

MODELOS DE UNIDAD: DEBATE DE LOS AÑOS 70 Y CONSECUENCIAS PARA HOY *

INTRODUCCION

La búsqueda común de la unidad de la Iglesia ha sido y sigue siendo la *razón de ser* del Movimiento ecuménico. No obstante, la comprensión de este fin ha sufrido cambios significativos en el curso de los últimos 75 años desde los comienzos de la discusión Fe y Constitución. El obispo Oliver Tomkins, el primer secretario de Fe y Constitución tras la formación del Consejo Ecuménico de las Iglesias y más tarde durante 15 años presidente de su comité de trabajo, ha recordado recientemente la historia de esta búsqueda común, empezando a partir del compromiso primero de «unidad orgánica» profundamente arraigado en la tradición anglicana, a través de la declaración de Toronto de 1950, los importantes cambios de dirección que surgieron de la Conferencia de Lund en 1952, las tentativas sucesivas de las Asambleas de Nueva Delhi, Upsala y Nairobi de describir el fin de la «unidad que buscamos», hasta la más reciente discusión sobre la íntima relación entre la unidad de la Iglesia y la renovación del género humano. Dado que gran parte de esta historia ha sido ya revisada por los anteriores conferenciantes, no es necesario que yo la examine detalladamente.

El interés de este documento se centra más sobre una característica particular de este desarrollo que ha sido ca-

* Traducción del original inglés por Rosa Herrera.

racterístico de los años 70, es decir, el debate sobre «Conceptos de Unidad y modelos de Unión» (éste ha sido el título de un estudio de Fe y Constitución comenzado en 1971). A primera vista puede parecer sorprendente que haya surgido este debate después de la importante y cuidadosamente formulada declaración de la Asamblea de Nueva Delhi sobre «La Unidad de la Iglesia». ¿No consiguió esta declaración proporcionar una sólida base teológica trinitaria, una clara gama de criterios para la unidad visible y, sobre todo, una fuerte inspiración para que las iglesias trabajen hacia esta unidad? Sin duda, muy pocas otras declaraciones de asambleas han tenido una recepción tan amplia y positiva entre las iglesias como ésta. Por lo tanto, ¿por qué esta nueva discusión sobre conceptos de unidad y modelos de unión tan sólo una década más tarde?

Quizá, la respuesta esté relacionada con el tema de nuestra consulta: ¿Neutralidad eclesiológica en el Movimiento ecuménico? El comentario oficial sobre la Declaración de Nueva Delhi añadido por la asamblea alude explícitamente a la «Declaración de Toronto» sobre el Consejo Ecuménico y su relación con el trabajo ecuménico por la unidad. La Asamblea interpreta su descripción de la unidad visible como un esfuerzo «de llevar este pensamiento un poco más lejos, no imponiendo a las iglesias su concepción de la unidad sino sugiriendo para un estudio más amplio un intento de expresar más claramente la naturaleza de nuestra meta común» (cf. *A Documentary History of Faith and Order Movement*, ed. por Lukas Vischer [1983] 145). Al parecer, no se les ocurrió a los delegados que esta declaración pudiera de hecho ser comprendida yendo más allá de la posición de una «neutralidad eclesiológica». Reflejando y construyéndose sobre la experiencia de las iglesias que han entrado a formar parte de una unión orgánica en un lugar particular, ¿no ha adoptado implícitamente la asamblea la postura del sectarismo protestante, con su énfasis en la asociación de la comunidad local, y con una sensibilidad sólo semanal a la dimensión universal de la Iglesia y de su continuidad a través de los tiempos?

Esta cuestión fue formulada en aquella época en una declaración separada por los representantes de la Iglesia ortodoxa en lo que se refiere a la sección sobre «Unidad». Esta fue la última declaración de este tipo. Consideran la decla-

ración de la Asamblea sobre la unidad de la Iglesia como una expresión de la aproximación protestante al problema ecuménico. «La cuestión principal, en este terreno, es la del 'sectarismo'. Por consiguiente el problema de la unidad cristiana (...), es visto normalmente en términos de un acuerdo interdenominacional o reconciliación. Para los ortodoxos el problema ecuménico básico es el del cisma... La unidad fue rota y debe ser recuperada. La Iglesia ortodoxa no es una confesión, una de muchas, una entre muchas. Para el ortodoxo la Iglesia ortodoxa es la Iglesia» (véase *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, ed. por C. Patelos [Ginebra 1978] 97). C la declaración continúa con una importante observación que ha aparecido de nuevo de vez en cuando: «Desde el punto de vista ortodoxo, la corriente ecuménica emprendida puede ser caracterizada como 'ecumenismo en el espacio', dirigida al acuerdo entre diferentes confesiones, tal como existen actualmente. Esta pretensión es, desde el punto de vista ortodoxo, bastante inadecuada e incompleta. El fundamento común... puede ser encontrado y debe ser buscado... en esa antigua y común tradición apostólica de la que todos ellos hacen derivar su existencia. Este tipo de intento ecuménico puede ser anotado propiamente como 'ecumenismo en el tiempo'» (véase, loc. cit., 98).

Esta observación ortodoxa anticipa algunos de los problemas eclesiológicos en la discusión posterior. Además hasta ahora no parece haber causado una profunda impresión. Y con vistas a esta observación, el debate en los años 70 sobre conceptos sobre unidad y modelos de unión debe aparecer como una clara expresión de la «tendencia protestante» sobre el Movimiento ecuménico organizado. Para una valoración adecuada de este debate, será necesario clarificar más sus orígenes.

I

ORIGENES Y CONTEXTO DEL DEBATE SOBRE MODELOS DE UNIDAD

La declaración de Nueva Delhi sigue siendo un hito y un punto de referencia central en el trabajo ecuménico por la unidad de la Iglesia. No obstante, los parámetros básicos

de la discusión cambiaron poco después de la Asamblea. Sin entrar en detalles, algunos factores deberían ser mencionados brevemente:

— Los años 60 son recordados como un período durante el cual surgió una perspectiva auténticamente global en política, cultura y economía. La experiencia y la visión de la unidad de la humanidad se convirtió en un motivo dominante, apareciendo por vez primera en la discusión ecuménica en la Conferencia Mundial de Fe y Constitución en 1963 en Montreal y más tarde en la Conferencia de Ginebra sobre Iglesia y Sociedad en 1966;

— Siguiendo la Asamblea de Nueva Delhi algunas iglesias ortodoxas se unieron al Consejo Ecuménico de las Iglesias. Su presencia común fue sentida especialmente en la discusión de Fe y Constitución sobre eclesiología, por ejemplo, en un énfasis nuevo sobre la pneumatología y en el estudio sobre el proceso conciliar en la Iglesia antigua;

— El II Concilio Vaticano en la Iglesia católica en retrospectiva es quizá el acontecimiento más importante de este período. El Concilio con su constitución dogmática *Lumen Gentium* y con su Decreto sobre Ecumenismo no sólo proporciona la base para la entrada activa de la Iglesia católica en el Movimiento ecuménico; plantea además un reto a todas las demás iglesias cristianas en términos de reflexión eclesiológica básica;

— Una de las consecuencias inmediatas del Concilio fue el comienzo del proceso de conversaciones bilaterales, especialmente entre la Iglesia católica y las principales comuniones cristianas, es decir, los luteranos, los anglicanos, los reformados, etc. Este desarrollo debe ser considerado como un factor decisivo que contribuye a la reapertura del debate sobre modelos de unidad.

Los efectos de este cambio de perspectiva se han hecho visibles en el informe de la Asamblea de Upsala en 1968 sobre «El Espíritu Santo y la catolicidad de la Iglesia». El énfasis de Nueva Delhi sobre la unidad de «todos los cristianos en cada lugar» añadió una comprensión nueva de la unidad de todos los cristianos en todos los lugares. «Alguna experiencia real de universalidad es proporcionada por el establecimiento de comunidades confesionales regionales e internacionales. Pero estas experiencias de universalidad

son inevitablemente parciales. El Movimiento ecuménico contribuye a ampliar esta experiencia de universalidad y sus consejos regionales y su consejo mundial deben ser vistos como una oportunidad para actualizar finalmente una forma verdaderamente universal, ecuménica, conciliar de vida y testimonio común. Los miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias se comprometieron unos con otros a trabajar para el momento en que un concilio verdaderamente universal pueda hablar por fin para todos los cristianos y mostrar el camino hacia el futuro (véase la Relación de Upsala 68, 17). Y a continuación la sentencia que ha sido citada y discutida muchas veces desde entonces: «La Iglesia es valiente al hablar de sí misma como el signo de la futura unidad del género humano» (véase loc. cit.). Con estos avances hacia la unidad de toda la Iglesia y hacia la unidad del género humano la discusión se ha reanudado y situado en un nivel nuevo.

Tres años después de la Asamblea de Upsala, Fe y Constitución se reunió en Lovaina. En uno de sus comités, la Comisión revisó la relación entre las negociaciones de unión eclesial y las conversaciones bilaterales. El comité recomendó, y la Comisión estuvo de acuerdo, «idear los medios adecuados para la continuación del estudio del propósito y la naturaleza de la unidad que buscamos y los medios para manifestarla». Este estudio debería incluir:

— Una clarificación y una evaluación teológica de los actuales conceptos de unidad y los modelos de unión, y una delimitación de los nuevos conceptos que surgen y de los nuevos modelos a la luz de la declaración de Nueva Delhi y con vistas a una nueva evaluación crítica de esta declaración... (véase Fe y Constitución, *Louvain 1971* [Ginebra 1971] 236). En ella la comisión cita un número de ejemplos de modelos para la unidad de la Iglesia que deberían ser estudiados; por ejemplo, la unidad orgánica, el reconocimiento mutuo de las afirmaciones de fe, sacramentos y ministerios, la relación púlpito y altar, así como las nuevas formas de unidad cristiana, oficiales y no oficiales que están apareciendo en situaciones generalmente distintas.

El estudio se puso en marcha con vistas a la preparación de la Asamblea del Consejo Ecuménico de las iglesias en 1975 en Nairobi. Tras algunas preparaciones internas se organizó en Salamanca en 1973 una consulta mayor con la

participación de representantes de las iglesias comprometidas en las negociaciones de unión y desde conversaciones bilaterales. Esta consulta que propuso la visión de una Iglesia unida como una «asociación conciliar de iglesias locales que están ellas mismas verdaderamente unidas» se convirtió en el acontecimiento catalizador para el debate siguiente. Los materiales editados de la consulta de Salamanca, publicados bajo el título *What Kind of Unity* (Ginebra 1974) * revelan más plenamente la comprensión que guiaba esta nueva aproximación al problema de la unidad. De este modo, Lukas Vischer sugiere que aparecerá un concepto de unidad de la iglesia cuando se plantee la pregunta: ¿qué signos visibles de acuerdo son necesarios antes de que podamos hablar de unidad? (op. cit., 13). Identifica varias respuestas; por ejemplo, las que insisten en la unidad espiritual principalmente, aquellas para las que la unidad está garantizada por la tradición viva, las que consideran que la estructura episcopal es de capital importancia, las que sitúan el énfasis en las fuentes de unidad en el Evangelio y los sacramentos y finalmente aquellas para las que el punto decisivo de referencia es la meta común y la voluntad de actuar juntos.

Si las iglesias llevan estos conceptos diferentes e históricamente condicionados de unidad al Movimiento ecuménico, ¿cómo pueden esperar realizar la unidad? Dado que los conceptos de unidad son por sí mismos una expresión de convicciones eclesiológicas profundas, se puede mantener la actitud de neutralidad eclesiológica en la búsqueda de la unidad visible; ¿cuáles son los modelos de unión avanzados en la discusión ecuménica? El proceso preparatorio de la consulta de Salamanca identificó algunos de estos modelos: por ejemplo, el tipo de movimientos interconfesionales o el ejemplo de federaciones o consejos de iglesias; una unidad más estrecha se está produciendo cuando iglesias hasta ahora separadas se conceden unas a otras el reconocimiento mutuo; más exigente es el modelo de unión orgánica allí donde las iglesias divididas se reúnen para formar una comunidad nueva (cf. op. cit., 17 ss.).

* Tanto el documento resultante de la consulta como las ponencias pueden verse en *Diálogo ecuménico* 9 (1974) 179-346 [Nota de la edición].

Es evidente que desde la perspectiva de Fe y Constitución «la unión orgánica sigue siendo la primera opción». «La 'comunidad plenamente comprometida' por la que abogaba Nueva Delhi sólo podrá ser plenamente realizada por la unión orgánica de los cristianos en cada lugar». La catolicidad que rompa efectivamente las barreras que separan unas gentes de otras presupone esta «comunidad plenamente comprometida» (véase p. 18 ss.). Mientras las formas y requerimientos de la unión orgánica tengan que ser revisados una y otra vez y mientras los diferentes modelos puedan ser considerados al conceptualizar la unidad más allá de los niveles local y nacional, la posición básica está clara y se convierte en el punto focal del debate subsiguiente.

II

PERFIL DE LOS PRINCIPALES MODELOS DE UNIDAD DISCUTIDOS EN LOS AÑOS 70

Habiendo seguido hasta aquí el desarrollo de la discusión ecuménica en la consulta de Salamanca en 1973, ahora me propongo dejar la relación histórica y volverme a una presentación más sistemática de los cuatro modelos principales de unión que han sido adelantados: es decir, unidad orgánica, comunidad conciliar, unidad en la diversidad reconciliada y comunión eclesial. Los dos primeros están estrechamente relacionados y representan la aproximación «multilateral» característica del Consejo Ecuménico de las Iglesias; los dos últimos reflejan la experiencia de diálogos bilaterales entre las principales comuniones cristianas a nivel mundial.

Unidad orgánica

Nos hemos referido ya a este modelo en varias ocasiones. Ha formado parte de la discusión ecuménica desde los primeros días. La unidad orgánica expresa la convicción de que la única Iglesia debería ser vista viviendo como el único Cuerpo de Cristo, unida por relaciones orgánicas entre sus diferentes miembros. Es el compromiso apasionado de manifestar la unidad concedida en Cristo en formas visi-

bles y tangibles que inspira este modelo, más que la preocupación de la creación de organizaciones e instituciones eclesiales nuevas. En los primeros tiempos, la unidad orgánica debía ser considerada también como «unidad corporativa» con la estructura episcopal como el punto de referencia central como ha sido ejemplificado por la tradición anglicana. Desde la feliz conclusión de las negociaciones de la unión eclesial de la India del Sur en 1947 este modelo ha llegado a estar íntimamente vinculado con los esfuerzos para llevar a comunidades de diferentes trayectorias denominacionales y confesionales en un lugar (región o nación) juntas a un nuevo cuerpo eclesiológico. Muchas uniones eclesiales han seguido el ejemplo de la Iglesia de la India del Sur desde 1947. El CEI mediante la Comisión sobre Fe y Constitución ha seguido muy de cerca y ha apoyado este proceso. Desde 1967 han tenido lugar algunas consultas de los representantes de iglesias unidas y en unión, así como negociaciones de unión eclesial para una reflexión común más profunda sobre esta experiencia de hacer visible la unidad esencial de la Iglesia. No existe una simple «definición de unidad orgánica o corporativa» que podamos anotar aquí. No obstante, la segunda Conferencia de Unión Eclesial en Limuri en 1970 enumeró las condiciones necesarias de la unión orgánica o corporativa de la siguiente manera: «Una base común de fe; un nombre común; compromiso pleno de unos con otros, incluyendo la disponibilidad para abandonar la identidad separada; la posibilidad de tomar decisiones juntos y de llevar a cabo la tarea misionera según lo requieran las circunstancias» (véase *Mid-Stream* [abril 1970] 22. La declaración de Nueva Delhi puede ser leída como una descripción más plena, más teológicamente desarrollada de este modelo. Esto es cierto especialmente para la frase clave que habla de una Iglesia como «una comunidad plenamente comprometida» de «todos en cada lugar». Esta comprensión de la Iglesia como una «comunidad» en el sentido pleno de la noción neotestamentaria de *koinonia* es el foco central de la unidad orgánica.

Las experiencias de las Iglesias unidas y en unión y la reflexión común en las diferentes consultas de Unión Eclesial promovidas por Fe y Constitución han puesto de manifiesto que la unidad orgánica no es un modelo estático y no pretende una simple uniformidad en la estructura y la

vida eclesial. Según las circunstancias particulares, se han desarrollado diferentes formas de unidad y en muchos casos la unidad conseguida está siendo considerada como un proceso continuo, abierto llamado a ser cada vez más inclusivo. En muchas instancias la primera idea de una unidad eclesial que tenga que ser consumada en un acto decisivo, ha sido abandonada en favor de un proceso de «unidad en estadios». La experiencia ha enseñado también a muchas iglesias implicadas que la confianza y el compromiso sostenidos de unos con otros puede ser más importante en la búsqueda de la unidad que la formulación de consensos y acuerdos teológicos. Esto no quiere decir que el consenso teológico esté siendo descuidado, sino que éste no garantiza el movimiento hacia la plena unidad visible.

El perfil específico del modelo de unidad orgánica como ha sido expresado en la experiencia de las Iglesias unidas y en unión está muy bien formulada en un párrafo de la última consulta de Unión Eclesial en Colombo en 1981: «Aunque las Iglesias unidas comparten una visión básica de la Iglesia y de la unidad que buscamos con otros cristianos, también nosotros aportamos un género especial de experiencia a estas discusiones, y una experiencia surgida de la lucha por la unión. Por ejemplo, las iglesias que entran en la unión son generalmente requeridas para que se desplendan de su identidad confesional en interés de una mayor catolicidad. Nuestra experiencia es que esto lleva al enriquecimiento y la conexión mutuos; ha obligado a nuestras iglesias a abrirse al cambio y la renovación. Nuestra experiencia, en suma, confirma la declaración de Nairobi de que «la unión orgánica de confesiones separadas para formar un cuerpo no significa una especie de muerte que amenaza la identidad confesional de sus miembros, sino que es morir para recibir una vida más plena. Este es literalmente 'el punto capital'» (véase *Growing Towards Consensus and Compritment* [Ginebra 1981] 6).

Comunidad conciliar

Este modelo que fue planteado inicialmente por la consulta de Salamanca en 1973 surgió de un doble reconocimiento: *primero*, el reconocimiento de que la declaración de Nueva Delhi no había prestado suficiente atención a los

requerimientos específicos de unidad que van más allá de los niveles locales y nacionales. La frase: «...y que al mismo tiempo están unidos con toda la comunidad cristiana en todos los lugares y en todos los tiempos de tal modo que ministerio y miembros son aceptados por todos, y que todos pueden actuar y hablar juntos como lo requiere la ocasión para las tareas a las que Dios llama a su pueblo» con la que concluye la declaración de Nueva Delhi, necesitaba ser más desarrollada y que se le diera mayor sustancia. *Segundo*, un proceso de estudio comenzado tras la Asamblea de Nueva Delhi sobre el proceso conciliar de la Iglesia antigua y su significación para el Movimiento ecuménico ha llevado al redescubrimiento de la conciliaridad, es decir, «la llegada conjunta de los cristianos —local, regional o globalmente— a la plegaria común, al consejo y la decisión, en la creencia de que el Espíritu Santo puede servirse de tales reuniones para su propio plan de reconciliación, renovación y reforma de la Iglesia guiándola hacia la plenitud de la verdad y del amor» (véase Fe y Constitución, *Louvain 1971*, 226) como un elemento característico y constitutivo en la vida de la Iglesia cristiana en todas las épocas.

Una reflexión más profunda, siguiendo las dos líneas indicadas, conduce a la visión de una Iglesia unida como una comunidad conciliar que fue la principal propuesta que procede de la reunión de Salamanca. El respectivo párrafo es probablemente muy conocido por muchos, no obstante quiero anotar aquí en su totalidad. «Jesucristo fundó una Iglesia. Hoy vivimos en diferentes iglesias separadas unas de otras. A pesar de todo nuestra visión del futuro es que viviremos de nuevo como hermanos y hermanas en una sola Iglesia indivisa. ¿Cómo se puede definir esta meta? Ofrecemos la siguiente descripción a las iglesias para su consideración. La única Iglesia debe ser vista como una comunidad de iglesias locales que están ellas mismas verdaderamente unidas. En esta comunidad conciliar cada iglesia local posee, en comunión con las otras, la plenitud de la catolicidad, da testimonio de la misma fe apostólica y por lo tanto reconoce que las otras pertenecen a la misma Iglesia de Cristo y son guiadas por el mismo Espíritu. Como puntó la Asamblea de Nueva Delhi, están unidas porque han recibido el mismo bautismo y participan en la misma Eucaristía; cada una de ellas reconoce los miembros y mi-

nisterios de la otra. Son una en su compromiso común de confesar el Evangelio de Cristo por la proclamación y el servicio la mundo. Con este fin cada iglesia aspira a mantener relaciones continuas y de apoyo con iglesias hermanas, expresadas en reuniones conciliares siempre que sean necesarias para el cumplimiento de su vocación común» (véase *What Kind of Unty* [Ginebra 1974] 121).

La frase clave «comunidad conciliar de iglesias locales que están ellas mismas verdaderamente unidas» pide una mayor elaboración. La relación dice: «La palabra *conciliar* se refiere aquí a las relaciones mutuas de las iglesias locales dentro de la única Iglesia... Reunirse en concilio es una disciplina requerida por la comunión en Cristo; esto se verifica en la historia de la Iglesia. Es una expresión de la *relación* entre todos aquellos que son llamados en el nombre de Cristo y un medio de corrección y edificación mutuas» (véase *ibid.*). El informe continúa, pues, identificando las condiciones que es necesario que se cumplan para que esta visión se realice, y sugiere algunos pasos específicos para las iglesias.

El otro término, es decir, «iglesias locales» es más problemático de lo que a primera vista parece. La relación reconoce que han sido dados significados diferentes a «Iglesia local» en las distintas tradiciones. Algunas hacen referencia a las congregaciones de culto individuales, otras a una diócesis o distrito eclesial, además otros usan el término para referirse a iglesias nacionales. El criterio esencial ofrecido por la relación de Salamanca es la referencia a la comunidad eucarística en un lugar o contexto dados. «La Comunidad conciliar debe realizarse en primer lugar entre las comunidades eucarísticas locales de una área dada» (véase *loc. cit.*, 123). La nueva discusión que sigue a la consulta de Salamanca ha dejado claro que la relación entre la Iglesia y un lugar dado sigue siendo provisional y necesita ser constantemente revisada. Una manifestación no histórica o confesional de la «Iglesia local» puede, por consiguiente, ser vista como definitiva y normativa (véase *In Each Place. Towards a Fellowship of local Churches truly united* [Ginebra 1977]).

La Asamblea de Nairobi del Consejo Ecuménico de las Iglesias en 1975 incluyó la proposición de Salamanca en su intento de reafirmar la meta comúnmente aceptada de uni-

dad. Añadió el siguiente párrafo explicatorio: «El término 'comunidad conciliar' ha sido frecuentemente mal comprendido. No pretende una concepción de unidad diferente de la plena unidad orgánica esbozada en la declaración de Nueva Delhi, sino que es más bien una elaboración más completa de ésta. El término pretende describir un aspecto de la vida de la única Iglesia indivisa *a todos los niveles*. En primer lugar, expresa la unidad de iglesias separadas por la distancia, la cultura y el tiempo, una unidad que se manifiesta públicamente cuando los representantes de estas iglesias locales se reúnen para un encuentro común. Se refiere también a una cualidad de vida en cada iglesia local; subraya el hecho de que la verdadera unidad no es monolítica, no ignora los dones especiales concedidos a cada miembro y a cada iglesia local, sino que los aprecia y los protege» (*Breaking Barriers* [Nairobi 1975] 60).

Unidad en la diversidad reconciliada

La consulta de Salamanca, en el párrafo que concluye la relación, ha retado a las familias confesionales cristianas (ahora: Comuniones cristianas mundiales) a «clarificar su comprensión de la búsqueda de la unidad». Este reto fue formulado con vistas al nuevo papel ecuménico de estos cuerpos como una consecuencia de su responsabilidad en el proceso de las conversaciones bilaterales. La conferencia anual de Secretarios Generales de estas familias mundiales ha aceptado el reto y en su reunión de 1974 recibió un documento de discusión sobre «El papel ecuménico de las Familias confesionales mundiales en el único Movimiento ecuménico» (véase *CEI Exchange* 3 [2 de julio de 1977] 4 ss.). En este documento el concepto de «diversidad reconciliada» aparece por primera vez, presentado por una comunicación hecha en la reunión por Harding Meyer que desde entonces se ha convertido en el principal abogado de este modelo. El interés principal al plantear el modelo de diversidad reconciliada era subrayar la identidad confesional como una forma legítima de diversidad dentro de la única Iglesia de Cristo. Las diversidades de identidades confesionales son comparadas aquí a la diversidad de los dones espirituales y las diferencias que han tenido lugar en la historia y la creación. «Consideramos la variedad de herencias confesio-

nales legítima por cuanto la verdad de una fe se explica a sí misma en la historia en una variedad de expresiones» (véase loc. cit., parág. 30).

No debe ser una mera coincidencia que este modelo fuera planteado en un momento en el que las largas negociaciones permanentes entre Luteranos Reformados e Iglesias unidas en Europa, bajo los auspicios de Fe y Constitución, llegaron a la solemne declaración de una comunidad eclesial entre las iglesias que firmaron la Concordia de Leuenberg de 1973.

De hecho, la comunidad eclesial sobre la base del acuerdo de Leuenberg debe ser ahora el más claro ejemplo de la forma que la «unidad en la diversidad reconciliada» debe tomar. En su declaración de comunidad eclesial las iglesias implicadas declaran su comprensión común del Evangelio, expresan su convicción de que las condenas doctrinales históricas no deben afectar a la enseñanza actual de las respectivas iglesias y entrar en la relación púlpito-altar, incluyendo el reconocimiento mutuo de la ordenación y la aceptación de la posibilidad de la intercelebración. Se ha reconocido que se debe llevar a cabo y profundizar esta comunidad en el testimonio y el servicio comunes. El carácter vinculante de las confesiones heredadas en las iglesias participantes permanece intacto, pero las iglesias se comprometen a tomar parte en conversaciones doctrinales permanentes. Las eventuales consecuencias organizativas, es decir, la posible fusión de iglesias particulares sólo podrá ser decidida a la luz de determinadas circunstancias dadas. Toda prisa por la uniformidad en la vía de la proclamación, de la vida litúrgica, del orden eclesial, así como la actividad diaconal y social de las iglesias respectivas estaría en contradicción con la naturaleza de la comunidad eclesial tal como ha sido declarada en la Concordia (véase n. 30 y siguientes del texto de la Concordia de Leuenberg).

El modelo de «unidad en la diversidad reconciliada» adquirió mayor importancia mediante una declaración sobre modelos de unidad adoptada por la Asamblea de Dar-es-Salaam, en 1977, como guías para los futuros esfuerzos ecuménicos de la FLM *. De nuevo se subrayó que este modelo

* Federación Luterana Mundial [Nota de la edición].

permite reconocer el valor permanente de las formas confesionales de la fe cristiana en toda su variedad, pero además, el hecho de que esta diversidad, cuando se refiere al mensaje central de la salvación y la fe cristianas, lejos de poner en peligro este centro, realmente pierde su carácter decisivo y puede reconciliarse en una comunidad ecuménica perdurable en la que además los elementos confesionales tienen que representar un papel esencial». El modelo es considerado útil, «dado que describe un modo de unidad que no supone el abandono automático de las tradiciones confesionales y de las identidades confesionales... En todos nuestros intentos de unidad, este elemento de reconciliación necesita ser firmemente subrayado. Puesto que unidad y reconciliación no significan mera coexistencia. Significan auténtica comunidad eclesial, incluyendo como elementos esenciales el reconocimiento del bautismo, el reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiales, y un propósito permanente común de testimonio y servicio» (véase *In Christ a new Community* [Ginebra 1977] 173 ss.).

Es obvio que este modelo se dirige a la experiencia de las comuniones cristianas mundiales que están comprometidas en diálogos doctrinales bilaterales como un camino hacia el establecimiento de comunidad y unidad entre ellas. Esta es una perspectiva muy diferente de la preocupación por la unidad de «todos en cada lugar». Ambas se refieren a características reales del «problema ecuménico» y deberían, por consiguiente, ser tomadas muy en serio. Con relación al modelo de «unidad en la diversidad reconciliada» el punto decisivo es la experiencia de muchos, si no de la mayor parte, de los diálogos bilaterales de que el acuerdo completo y comprehensivo y el consenso no es sólo imposible sino además indeseable. Existe una peculiaridad en la enseñanza y en la tradición espiritual de las comuniones mayores que pertenece a la riqueza de la vida del cuerpo de Cristo. Así, pues, la reconciliación se refiere a la tarea de superar el carácter polémico y mutuamente exclusivo de las declaraciones confesionales de fe del Evangelio. Si pueden ser comprendidas como expresiones diferentes de la única verdad, entonces cambian su cualidad: no exigen ya un carácter duradero y constitutivo sino que se abren a una futura transformación.

Comunión eclesial

El último modelo que va a ser presentado aquí ha adquirido mayor importancia —relevancia— en el diálogo bilateral anglicano-católico. ARCIC I, que presentó su relación en 1981, tomó la idea básica para su trabajo de la afirmación de la naturaleza de la Iglesia como *communio*, que ha sido central en el pensamiento del Vaticano II. La Relación final dice en su introducción: «Fundamental para todas las declaraciones es el concepto de *koinonía* (comunión). En la primitiva tradición cristiana, la reflexión sobre la experiencia de *koinonía* abrió la vía para la comprensión del misterio de la Iglesia. Aunque en el Nuevo Testamento *koinonía* no es nunca el equivalente de «Iglesia», éste es el término que mejor expresa el misterio subyacente a las diferentes imágenes neotestamentarias de la Iglesia». Sin duda, el tema de *koinonía* ha adquirido mayor significación en las sucesivas declaraciones de la comisión relativas a la Eucaristía, el ministerio y la ordenación, y al tema de la autoridad y primacía. Al final de la introducción común a todas las declaraciones la comisión afirma que «la plena comunión visible entre nuestras dos iglesias no puede ser realizada sin el reconocimiento mutuo de sacramentos y ministerio, junto con la aceptación común de una primacía universal, con el colegio episcopal al servicio de la *koinonía*» (véase *Growth in Agreement*, ed. por H. Meyer y L. Vischer [1984] 64 ss.) *.

La misma orientación básica ha sido adoptada por la Comisión Luterano-católica en su relación final sobre *Facing Unity* [Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica, Federación Luterana Mundial] (Ginebra 1985) **. La relación empieza con una consideración de la naturaleza de la unidad como comunión «que se apoya en una red de iglesias locales» (n. 5). Es una unidad en la diversidad como ya se había subrayado en la relación anglicano-católica. El informe presenta los diferentes modelos de unidad que han sido planteados en la última discusión

* Cf. el texto español de ARCIC I aquí citado en A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) nn. 25 y 30 [Nota de la edición].

** Cf. el texto español 'Ante la unidad', en *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 247-310 [Nota de la edición].

y considera sus méritos y sus limitaciones. En nuestro contexto, es interesante el hecho de que la relación parece sugerir el término «iglesias hermanas» como una elaboración concreta del modelo básico de comunión eclesial. Ya en 1977 la Federación Luterana Mundial en la Asamblea de Dar-es-Salaam en una declaración sobre el «Reconocimiento de la Confessio Augustana por la Iglesia católica» hizo referencia a la esperanza expresada por eminentes teólogos católicos de que este reconocimiento abrirá el camino hacia una forma de comunidad entre las Iglesias Católica y Luterana en la que ambas iglesias sin abandonar sus particularidades e identidades promoverían el desarrollo hacia la comunión eclesial plena como iglesias hermanas (véase loc. cit., 175). La misma esperanza fue expresada más tarde en la declaración común de la comisión luterano-católica sobre la confesión de Augsburgo «Todos bajo el mismo Cristo» (1980): «Nuestro acuerdo recientemente descubierto en las verdades cristianas centrales nos da una buena base para la esperanza de que a la luz de este consenso básico habrá también respuestas para los problemas y cuestiones que aún no han sido planteados, respuestas que alcanzarán el grado de unanimidad requerido si nuestras iglesias están dispuestas a realizar el decisivo avance desde su presente estado de división al de iglesias hermanas» (véase *Growth in Agreement*, op. cit., 245) *. Esta formulación aparece de nuevo en el prólogo a la última relación de la comisión, que más adelante especifica el significado del término «iglesias hermanas» al referirse a la relación entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa.

La comunión eclesial, comprendida como una relación de iglesias hermanas que son en sí mismas una red de iglesias locales —este modelo es evidentemente más exigente que el anterior, aun cuando participa del énfasis en «la unidad en la diversidad» y el interés por mantener las diferencias legítimas en liturgia, espiritualidad, orden eclesial y enseñanza teológica.

* Cf. el texto español en *Enchiridion oecumenicum*, nn. 821-840 (=L-IC/4) [Nota de la edición].

III

VALORACION CRITICA Y CAMINOS POR RECORRER

He intentado presentar los diferentes modelos lo más objetivamente posible, dejando de lado hasta aquí los a veces muy apasionados debates que se desarrollaron entre sus protagonistas centrados especialmente en los modelos de «comunidad conciliar» y «unidad en la diversidad reconciliada». Desde la primera reunión del Foro sobre conversaciones bilaterales en 1978 este debate ha perdido intensidad. El Foro en su relación consiguió clarificar más el significado de «comunidad conciliar» como una expresión de la «comunidad (*koinonía*) libre, plena, múltiple», acentuando de manera especial el hecho de que esta comunión es una unidad en la diversidad. Especificó cuatro exigencias básicas para la unidad en una comunidad conciliar, éstas son:

- «fin de los prejuicios y hostilidades y eliminación de condenas;
- participación en una sola fe;
- poder reconocer mutuamente bautismo, Eucaristía y ministerio.
- acuerdo sobre los modos de decisión y actuación conjuntos».

Finalmente iba dirigido a la tensión que había surgido entre los dos modelos: «No ha quedado muy claro que esta unidad en la diversidad reconciliada tenga que ser una expresión de la unidad orgánica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, que la reconciliación de las diversidades y la superación de su separación es el objetivo básico. Las tradiciones eclesiales no seguirán como hasta ahora; será necesario que se transformen en el proceso de reconciliación. Pero no está claro cómo podrán mantener su papel propio y su lugar dentro de la unidad o cómo se relaciona su diversidad con otras diversidades tales como las de cultura, lenguaje y nacionalidad» (cf. *The three reports of the Forum on Bilateral Conversations* [Ginebra 1981] 8 ss.). Estas clarificaciones son recogidas más tarde por Fe y Constitución en su reunión en Bangalore en 1978 cuando afirma en su «Reflexiones sobre la meta común»: «Los dos conceptos no deben ser con-

siderados como alternativas. Pueden ser dos modos diferentes de reacción ante las necesidades ecuménicas y posibilidades de situaciones diferentes y de tradiciones eclesiales diferentes» (véase Fe y Constitución, *Sharing in one Hope* [Bangalore 1978] 240). No obstante, la Comisión reconoció también que estos esfuerzos para describir la unidad que buscamos no resuelven aún las diferencias en la comprensión de la naturaleza de la Iglesia y reclama un estudio más amplio de los problemas eclesiológicos que separan a las iglesias, incluyendo una valoración de las implicaciones eclesiológicas de los diferentes modelos de unidad actualmente en discusión.

La tensión entre los dos grupos de modelos presentados antes debería haber disminuido tras estos intentos de clarificación. Sin embargo, puede permanecer la duda de si ha sido ya identificado el problema básico que existe tras este debate. Me parece que el problema no es tanto la cuestión de la diversidad, ni el problema de si las diferencias confesionales tienen un carácter legítimo y permanente como las diversidades de los condicionamientos naturales e históricos o de los dones del Espíritu. Más bien, debería interpretar el conflicto como una expresión de la tensión aún no resuelta en todas nuestras eclesiologías tradicionales entre la Iglesia como comunidad reunida y la universalidad del Cuerpo de Cristo.

Lo que está claro es que los dos grupos de conceptos o modelos tienen diferentes puntos de arranque y responden a experiencias y prioridades diferentes. Esquemáticamente se puede decir que en el caso de unidad orgánica/comunidad conciliar el acento se pone en una perspectiva «desde abajo», a partir de la vida de la comunidad eucarística local, mientras que en el caso de diversidad reconciliada/comunión eclesial, se pone en una perspectiva «desde arriba», a partir de la vida del cuerpo ordenado y estructurado más allá de los niveles locales e incluso nacionales. En el primer caso, el compromiso de un testimonio común y servicio en un contexto compartido recibe atención prioritaria; por lo tanto, el acento en los modos y formas de acción y decisión conjuntas. En el segundo caso el compromiso de mantener la continuidad y de permanecer fieles a la tradición de la iglesia respectiva es prioritario; por lo tanto, el acento se pone en el reconocimiento de las diversidades legítimas y en

la preservación de la integridad de las formas de vida heredadas. La distinción entre «ecumenismo en el espacio» y «ecumenismo en el tiempo» en el comentario ortodoxo a la declaración de Nueva Delhi que fue citada al principio puede ser aplicada ahora aquí de modo nuevo.

La comparación podría continuarse pero subrayaría sólo el hecho de que los puntos de partida de ambas y las perspectivas son legítimas y, de hecho, ambas son necesarias para un avance ecuménico. Debería reconocerse también que los diálogos bilaterales han impulsado a las iglesias hacia un nuevo punto de partida, como lo hacen, a partir de las identidades existentes. Han introducido una nueva dimensión en el Movimiento ecuménico que ha rescatado los términos básicos del debate sobre la unidad de la iglesia.

No obstante, el verdadero «realismo» de las dos aproximaciones es también su limitación decisiva. Ambas parten del *status quo* institucional, esto es, de la autocomprensión local, particular o global y la legitimación eclesiológica de las iglesias. En ambos casos una eclesiología positivista constituye la barrera crucial. Ambas pueden apuntar ejemplos que sugieren que la visión de unidad puede ser realizada; pero ambas tienen que aceptar que el proceso de unión eclesial así como el proceso de los diálogos bilaterales ha empezado a encontrar dificultades y resistencia. En ambos casos la raíz del problema es la preservación de la integridad denominacional o confesional. Las imágenes de morir con el fin de recibir una vida nueva o de reconciliación apuntan al problema que, no obstante, ellas no pueden resolver.

Lo que se necesita es la «revolución copernicana» de la que E. Schlink ha hablado, el cambio desde la orientación hacia la unidad como un «fin» con la consecuencia de «estrategizar» o «moralizar» los problemas ecuménicos, y el reconocimiento de la unidad como don de comunión de Dios a la que la comunidad de la Iglesia es llamada e invitada a entrar. Efectivamente, este cambio de orientación ha sido reclamado una y otra vez, desde la conferencia mundial de Lund sobre Fe y Constitución. La aproximación de los textos convergentes de Lima no deben ser comprendidos fuera de esta orientación cambiada. El signo más prometedor es la aparición creciente de una eclesiología de comunión en el armazón de todos los modelos presentados aquí. Encontró

su primera expresión en la declaración de Nueva Delhi que puede servir por lo tanto como el punto básico de referencia.

La neutralidad eclesiológica puede haber sido una postura prudente al comienzo de este proceso. No obstante, tiende a solidificar la actitud de positivismo eclesiológico por parte de las iglesias. La verdadera búsqueda de la unidad de la Iglesia ha sido llevada ya más allá de esta neutralidad pragmática. Esto ha conducido al redescubrimiento de la Iglesia como comunión con Dios por medio de Cristo en el Espíritu Santo y con el otro. Esta comunión debe ser recibida como don de Dios que nos está destinada a medida que crecemos en esta comunión. La unidad no es un estado sino un proceso que permanece abierto hasta que Dios una todas las cosas en él. Adaptando una expresión bien conocida se podría decir: No existe un camino para la unidad; la unidad es el camino.

La invitación a nuestra consulta incluye la sugerencia de explicar esta aproximación básica con referencia a las consecuencias ecuménicas de un solo bautismo. Sin duda, se puede considerar un milagro que casi todas las iglesias a pesar de sus amargas luchas y separaciones, hayan mantenido el vínculo del bautismo. Es el bautismo el acto de incorporación al Cuerpo de Cristo que establece un vínculo invisible de comunión entre todos los que confiesan a Jesucristo. Esta comunión no ha sido creada por nuestra confesión o por el acto sacramental de la Iglesia; sino por el Espíritu que crea un Cuerpo de muchos. No es casual que el tercer artículo de los antiguos credos no haga referencia a la Eucaristía o al ministerio sino sólo al bautismo. Y recordamos el reconocimiento que se ha dado al vínculo sacramental básico del bautismo en el Decreto sobre ecumenismo (n. 3, 22) así como en la declaración de Nueva Delhi. La confesión de Jesucristo y el bautismo son las señales visibles de este vínculo de comunión que está delante de todos nuestros esfuerzos ecuménicos para hacer visible la unidad de la Iglesia.

Voy a intentar explicar las consecuencias de esta afirmación en tres direcciones:

1. El Decreto sobre Ecumenismo nos ha recordado que a través del bautismo recibimos el derecho y el privilegio de

dirigirnos a los otros como hermanos y hermanas en la casa de Dios, el Padre de Jesucristo. Esto significa que las iglesias separadas y sus miembros no deben encontrarse con los otros como extraños o como estados autónomos que no entran en contacto o tratos si no es en su mutuo interés, y por lo demás abstenerse de interferir en los asuntos internos del otro. Las iglesias están vinculadas unas a otras por medio del vínculo del bautismo lo quieran o no, como los miembros de la misma familia o del mismo pueblo. Cualquier separación o perturbación en este único Cuerpo de Cristo afecta a todos los miembros incluso a aquellos que manifiestan y proclaman su propia unicidad. Ninguna iglesia puede vivir fuera de la plenitud de comunión en aislamiento de las otras iglesias. El estado de separación afecta a todas las iglesias. No queda ningún espacio para la neutralidad eclesiológica.

2. El don de comunión recibido en el bautismo reclama la manifestación visible en las relaciones entre los miembros bautizados del Cuerpo de Cristo. Los textos de Lima nos han recordado el vínculo inseparable entre el bautismo y la afirmación regular y la celebración de la comunión en la Eucaristía. Han subrayado también que el bautismo abre un camino, un proceso de crecimiento continuo en esta comunión. Me parece que es de una importancia crucial que este proceso de crecimiento se encarne en una comunidad que tiene un lugar en el que los miembros comparten las mismas condiciones básicas de vida. Permanece la importancia continua del énfasis de Nueva Delhi en la unidad de «todos en cada lugar». El ecumenismo local es una expresión *sui generis* del esfuerzo ecuménico y no sólo el contexto en el que los acuerdos de niveles más elevados sean recibidos y asumidos. La Iglesia local es y sigue siendo la célula primaria de este proceso de crecimiento. Es en ella donde la comunidad cristiana en su relación con la comunidad más amplia puede y debe hacerse visible como «un signo de la nueva humanidad en Cristo».

3. La unicidad del bautismo confiere el mismo *status* ante Dios a todos los miembros del Pueblo de Dios. Es significativo que la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* del Vaticano II haya situado el capítulo sobre el Pueblo de Dios antes de la exposición de la estruc-

tura jerárquica de la Iglesia. El texto de Lima sobre el ministerio sigue la misma secuencia. La constitución del Pueblo de Dios por medio del bautismo, es la condición para la comprensión de la naturaleza del ministerio. Esto es de crucial importancia con vistas al hecho de que el problema del ministerio se convierte cada vez más en elobstáculo en el camino hacia una manifestación plena de la unidad de la Iglesia. Las estructuras del ministerio son las expresiones visibles de la autocomprensión institucional de las iglesias. Sin un nuevo reconocimiento de la dignidad del laicado como miembros del pueblo de Dios, una dignidad que está arraigada en el bautismo común, no existirá un camino hacia el reconocimiento ecuménico de los ministerios.

KONRAD RAISER (Luterano)
Universidad de Bochum (RFA)