiones en las que aparece que nuestros puntos de vista se revelan igualmente portadores de perversión. Es, entonces, necesario interrogarnos mutuamente sobre lo que acabamos de llamar «la parte de verdad imprescriptible»⁸⁸ de cada una de nuestras Iglesias. No podríamos ignorarnos ni excluirnos. Al contrario, estamos llamados a encontrarnos y corregirnos fraternalmente con el fin de que el Evangelio no sea anunciado por voces discordantes.

III. POR UNA EMULACIÓN EN LA CONVERSIÓN

202. Por sus documentos precedentes el Grupo de Les Dombes ha hecho oír, en el campo de la eclesiología y de los sacramentos, numerosas llamadas a la conversión que iban dirigidas a cada Iglesia por sus propios miembros.

Hoy no queremos repetir su contenido; pero queremos decir juntos a nuestras Iglesias la urgencia de su puesta en práctica.

⁸⁷ Cf. Comité mixto católico-protestante en Francia, «Católicos y protestantes frente a la moral en una sociedad laica», *Doc. Cath.* 1995 (1989) 1072-1073.

⁸⁸ Cf. n. 195.

Osamos igualmente expresar juntos, católicos y protestantes, algunos puntos de paso obligados para cada una de ellas en el recorrido de conversión que debe conducirnos a la comunión plena. Expresaremos finalmente una llamada a una nueva etapa de conversión que concierne a todas por igual.

a) *Una llamada dirigida a las Iglesias de la Reforma protestante*

203. ¿Sacan las Iglesias surgidas de la reforma protestante todas las consecuencias de su convicción de pertenecer a la única Iglesia, instituida por Cristo? Expresiones clave: la Escritura sola, la fe sola, la gracia sola no pueden abrir otra puerta que la de la Iglesia sola que sigue permanece única en sus diversas tradiciones.

204. Esta Iglesia única es incontestablemente una Iglesia eucarística, es decir, una Iglesia de alabanza y de acción de gracias. La Eucaristía no es por sí misma un artículo de fe, pero, para hablar como san Ireneo, la fe misma «está abreviada en ella»⁸⁹. En consecuencia, la celebración conjunta de la Palabra y la Santa Cena, acto esencial del culto cristiano, debe ser regular y frecuente.

205. Para subrayar este carácter de unidad y de universalidad, ¿no se impone en las Iglesias surgidas de la reforma protestante un tratamiento nuevo del término católico? Cada confesión ha confiscado desgraciadamente como etiqueta particular títulos tradicionales que pertenecen a toda la Iglesia: es toda la Iglesia la que es católica, de la misma manera que es completamente evangélica, ortodoxa y está llamada a reformarse. Este título original, que dice la plenitud del cristianismo⁹⁰ al mismo tiempo que su universalidad debe ser reconocido en cada iglesia particular⁹¹ y

⁸⁹ Adelin Rousseau traduce así el *in compendio* del texto latino de Ireneo (*Adv. Haer.* III, 16, 7; Cerf 1984).

⁹⁰ «Es necesario buscar la religión sólo en aquellos que se llaman cristianos católicos, es decir ortodoxos. Ellos conservan la integridad que siguen en rectitud» (S. Agustín, *De vera religione* 5, 9).

⁹¹ Se sabe que la carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio narrando el martirio de Policarpo es decisiva a este respecto. Policarpo es calificado en ella como obispo de la Iglesia católica de Esmirna.

no puede ser vaciada de nuestra historia común. Estas Iglesias divididas de hoy son todas juntas herederas de la Iglesia de los Padres y de la Iglesia medieval con sus riquezas y sus miserias.

206. Las Iglesias surgidas de la reforma protestante afirman con razón que la sucesión apostólica es la fidelidad a la fe de los apóstoles. ¿No deben oír la llamada que les dirigen las Iglesias católica y ortodoxa a propósito de la continuidad visible que inscribe los ministerios en la continuación del de los apóstoles?

207. Las Iglesias surgidas de la reforma protestante subrayan con razón la realidad del sacerdocio universal de los bautizados. ¿No deben reconocer al mismo tiempo el don específico que Dios hace a su Iglesia en la persona de los ministros de la Palabra y de los sacramentos, de la *episcopó* y de la diaconía, según la estructura de la Iglesia instituida por Cristo?⁹².

208. Las Iglesias de la Reforma no pueden olvidar que la Iglesia debe reformarse permanentemente. Honrarán, pues, el nombre que les califica sólo si buscan, aún hoy, vivir una conversión confesional que les arranque del peligro de repliegue identitario.

b) *Una llamada dirigida a la Iglesia católica romana*

209. ¿Aceptaré la Iglesia católica romana dejarse interrogar por la convicción fundamental de los reformadores protestantes de que la salvación es ante todo un don gratuito de Dios ofrecido a todo hombre? ¿Que esta gracia, recibida de la misericordia del Padre, operada por el único sacrificio del Hijo en la cruz y vivida en la fe bajo el efecto del Espíritu Santo, no está en poder de ningún hombre ni de ninguna instancia humana?

210. La Iglesia, a la vez misterio del cuerpo de Cristo e institución visible, marcada por el pecado, sólo es fiel a su misión en el reconocimiento de este orden de prioridad, que la somete a la libre soberanía de su Señor por la acción del Espíritu Santo.

⁹² Entendemos estas palabras según las exposiciones de nuestros documentos precedentes, *Para una reconciliación de los ministerios y El ministerio episcopal*.

211. Si la Iglesia Católica se comprende como el sacramento de la mediación de Cristo, invocando el misterio de su origen, ¿acepta al menos, en cuanto realidad humana e histórica, reconocerse como un sacramento imperfecto, pecador y factor de separación? En esta situación histórica de pecado que la pone en comunión de arrepentimiento con las otras iglesias, ¿no debe avanzar la Iglesia católica romana en su reconocimiento de otros lugares eclesiales en los que se ejerce la única mediación de Cristo, en la innegable pero inasible encuentro de la Iglesia misterio del cuerpo de Cristo y la Iglesia comunidad humana? Este progreso la llevaría a comprender y a afirmar con más humildad lo que confiesa de sí misma cuando dice que la verdadera Iglesia de Cristo «subsiste» en la Iglesia católica romana.

212. Si cada iglesia confesional y, por tanto, también la Iglesia Católica surgida de la reforma católica del siglo XVI, tiene su parte de responsabilidad pecadora en las divisiones que sufre el cuerpo eclesial de Cristo, ¿no ha perdido la Iglesia romana, también ella en su historicidad, la plenitud eclesial por el hecho de las rupturas de los siglos XI y XVI?

213. La Iglesia Católica tiene el deber fraterno de interrogar a las otras iglesias sobre su autenticidad eclesial; y su interrogación debe versar sobre la fidelidad de estas iglesias al Evangelio de Cristo, a las Confesiones de fe de la Iglesia antigua y a la apostolicidad de su ministerio. ¿Pero no debe reconocer que la apostolicidad, antes de ser la expresión de una continuidad histórica, consiste en primer lugar en la fidelidad a Cristo, fundamento de todo ministerio, vivida en la diversidad de formas y de comunidades de los tiempos apostólicos según la Escritura?

214. Respetando semejante prioridad y apelando a las Iglesias surgidas de la reforma protestante a reexaminar su eclesialidad, la Iglesia católica romana podría interrogarlas sin ambigüedad sobre la fidelidad de su ministerio a la tradición apostólica. Aun señalando la ruptura operada en el siglo XVI en la continuidad histórica ¿no podría, sin embargo, reconocer lo bien fundado de la apostolicidad del ministerio en las Iglesias surgidas de la reforma protestante? Entonces se abriría quizá el camino de una conversión compartida hacia la plena comunión eclesial, en el recono-

cimiento mutuo del fundamento apostólico de los ministerios por una parte, en la diversidad no separadora de las expresiones de la fe y de las prácticas eclesiales, por otra.

c) Una llamada dirigida a todas nuestras Iglesias

215. El progreso de la conversión confesional de las iglesias aún divididas exige hoy pasar por decisiones que tengan a la vez un valor real y simbólico. Tomamos sólo algunos ejemplos particularmente significativos.

216. ¿No ha llegado el momento de proponer a todos los cristianos una versión común de los Símbolos de fe tradicionales en las lenguas que todavía no disponen de ella? Esta realización supone la voluntad eficaz de resolver algunos problemas con los que esta versión común ha chocado hasta ahora.

217. Las excomuniones mutuas entre Roma y Constantinopla han sido suprimidas. ¿Ha llegado el momento de actuar igual con respecto a un gran número de anatemas mutuamente pronunciados entre las Iglesias en el siglo XVI? Su supresión, litúrgicamente celebrada por las autoridades de las iglesias, mostraría que estos anatemas del pasado no atañen ya a los interlocutores de hoy. Permitiría manifestar que numerosos puntos no constituyen ya un problema. Siguiendo los ejemplos recogidos en la Iglesia antigua, mostraría que la diferencia de lenguajes doctrinales es compatible con la unanimidad en la fe.

218. La búsqueda ecuménica reciente ha permitido discernir mejor las diferencias que permanecen en el seno del consenso ecuménico en nuestras ecclesiologías. ¿No ha llegado el momento de ejercer juntos el discernimiento de lo que es diferencia legítima compatible con la unidad y divergencia separadora que debe ser superada? Cada Iglesia tomaría entonces las decisiones que se imponen para superar esas divergencias.

219. En el terreno de la doctrina de la fe, se han emprendido numerosos diálogos, multilaterales y bilaterales desde hace veinticinco años. Aunque necesiten aún prolongación, ¿no ha llegado el momento, no sólo de hacer balance, sino de conducirlos a su término, es decir, de hacerlos pasar siempre que sea posible del estatuto de

documentos de comisiones interconfesionales al de nuevas expresiones de la fe, que constituyan autoridad, aunque sean limitadas e incompletas y extraer todas las consecuencias para la vida de las Iglesias?

220. Los progresos que se han realizado en la dirección de la unidad invitan a nuestras Iglesias no sólo a proseguir con resolución el diálogo doctrinal en el que ya están comprometidas, sino más aún a interrogarse sobre el comportamiento efectivo de las comunidades cristianas. Es obligado reconocer que ciertos gestos de reconciliación cuyo principio está teóricamente adquirido, no han encontrado su puesta en práctica concreta. Allí donde se han logrado elementos de acuerdo, no dan siempre lugar a los comportamientos eclesiales y confesionales que estarían conformes con ellos.

221. Se han dicho numerosas palabras, se han escrito numerosos textos; pero los hechos demasiado a menudo se hacen esperar y esta situación se agrava a medida que pasan los años. Puedan nuestras comunidades tener el valor de confrontar su práctica con las convicciones que el movimiento ecuménico ha acreditado ya. Puedan progresar en la medida de sus conversiones y celebrar en los momentos oportunos los actos de reconciliación que simbolizarán los umbrales franqueados. La conversión confesional estará así al servicio de la conversión eclesial y permitirá a la Iglesia dar un testimonio creíble de su conversión a Cristo.

APÉNDICE

SIMPLES SUGERENCIAS PARA UNA CATEQUESIS CONVERTIDA

¿No ha llegado el día en que en los libros de la catequesis protestante, una mano papista podría volver la página siguiente para que sea recibida por un corazón católico?

1. Un fiel de la Iglesia romana, es decir un cristiano que procede de esta Iglesia fundada por el jefe de los apóstoles y el apóstol de las naciones, se signa con el signo de la cruz de Cristo.

Al hacer esto, no se señala y no pide a nadie que haga lo que él hace. Confiesa simplemente que la salvación por la cruz nos ha sido dada en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

2. Un fiel de la Iglesia romana aplica a María la palabra del apóstol: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido?» Es cierto que dice esto según las palabras del ángel y las de Isabel, la pariente de María: «Dios te salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo; bendita tú entre todas las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (Lc 1, 28.42). Estima que el resto no viene del Maligno, sino de la tradición de la Iglesia, esta especie de lectura de las Escrituras que comienza cuando uno cierra los ojos sobre el libro: «Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros...» El que ora así olvida a veces hacerlo en secreto, pero la oración del Señor es su pan cotidiano que comparte con todos sus hermanos.

3. Un fiel de la Iglesia romana celebra la Santa Cena como nosotros. No la celebra aún con nosotros, pero nosotros podemos celebrarla con él. Al verlo hacerlo, debe crecer en nosotros el deseo de ese día bienaventurado en que habrá un solo Pan para los muchos que somos y una sola copa de bendición que todos bendeciremos. Podemos entonces considerar el respeto del que él rodea el Pan y el Vino consagrados como un signo de la fe amante de la Iglesia de Dios para con su Señor ofrecido en comunión.

4. Un fiel de la Iglesia romana no está nunca sin una escolta de hombres que él considera como sus jefes espirituales, dando a uno de ellos el nombre de papa. Debemos saber y quizá recordarlo a nuestros hermanos que esos

hombres son todos obispos, el primero de entre ellos el Obispo de Roma. Al decir esto un fiel de la Iglesia romana afirma de esos hombres que tienen la misión de mantener a las Iglesias en la continuidad apostólica y la fidelidad a las Escrituras. Debemos considerarlos como nuestros hermanos lo que son para nosotros nuestros pastores: enviados de Dios a su Iglesia y no creaciones de la Iglesia.

5. Un fiel de la Iglesia romana debe como nosotros sin cesar convertirse y tiene por otra parte gran veneración por aquellos y aquellas que han recibido la gracia de responder «hasta el final» al «convertíos y creed en el Evangelio». Los considera como santos y santas y, en el culto, da gracias a Dios por haber hecho de estos pecadores, salvados de Cristo, intercesores y ejemplos. Podemos no compartir este punto de vista e incluso pedir a nuestros hermanos que sean siempre fieles al *Tu solus sanctus* de su propia liturgia. Pero no debemos olvidar nunca que un fiel de la Iglesia de Roma invoca para nosotros el santo cuyo nombre llevamos.

6. En razón de todo esto, debemos considerar a los fieles de la Iglesia romana como a nuestros hermanos en Cristo. Es necesario también que nosotros reconozcamos que esta fraternidad es para ellos una voluntad de hacer todo para que su propia Iglesia no sea un obstáculo a la práctica de esta fraternidad. Al contrario, un fiel de la Iglesia romana espera de ésta que su referencia a Pedro y Pablo sea la decadencia de su romanidad por la vitalidad apostólica de la santa Iglesia de Dios con sede en Roma.

* * *

¿No ha llegado el día en que los libros de la catequesis católica romana, una mano huguenote podría pasar la página para que sea recibida por un corazón evangélico?

1. Un cristiano protestante, miembro de una Iglesia surgida de la Reforma del siglo XVI, no piensa que la Iglesia comenzó en ese momento; sino que, solidario y beneficiario de la Iglesia antigua, recibe la fe de los Padres y de los concilios con gratitud.

2. Un cristiano protestante, con la seguridad de que la Palabra de Dios guarda a la Iglesia que la guarda, piensa, no obstante, que la tradición viva y verdadera de esta Iglesia debe estar sometida a la norma única de la Escritura.

3. Un cristiano protestante cuando confiesa su fe, no sólo con los Símbolos tradicionales, sino también con los textos simbólicos del siglo XVI, tales como la Confesión de Augsburgo, de La Rochelle u otras, piensa que es la confesión de fe la que estructura la Iglesia.

4. Un cristiano protestante, finalmente, cuando confiesa a la única Iglesia universal, más allá de las formas visibles e institucionales adoptadas por las Iglesias históricas, no toma partido por estas divisiones. En su búsqueda de la unidad eclesial en Jesucristo, reconoce que esta diversidad no es sin embargo un obstáculo irreversible para la realización de la unidad, y que en una pluralidad no separadora, a ejemplo de la de las primeras comunidades eclesiales del Nuevo Testamento, puedan manifestarse la búsqueda y la esperanza del Reino de Dios y su justicia.

PADRE JEAN-NOËL ALETTI
PASTOR FRANÇOIS ALTERMATH
PADRE JOSEPH DE BACIOCCHI
PADRE RENÉ BEAUPÈRE
PASTOR ANDRÉ BENOIT
PASTOR ALAIN BLANCY
PASTOR MARCH CHAMBRON
PADRE BRUNO CHENU
PADRE MARC CLÉMENT
PADRE ROBERT CLÉMENT
PADRE IRENÉE-HENRI DALMAIS
PADRE HEBRI DENIS
PADRE MICHEL FÉDOU
PASTOR FLEMMING FLEINERT-JENSEN
PASTOR MICHEL FREYCHET
PASTOR DANIEL FRICKER
PADRE PAUL GAY
PADRE CLAUDE GEREST
PADRE RENÉ GIRAULT

PADRE ÉTIENNE GOUTAGNY
PADRE PIERRE GRESSOT
PASTOR GODFRIED HAMANN
PADRE JOSEPH HOFFMANN
PADRE MAURICE JOURJON
PASTOR GUY LASSERRE
PASTOR MICHEL LEPLAY
PASTOR LOUIS LÉVRIER
PADRE ROBERT LIOTARD
PASTOR ALAIN MARTIN
PASTOR ALAIN MASSINI
PASTOR WILLY-RENÉ NUSSBAUM
PASTOR JACQUES-NOËL PÉRÈS
PADRE BERNARD SESBOÛÉ
PADRE DAMIEN SICARD
PASTOR JEAN-MARC VIOLLET
PADRE PIERRE VUICHARD
PASTOR GASTON WESTPHAL

