

## **IVª CONSULTA DE LA SOCIETAS OECUMENICA EUROPEA**

### **«¿NEUTRALIDAD ECLESIOLOGICA EN EL MOVIMIENTO ECUMENICO?»**

**(Erfurt, 1-6 Septiembre 1986)**

#### **PONENCIAS (II)**

#### **LA DECLARACION DE TORONTO 36 AÑOS DESPUES \***

A) Hay suficientes razones para afirmar que el «Movimiento ecuménico» surgió en los primeros decenios del siglo xx. Si toda historia va precedida de una prehistoria, tiene sentido fijar para el Movimiento ecuménico, así como lo conocemos, el comienzo o en 1907, en la segunda conferencia de paz de La Haya, cuando el quáquero inglés J. Allen Backer, en un memorial dirigido a los miembros de esta asamblea, defendió la tesis de que los conflictos entre los pueblos no deberían ser regulados mediante la guerra, sino mediante el arbitraje. Fue esta una iniciativa que algunos años después llevó a la Conferencia Mundial por la Paz, de Constanza (1914), y a la fundación de la «Federación Mundial para el Trabajo (internacional) amistoso de las Iglesias» (2-8-1910); o en 1910 en la Primera Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, que dio lugar tanto al Consejo Misionero Internacional (1921-1961), como

\* Traducción del original alemán del Dr. Isidro García Tato. Sofemasa (Madrid).

al Movimiento de Fe y Constitución de la Iglesia (a partir de 1910).

Como en el Paraíso, esta corriente del Movimiento Ecu-ménico se dividió en cuatro corrientes principales: el Movimiento por la Paz, el Movimiento del Cristianismo Práctico, el Movimiento Misional y el Movimiento de Fe y Constitución de la Iglesia. Con connotaciones geográficas: los movimientos de Constanza, Estocolmo, Edimburgo y Lausana. «Constanza» tenía principalmente carácter unio-nista (posiblemente con el apoyo económico «Church Peace Union» de Carnegie), «Edimburgo» tenía su apoyo en las comunidades misioneras, «Estocolmo» y «Lausana» eran sostenidos por las iglesias participantes. Sin embargo, como pregunta Visser't Hooft en 1947<sup>1</sup>, «¿qué significan estos encuentros (es decir, Estocolmo y Lausana)? ¿Es su meta presentar la unidad de la Iglesia de Cristo y proclamar la fe común? Al intentar dar una respuesta a estas preguntas, se encuentra uno ante una dualidad fundamental... Por un lado ambas conferencias —cada una a su modo— niegan su intención de hablar en nombre de las iglesias y de re-presentar a la Iglesia universal. Pero ambas hablan a las iglesias y al mundo de un modo que inevitablemente son consideradas como gremios, que tienen la pretensión de representar de una forma muy accidental e incompleta aquella unidad que en el lenguaje del Nuevo Testamento es la unidad del cuerpo uno, la Iglesia una de Cristo».

En este sentido, la Conferencia de Estocolmo dice muy claramente que sus conclusiones no pretenden unir a las comunidades cristianas representadas en la Conferencia, es decir, hasta que las decisiones no hayan sido presentadas a los responsables de cada comunidad y no hayan sido aceptadas por ellos.

Afirma, además, ser su deseo «que todos los cristianos comiencen a actuar conjuntamente en el campo de las cuestiones morales y sociales, como si fuesen un cuerpo en una comunidad visible...». Pero en su «mensaje» dice: «De nuevo nos hemos hecho conscientes de nuestra fe común y hemos experimentado, como no había sucedido nunca, la unidad de la Iglesia de Cristo». Al acentuar

1 W. A. Visser 't Hooft, 'Die Bedeutung des ökumenischen Rates der Kirchen', en *Die Kirchen im Gottes Heilsplan* (Studienabteilung des ökumenischen Rates der Kirchen, Ginebra 1948) 197.

esta unidad de la fe e interpelar al mundo desde el fundamento de esta unidad, la Conferencia se convierte de hecho en una «Voz de la Iglesia» y su mensaje únicamente puede ser entendido como un primer intento de expresar la actitud común de la *Una Sancta*... La Conferencia de Lausana estaba determinada por una doble característica similar... Su intención no es conseguir o proclamar la unidad cristiana, sino estudiar las perspectivas de una unión. Sin embargo, en este punto se interrumpe la dinámica interior, al aceptar la Conferencia unánimemente un «mensaje de la Iglesia al mundo», el cual constituye una afirmación de los principales contenidos del Evangelio y al cual se le da una intensa publicidad. Por ello, es también inevitable que Lausana no sólo sea considerada como una conferencia que debate la unidad eclesial en la fe y en la constitución, sino, en cierta medida, como un intento para confesar la fe de las iglesias en la medida de la unidad ya conseguida...

Tal ambivalencia ha quedado como algo característico del Movimiento ecuménico. Algunas veces ha hablado de sí mismo como de un instrumento de las iglesias para la preparación del camino hacia la unidad. Otras veces se ha presentado como un órgano que proclama y crea esa unidad... Pues la Conferencia de Oxford habló en su mensaje, en sus sustanciosos informes y en sus palabras a la Iglesia alemana de una forma más concreta que una voz de «la Iglesia» como la Conferencia de Estocolmo. En su mensaje proclama claramente que «Dios ha hecho cosas grandes a través de su Iglesia», y «una de las más grandes» es «el que haya una unidad real y universal», de tal forma que «nuestra unidad en Cristo no es sólo el tema de una evolución que emprender. Es una experiencia de hecho, de la cual la Conferencia misma constituye una prueba manifiesta...

De una forma similar se manifestó la Conferencia de Edimburgo. En la celebración litúrgica de la inauguración, el presidente, arzobispo Temple, dijo: «La celebración de ambas conferencias mundiales en un mismo verano constituye por sí misma una clara manifestación de la *Una Sancta*, de la santa comunión de aquellos que invocan a Dios en Jesucristo». Sin embargo, ambas Conferencias se

aferran al principio de que no hablan para las iglesias de forma autoritaria, ni como la Iglesia universal...

Es necesario tener todo esto presente para comprender cómo se llegó al nacimiento del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Aceptó la herencia de los movimientos de Estocolmo y Lausana... El Consejo Ecuménico se distingue de todos los otros que hasta ahora han existido y de las corporaciones actuales en que *de jure* y *de facto* es un consejo de iglesias. Las iglesias-miembros determinarán totalmente su política. No posee ninguna existencia que se pueda separar de la de las iglesias.

Por otra parte, de la constitución propuesta se deduce con diáfana claridad que el Consejo no representa en modo alguno una superiglesia. La constitución dice: «El Consejo Ecuménico no elaborará ninguna ley para las iglesias» y el *Memorandum* oficial añade que la asamblea plenaria y el comité central «no ejercerán ninguna autoridad constitucional sobre las iglesias que lo forman» y que el Consejo es «para servir a las iglesias, no para regirlas...»<sup>2</sup>.

El breve resumen de la prehistoria del Consejo Ecuménico ha puesto de manifiesto que al Consejo se le puede considerar desde dos puntos de vista distintos. En su título el tono puede recaer sobre «iglesias» o sobre «consejo»... En el primer caso, el Consejo es iglesia, aunque su sentido necesita de una concreción más precisa. En el segundo caso, se trata de una unión que sirve a las iglesias, sin representar «la Iglesia»... Si se compara la situación dentro del Movimiento ecuménico con las distintas definiciones de la Iglesia en las confesiones importantes de la Iglesia, se observa que el Consejo Ecuménico no corresponde a ninguna de estas definiciones...

Es verdad que las conferencias ecuménicas han sido capaces de expresar un sentimiento común. Sin embargo, la dimensión de su testimonio ha sido demasiado reducida. Y queda todavía el hecho de que la doctrina de las iglesias en el Consejo no es un *kerygma* con distintas facetas o distinto acento, sino que en muchos aspectos es una confusión de lenguas... Al reunirse con iglesias de otras confesiones en la comunidad del Consejo reconocen que Cristo

2 Ibid., 199 ss.

está presente en las demás iglesias. Por lo que se sienten obligados a la discusión y a la cooperación con estas iglesias, pero considerándolas ahora como antes iglesias cuya doctrina es imperfecta, errónea o incluso herética. No se puede afirmar que una relación entre las iglesias y en su fase experimental sea la *Una Sancta*.

Además, la imposibilidad de celebraciones eucarísticas conjuntas muestra claramente que las iglesias en el Consejo Ecuménico no se atreven a afirmar que son una *koinonía* en el sentido bíblico de la palabra... El Movimiento ecuménico actual contiene todavía considerables elementos relativos, así como una perceptible carencia de preocupación seria por la cuestión de la verdad. De esta forma, nuestra unión no sería la unión bíblica en la verdad... ¿Es, pues, el Consejo Ecuménico una simple organización?... El Consejo Ecuménico no puede ser una simple organización, porque es un Consejo de las iglesias. Y mientras en las iglesias haya una «Iglesia», esa Iglesia insistirá en su autoafirmación. Donde hay dos o tres iglesias reunidas, allí está en medio de ellas la *Una Sancta* exigiendo manifestarse públicamente...<sup>3</sup>.

¿Cómo salimos de este dilema? Sólo mediante la fe. Únicamente por un camino que parte no de síntesis humanas o de esquemas teóricos, sino de la simple verdad de que la unidad de la Iglesia es la obra del Señor... En el discurso inaugural de la Conferencia de Edimburgo, el arzobispo Temple manifestó: «No somos nosotros los que podemos curar las heridas de su cuerpo. Nosotros aconsejamos y reflexionamos. Pero no podemos unir la Iglesia de Dios mediante trucos y acomodaciones. Únicamente mediante el hecho de que estamos unidos más íntimamente con El, nos acercamos más entre nosotros... Únicamente si Dios nos ha acercado más a sí, nos unimos más de verdad entre nosotros. Nuestra tarea será pues, no coronar nuestro esfuerzo, sino reconocer su ejecución...».

«La solución de nuestro dilema consiste en considerar al Consejo Ecuménico como un medio de la presentación de la unidad de la Iglesia, siempre, cuando y donde el Señor conceda esa unidad a la Iglesia...»<sup>4</sup>, como afirma Visser't Hooft en 1947.

3 Ibid., 202 ss.

4 Ibid., 206 ss.

B) La relación de la Sección I<sup>a</sup> en Amsterdam («La Iglesia en el plan salvífico de Dios») preparada bajo la dirección del obispo territorial Dr. Hans Lilje, intenta describir la distinción fundamental del modo siguiente: «La parte, que comúnmente se denomina 'católica', está caracterizada por una fuerte acentuación de la continuidad visible de la Iglesia en la sucesión apostólica del ministerio episcopal. La otra parte, denominada generalmente 'evangélica', resalta en su doctrina de la justificación por la 'sola fides' ante todo la iniciativa de la palabra de Dios y la respuesta de la fe. Sin embargo, también el primer grupo pone de relieve la importancia de la fe, al igual que el segundo acentúa conscientemente una determinada continuidad de la Iglesia visible. Por lo demás, encontramos dentro de las múltiples confesiones representantes tanto de una como de la otra postura... Nosotros hemos hecho tan poco como nuestros antecesores por presentar conjuntamente la totalidad de nuestra fe, de forma que fuese recíprocamente aceptable...»<sup>5</sup>.

Las cuestiones relativas al carácter del Movimiento ecuménico, que se hicieron oír ya tanto en Estocolmo y Lausana como en Oxford y Edimburgo, recibieron por la fundación del Consejo Ecuménico en Amsterdam (1948) un significado todavía más preciso. Lo que hasta ahora era un movimiento con juntas sucesivas, se convirtió en una institución con una dirección mucho más sólida, con una sede central y con toda una serie de tareas permanentes. ¿No iría esto en la dirección de la organización de las Naciones Unidas o de la Curia Vaticana? Y la incorporación al Consejo Ecuménico —lo que para muchas iglesias sería un serio impedimento para convertirse en miembros— ¿no implicaría una fuerte relativización de la propia identidad confesional? Especialmente respecto a esta última cuestión la declaración de la primera asamblea de Amsterdam no fue para todos lo suficientemente clara y satisfactoria. «El Consejo Ecuménico —dice— se compone de iglesias que invocan a Cristo como Dios y Salvador. En El encuentran su unidad. Ellas mismas no tienen que conseguir la unidad, la cual es un don de Dios... El Con-

5 W. A. Visser't Hooft, *Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (Ginebra 1948) 63 s.

sejo quiere servir a las iglesias que lo forman y son sus miembros como un instrumento, con cuya ayuda testimonian su obediencia conjunta respecto a Jesucristo y en ocasiones que exigen una acción conjunta pueden trabajar unidas. Queda, sin embargo, fuera de la competencia del Consejo querer atribuirse aquellas funciones, que competen a las iglesias-miembros, querer controlarlas y darles leyes, ya que su constitución no se lo permite...»<sup>6</sup>.

Se puede afirmar que la cuestión de la autoridad tiene una respuesta satisfactoria. ¿Pero la cuestión de la verdad? ¿No hay que decir que las iglesias se encuentran aquí en una noche donde todos los gatos son pardos? ¿Fue el fundamento del Consejo Ecuménico (una comunidad de iglesias, que invocan a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador) una garantía suficiente para que las iglesias-miembros no buscasen la unidad fuera de la verdad? O con el reproche muy claro, pero cortés, de la Conferencia de Moscú de julio de 1948 para justificar su ausencia en Amsterdam: «El Consejo Ecuménico con su fundamento origina una reducción de la fe cristiana hasta un mínimo, que incluso los demonios podrían subscribir»<sup>7</sup>. ¿La pertenencia al Consejo Mundial no implicaría, además, la posibilidad de encontrar en él toda clase de sectas y agrupaciones heréticas, que habría que aceptar como iglesias hermanas? Podría ser comprensible que la primera asamblea no hubiese tratado inmediatamente de forma exhaustiva tales cuestiones, pero en los años siguientes se convirtió en una necesidad abordarlas con toda seriedad.

Ello ocurrió en la asamblea del Comité central en Toronto en 1950. Tras una cuidada preparación y profunda discusión, el Comité central autorizó la declaración sobre la esencia y tarea del Consejo Ecuménico «La Iglesia, las iglesias y el Consejo Ecuménico de las Iglesias». La cuestión primordial fue: ¿Cómo se puede determinar el significado eclesiológico de una corporación, en la que están representadas distintas concepciones del ser de la Iglesia, sin utilizar las categorías y expresiones de una sola de

<sup>6</sup> Ibid., 168.

<sup>7</sup> Bruno Chenu, *La signification ecclésiologique du Conseil Oecuménique des Eglises* (Paris 1972) 62.

estas concepciones de la Iglesia?»<sup>8</sup>. Para eliminar algunos malentendidos —que pueden o pudieran surgir, porque la concepción que sirve de fundamento a la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias es nueva y sin precedentes—, esta Declaración de Toronto comienza con una serie de cinco negaciones, a las que se siguen a continuación ocho proposiciones positivas. Ofrecemos un breve resumen:

### *Lo que no es el Consejo de las Iglesias*

1. El Consejo Ecuménico no es ninguna «super-iglesia» y no debe serlo jamás. (No es ni la «Iglesia universal», ni la *Una sancta* de las confesiones de fe... Pertenencia al Consejo significa... que las iglesias pertenecen a una corporación, que puede tomar decisiones por ellas... Su «autoridad» se basa únicamente «en el peso que recibe por su sabiduría en las iglesias», como afirma William Temple en su invitación de 1938, a que las iglesias se hiciesen miembros).

2. El Consejo Ecuménico de las Iglesias no fue creado para dirigir las negociaciones de unión entre las iglesias —lo cual es algo propio de las iglesias y que sólo puede suceder según su propia iniciativa—, sino para establecer un vivo contacto entre las iglesias y para iniciar investigaciones y cambios de opinión sobre cuestiones de la unión eclesial. (Ninguna iglesia tiene que temer que el Consejo la obligue a decisiones sobre uniones con otras iglesias).

3. El Consejo Ecuménico no puede ni debe asentarse en una concepción concreta de la Iglesia. El problema eclesiológico no es prejuzgado por su existencia (...por esto, ninguna iglesia está obligada a cambiar su eclesiología por su pertenencia al Consejo Ecuménico).

4. El que una iglesia sea miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias no significa relativizar su propia concepción de la Iglesia. (En opinión de algunos críticos y a veces incluso amigos del Movimiento ecuménico..., éste aboga por la igualdad fundamental de todas las doc-

<sup>8</sup> Lukas Vischer, *Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung* (Munich 1965) 253 ss.

trinas y concepciones cristianas de la Iglesia y no se ocupa de la cuestión de la verdad...).

5. El que una iglesia sea miembro del Consejo Ecuménico no significa que esta iglesia acepte una doctrina determinada sobre la esencia de la unidad eclesial (para unos la unidad eclesial depende en mayor o menor medida de una coincidencia doctrinal completa; otros ponen en primer lugar una unidad sacramental, que se base en una constitución común; otros consideran ambos elementos imprescindibles. Unos considerarían suficiente, si se pudiese conseguir una unidad en determinados artículos fundamentales de la fe y de la constitución eclesial, mientras que otros contemplan a la Iglesia una exclusivamente como una comunidad espiritual universal o son de la opinión de que la unidad visible no es importante o incluso no deseable).

### C) *Los presupuestos del Consejo Ecuménico de las Iglesias*

1. Las iglesias-miembros del Consejo creen que el diálogo conjunto, la cooperación y el testimonio conjunto de las iglesias tienen que basarse en el reconocimiento común de que Cristo es la cabeza divina del cuerpo. (El hecho de que Cristo es la cabeza de su pueblo lleva a todos los que lo confiesan a entablar una real y estrecha relación entre sí, aun cuando diverjan en muchos puntos importantes).

2. Las iglesias-miembros del Consejo Ecuménico creen siguiendo al Nuevo Testamento que la Iglesia de Cristo es una. (El Movimiento ecuménico surgió porque los cristianos en muchos países se hicieron inevitablemente conscientes de este artículo de fe).

3. Las iglesias-miembros confiesan que la pertenencia a la Iglesia de Cristo es más amplia que la pertenencia a su propia iglesia. Están, pues, llamados a entrar en contacto vivo con los que están fuera de sus filas y que reconocen en Jesucristo al Señor. (Reconocen que hay miembros de la Iglesia *extra muros* y que pertenecen a la Iglesia *aliquo modo*, o incluso que hay una *ecclesia extra ecclesiam*. Este reconocimiento se expresa en el hecho de que las iglesias cristianas, con muy pocas excepciones,

aceptan como válido el bautismo conferido por otras iglesias. Sin embargo, surge la cuestión de qué consecuencias se pueden sacar de esta doctrina... El Movimiento ecuménico se encuentra en la situación de que toda iglesia tiene que cumplir en este ámbito una tarea positiva...).

4. Las iglesias-miembros del Consejo Ecuménico son de la opinión de que la cuestión de la relación de otras iglesias con la Santa Iglesia Católica, que es conocida en las profesiones de fe, es algo sobre lo que es necesario un diálogo conjunto. A pesar de todo, de la pertenencia no se sigue que toda iglesia tiene que contemplar a las demás iglesias-miembros como iglesias en el verdadero sentido de la palabra. (En el Consejo Ecuménico hay lugar tanto para las iglesias que reconocen a otras iglesias como las iglesias en el sentido pleno y verdadero, como para las que no lo hacen... Son conscientes de las discrepancias existentes en la fe y en la constitución eclesial, pero se reconocen entre sí como las que sirven al único Señor...).

5. Las iglesias-miembros del Consejo Ecuménico reconocen en otras iglesias elementos de la Iglesia verdadera. Son de la opinión de que este reconocimiento mutuo las obliga a entablar un diálogo serio, con la esperanza de que estos elementos de la verdad las conducirá a un conocimiento de la verdad perfecta y a la unidad, que se asienta en la verdad perfecta. (Generalmente se enseña en las distintas iglesias, que otras iglesias poseen determinados elementos de la Iglesia verdadera, que en algunas tradiciones se denominan *vestigia ecclesiae*. A estos elementos pertenece la proclamación de la palabra, la interpretación de la Sagrada Escritura y la administración de los sacramentos... El Movimiento ecuménico se funda en la convicción de que hay que seguir estas «huellas»...).

6. Las iglesias-miembros del Consejo están prestas en un diálogo mutuo a esforzarse por aprender del Señor Jesús, cómo deben dar testimonio de su nombre en el mundo. (Dado que la Iglesia está en el mundo para dar testimonio de Cristo, las iglesias no pueden entrar en contacto entre sí sin esforzarse ante el mundo por un testimonio conjunto del Señor común...).

7. De la común pertenencia al Consejo Ecuménico se

deriva la consecuencia práctica de que las iglesias-miembros se saben solidarias unas con otras, se ayudan en caso de necesidad y evitan acciones que estarían en contradicción con sus relaciones fraternales. (Dentro del Consejo las iglesias se esfuerzan por relacionarse entre sí de una forma fraternal... Una relación entre las iglesias puramente negativa es imposible... Y si una iglesia se halla necesitada o es perseguida, debería poder contar con la ayuda de las demás iglesias).

8. Las iglesias-miembros establecen entre sí una relación espiritual al esforzarse por aprender unas de otras, y al ayudarse mutuamente con el fin de construir el cuerpo de Cristo y renovar la vida de la Iglesia. (En modo alguno existe la intención de obligar a las iglesias a un determinado esquema de pensamiento o a determinadas reglas de vida. Sin embargo, todas las iglesias, con el fin de «construir el Cuerpo de Cristo», deberían hacer accesibles todos los conocimientos conseguidos por una o varias iglesias).

Como conclusión de las cinco delimitaciones y de los ocho presupuestos, se hace la siguiente declaración: «Ninguna de estas proposiciones positivas, sobre las que se basa la existencia del Consejo Ecuménico, está en contradicción con las doctrinas de las iglesias-miembros. Creemos, por lo tanto, que ninguna iglesia, al ingresar en el Consejo Ecuménico, tiene que temer exponerse al peligro de renegar de su herencia»<sup>9</sup>.

Esta Declaración de Toronto fue aprobada por el Comité Central «desencadenando» la discusión al respecto, «uno de los debates más calurosos que el Comité Central haya experimentado jamás»<sup>10</sup>. El mismo Visser't Hooft en su informe a la segunda asamblea de Evanston en 1954 citó la cuestión muy relevante de si la fuerte garantía, que se le dio aquí a las iglesias, no conduciría a una concepción estática de las relaciones entre las iglesias. O, con las palabras del entonces arzobispo de Cantorbery, Dr. Geoffrey Fisher: «El Consejo no debería ser ningún soporífero, sino un estimulante. Su existencia, en cuanto tal, es un desafío para la existencia autosuficiente de las iglesias individua-

<sup>9</sup> Ibid., 260.

<sup>10</sup> Ulrich Duchrow. *Konflikt um die Ökumene* (Munich 1980) 265.

les»<sup>11</sup>. Y Bruno Chenu, en su amplio estudio sobre la Declaración de Toronto, planteó algunas preguntas no poco críticas:

1) ¿No se trata aquí más bien de un texto político, que de un texto eclesiológico?

2) ¿No encierra el peligro de consolidar el *status quo*, aunque haya algunos acentos de la necesidad de renovación? Faltan totalmente referencias a la relación con el mundo.

3) ¿Se puede dejar abierta la cuestión de la esencia de la unidad?

4) ¿La neutralidad no tendría que ser caracterizada más claramente como provisional?<sup>12</sup>.

D) Frente a estas cuestiones y observaciones críticas, debería quedar reseñado que la Declaración de Toronto no estaba pensada para ser una exposición definitiva, sino una aportación para un diálogo ulterior<sup>13</sup>. Importante fue al respecto la relación de la Iª Sección de la segunda asamblea de Evanston de 1954 sobre el tema: «Nuestro ser-uno en Cristo y nuestra desunión como iglesias». Se intentó aclarar que la unidad en Cristo no se puede ver sólo como sentimiento o experiencia, así como tampoco en una figura social determinada:

«Este ser uno no es ninguna simple unidad de sentimientos. Nosotros nos unimos, porque la unidad nos es regalada por Dios, en la medida que el Espíritu Santo nos revela lo que Cristo ha hecho por nosotros. Hemos intentado expresar de una forma más clara en este informe lo que pensamos sobre esa unidad donada con la confianza de que el Espíritu de Dios abra nuestros ojos para un conocimiento más profundo y nuestros corazones para una alegría todavía más plena sobre la unidad, que está en Cristo, nuestro Señor, preocupándonos seriamente nosotros

11 W. A. Visser't Hooft, *The First Six Years 1948-54* (World Council of Churches, Ginebra) 10.

12 U. Duchrow, cit., 286 (citado aquí Chenu, cit., 107-11, resumiendo).

13 Cf. nota 11.

y las iglesias a las que pertenecemos por la importancia de lo que ya nos ha sido dado»<sup>14</sup>.

Los delegados ortodoxos en Evanston reaccionaron a la Sección Iª con una declaración demasiado fría. «Hemos estudiado el documento con profundo interés. Se divide en tres partes. La primera contiene una valiosa exposición de la doctrina neotestamentaria de la Iglesia... Tenemos la impresión de que se construye al menos un fundamento fructífero para una labor teológica posterior. Las partes segunda y tercera del documento se ocupan del estado de división de la cristiandad y muestran medidas prácticas con miras a la unión. Estamos convencidos de que esto no se deduce lógicamente y consecuentemente de la primera parte... Toda la forma de tratar el problema de la unión es completamente inaceptable, desde el punto de vista de la Iglesia ortodoxa.

La concepción ortodoxa de la unidad exige una doble armonía:

a) Toda la fe cristiana tiene que ser considerada como una unidad indivisible. No es suficiente aceptar ciertas doctrinas individuales, por más que sean básicas, tales como la de que Cristo es Dios y Salvador. Es una exigencia obligatoria que todas las doctrinas formuladas por los concilios ecuménicos, así como toda la doctrina de la Iglesia antigua no dividida, sean aceptadas... Desde el punto de vista ortodoxo la reunificación de la Iglesia, que es el objetivo del Consejo Ecuménico, solamente puede ser conseguida sobre los fundamentos de la Iglesia antigua indivisa, sin merma ni alteración... Por otra parte, la Iglesia Ortodoxa no puede aceptar la concepción de que el Espíritu Santo nos habla únicamente a través de la Biblia. La Biblia nos es entregada en conexión con la tradición apostólica, en la que poseemos la auténtica interpretación y explicación de la palabra divina...

b) Mediante el ministerio apostólico, se mantiene vivo en la Iglesia el misterio de Pentecostés. La sucesión apostólica a partir de los Apóstoles constituye en la vida y en la estructura de la Iglesia una realidad histórica y uno de los presupuestos de su unidad en todo tiempo. La unidad

14 *Evanston-Dokumente* (Witten/Ruhr 1954) 54.

de la Iglesia es mantenida por la unidad del episcopado... Si discutimos el problema de la unidad de la Iglesia, únicamente la podemos concebir como una restauración perfecta de la totalidad de la fe y de la totalidad de la estructura eclesial, que constituye el fundamento de la vida sacramental de la Iglesia... Pues sólo la unidad y la penetración de los cristianos en una fe común pueden tener como consecuencia necesaria su comunión sacramental y su unidad indisoluble en el amor como miembros del uno y mismo Cuerpo de la Iglesia una de Cristo.

La «unidad perfecta» de los cristianos no puede ser comprendida exclusivamente como la realización de la segunda venida de Cristo. Tenemos que reconocer que incluso en la actualidad el Espíritu presente en la Iglesia sopla incesantemente en el mundo y dirige a todos los cristianos hacia la unidad. La unidad de la Iglesia no debe ser entendida únicamente en sentido escatológico, sino como una realidad actual que experimentará su consumación el último día» (Pregunta incidental mía: ¿Qué significa consumación de una «unidad perfecta»? En vistas de la realidad dividida de la vida eclesial, ¿cómo se puede comprender que el Espíritu Santo sopla incesantemente en el mundo y que conduce a todos los cristianos hacia la unidad? ¿A todos los cristianos? El que «ubi et quando visum est Deo» la unidad de la comunidad cristiana nos puede ser devuelta, ¿es la experiencia siempre latente en el Movimiento ecuménico?).

La relación de la Sección insinúa que el camino que andar por la Iglesia en el restablecimiento de la unidad es el de la penitencia. Reconocemos que en la vida y en el testimonio de los fieles ha habido siempre y todavía hay imperfecciones y fallos. Sin embargo, rechazamos la concepción de que la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, el lugar de la verdad revelada y «toda la obra del Espíritu Santo», puede ser afectada por el pecado humano. Por lo cual, no podemos hablar de penitencia de la Iglesia, que en su esencia más íntima es santa e infalible...

Finalmente nos sentimos obligados a proclamar como nuestra convicción profunda que únicamente la Santa Iglesia Ortodoxa ha mantenido completa e inquebrantable «la fe confiada algún día a los santos». Esto tiene su fundamento no en nuestro mérito, sino en que a Dios le place

guardar «su tesoro en vasijas de barro», «para que la excelencia del poder sea de Dios» (2 Cor 4, 7)<sup>15</sup>. Esta es la declaración de los delegados ortodoxos en Evanston (1954).

Se deja entrever que en tal situación la Declaración de Toronto, para las Iglesias Ortodoxas sólo fue aceptable en cuanto garantizaba una neutralidad eclesiológica estricta. O en palabras de Bruno Chenu<sup>16</sup>, en cuanto que no quería ofrecer más que un *modus vivendi* para las iglesias, con el fin de poder entablar relaciones entre sí. Esto apareció más claro, a medida que fue transcurriendo el tiempo. Como base de un *modus vivendi* «se ha manifestado como muy beneficiosa y se mantiene como un documento fundamental del Consejo Ecuménico»<sup>17</sup>. Sin embargo, ¿frente al Consejo Mundial de las iglesias puede obstinarse uno en una neutralidad eclesiológica, como si la Iglesia no estuviese allí donde está Cristo y como si El no hubiese prometido estar allí donde dos o tres se reuniesen en su nombre? (Mt 18, 20).

Para nuestra... cuestión de la importancia eclesiológica del Consejo Ecuménico de las Iglesias, el dato decisivo —y hasta hoy (1980) el dato oficial último— es el tratamiento de este problema en la Subsección 4 de la Sección Iª de la Conferencia de Fe y Constitución de la Iglesia, de Montreal (1963), el cual está resumido en el informe último de la sección bajo el título «La Iglesia y el Consejo Ecuménico de las Iglesias». Como preparación había sido elaborado un *Memorandum* sobre «Concils of Churches in the Purpose of God» (Concilios de las iglesias en el plan salvífico de Dios)<sup>18</sup>. En su primera parte se interpretan teológicamente las actividades del Consejo Ecuménico de las Iglesias. En un breve resumen:

«1. La *liturgia* conjunta (proclamación y alabanza)... es una prueba anticipada de una deseada unidad substancial.

2. El reconocimiento de Cristo como Dios y Salvador

15 Ibid., 129-31.

16 *Berichtband Montreal 1965* (Ökumenischer Rat der Kirchen, Ginebra 1963) 39.

17 Ibid., 29-31.

18 Duchrow, cit., 267.

acorde con las Escrituras reúne a las iglesias. Donde está *Cristo*, allí está la Iglesia.

3. Además muchos cristianos son ahora conscientes de que el Consejo es, de una forma nueva y jamás habida, un instrumento del Espíritu Santo para la proyección de la voluntad de Dios en toda la Iglesia y mediante la Iglesia en el mundo.

4. El Consejo ha ofrecido una nueva experiencia de la *plenitud de la Iglesia en Unidad, Santidad, Catolicidad, Apostolicidad*. De aquí que no se puedan aplicar sin más estos atributos a nuestras iglesias separadas.

5. El Consejo se caracteriza como una comunidad de iglesias, lo cual refleja toda la plenitud de la impronta eclesiológica del concepto neotestamentario de *Koinonia*. Esta comunión aporta a las iglesias participantes algo que como separadas no poseen.

6. ¿Qué significa que las iglesias mediante el Consejo pueden ofrecer al mundo un *testimonio más diáfano de la voluntad divina*, cumpliendo conjuntamente su misión?».

La segunda parte trata de las oposiciones y dificultades de esta nueva experiencia:

1. La lentitud de las iglesias.

2. Falta el reconocimiento recíproco de los miembros y de los ministerios.

3. Las dificultades propias de las comunidades separadas...

4. Los problemas de las distintas definiciones de la visibilidad de la unidad, aunque el Consejo, como institución y comunidad, es manifestación de unidad visible.

5. También en la cuestión de la autoridad, el peso de los textos sobrepasa el reconocimiento formal de la autoridad, pudiéndose detectar en cada caso una independencia jurídica de las iglesias.

Este *Memorandum* es el de más trascendencia que hasta entonces y hasta hoy se ha pronunciado sobre la importancia eclesiológica del Consejo Ecuménico de las Iglesias... Aunque los representantes ortodoxos (presentes en gran número por primera vez tras Nueva Delhi, AJB)

participaron en el trabajo de la subsección, su dura reacción tiene lugar en la discusión plenaria (Florovsky). Las cuatro *notae ecclesiae* referidas al Consejo Ecuménico de las Iglesias, se dice, significan el primer paso hacia una superiglesia. El Consejo Ecuménico de las Iglesias no es ninguna institución eclesiástica, sino un acontecimiento. El factor eclesiástico lo recibe solamente a través de las iglesias. O se revisa el borrador o los ortodoxos se ven obligados a elaborar un voto especial. Se hace lo primero. La redacción final se limita a las fórmulas tradicionales (servidor de las iglesias, capítulo 35) y se determina que no se puede interpretar todavía conjuntamente las innegables nuevas experiencias en el marco del Consejo Ecuménico de las Iglesias (capítulo 36). El texto no puede ser discutido ya detenidamente en el pleno. Se cifra la esperanza en la afirmación «de que la comisión central prestará más atención a este tema» (37). Sin embargo esto no tiene lugar. La comisión central determina en Rochester tres meses después plantear a las iglesias la cuestión: ¿«Qué significa ser miembro del Consejo Ecuménico?». Sin embargo, pocas iglesias dan contestación y la pregunta no apareció desde entonces oficialmente en el orden del día del Consejo de las Iglesias. Visser't Hooft concluye su artículo, entonces con el mismo título: «Es preferible vivir con una realidad, que no se deja definir, a vivir con una definición que exige más substancia de la que existe en realidad...»<sup>19</sup>.

E) Esta experiencia fue el impulso para un nuevo documento que en 1966 se presentó en la mesa de negociaciones de la comisión central en Ginebra con el título «On the Ecumenical Way»<sup>20</sup>. En vez del intento de determinar la esencia del Consejo Ecuménico, se planteó la cuestión de la tarea conjunta<sup>21</sup>. También este documento tuvo curiosamente escaso eco. Por un lado, el desequilibrio de los razonamientos y de las formulaciones desencadenó una crítica todavía más fuerte de la que se está acostumbrado

19 Visser't Hooft, 'Ökumenischer Aufbruch', *Hauptschriften II*, p. 156; citado según Duchrow, cit., 268.

20 Hanfried Krüger, 'Ökumenische Bewegung 1965-68', *Ökumenische Rundschau, Beiheft* 12/13 (1970) 320-25.

21 Hanfried Krüger, 'Leben und Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen', en Harold E. Frey, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-68* (Gotinga 1974) 54.

en las redacciones ecuménicas. Por otro lado, como Lucas Vischer afirmó ante la comisión central en Heraclion (1967), se experimentó «algo de confianza y esperanza de que el Consejo Ecuménico preste ayuda pastoral a las iglesias y a las comunidades». Vischer llega al sobrio resultado: «Tanto el documento mismo como especialmente las respuestas muestran que la discusión sobre la importancia del Consejo Ecuménico ha quedado estancada... La discusión se limita a las afirmaciones y sobre todo a las negaciones de las declaraciones de Toronto (1959)... Cuando una discusión se detiene, lo mejor es dejarla por un tiempo tal com ha quedado... A pesar de todo, el documento ha provocado a su manera que el movimiento avance...»<sup>22</sup>.

El hasta ahora último intento de determinar teológicamente la esencia y el objetivo del Consejo Ecuménico lo constituye el concepto de la «conciliaridad» introducido en la cuarta asamblea plena del Consejo celebrada en Upsala en 1968<sup>23</sup>. El origen del replanteamiento de la conciliaridad en el marco del Consejo Ecuménico de las Iglesias tiene lugar en la Tercera Asamblea Plenaria de Nueva Delhi en 1961, es decir, con anterioridad al fracaso del viejo camino en Montreal en 1963. Esta asamblea plenaria se celebró inmediatamente antes de la apertura del Vaticano II, de tal manera que el concepto del concilio reavivó la atención en el marco de todo el Movimiento ecuménico... Este impulso utilizó «Fe y Constitución eclesial», un grupo de estudio que trabajó los años 1964-1967 y posteriormente presentó una relación sobre «La importancia del proceso conciliar en la Iglesia antigua para el Movimiento ecuménico»... Su conclusión provisional respecto al Movimiento ecuménico y, en especial, al Consejo Ecuménico de las Iglesias dice: «(El Consejo Ecuménico de las Iglesias) puede ser considerado como instrumento para la preparación de un verdadero concilio ecuménico...»<sup>24</sup>.

F) La Cuarta Asamblea Plenaria, celebrada en Upsala en 1968, utiliza este trabajo preparatorio en el contexto de su Sección I<sup>a</sup> sobre «El Espíritu Santo y la catolicidad de la Iglesia», afirmando:

22 Cf. nota 20, 326.

23 R. Slenczka, en *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3 (Ed. por C. Andresen; Gotinga 1984) 523.

24 Duchrow, cit., 280 s.

«El Movimiento ecuménico hace que esta experiencia de la universalidad se extienda, y sus consejos regionales, así como el Consejo Ecuménico de las Iglesias, pueden ser considerados como una *solución transitoria* hasta una forma definitivamente efectiva, realmente universal, ecuménica, conciliar de la vida común y del testimonio. Las iglesias miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que recíprocamente están obligadas, deberían trabajar para el momento en que un concilio realmente universal pueda hablar de nuevo para todos los cristianos e indicar el camino del futuro».

Upsala es importante especialmente por dos razones: Por una parte, en la declaración de Nueva Delhi se había acentuado ante toda la unidad de todos en un lugar, aunque ya entonces esta unidad local respecto toda la cristiandad en todos los lugares y para todo tiempo había sido acentuada. Acentuando la catolicidad, Upsala subraya, sin embargo, este punto de vista y ofrece al mismo tiempo con la fórmula de la conciliaridad una posibilidad, de expresar el efecto recíproco entre la unidad local y universal (sobre todos los niveles intermedios). Por otra parte, la asamblea plenaria pone esta catolicidad no sólo en relación con la continuidad de la Iglesia en su apostolicidad, sino también en la lucha por la unidad de la humanidad, para la cual la Iglesia únicamente puede ser un símbolo de fe y de ayuda, si realmente refleja las características clásicas —aunque sólo sea simbólicamente— de su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Esta propuesta de «Upsala» de considerar al Consejo Ecuménico como una solución transitoria hacia un concilio verdaderamente universal provocó importantes discusiones. Las más recientes conferencias mundiales de la Asamblea mundial luterana, de la Asamblea mundial reformada, del Congreso de los vetero-católicos y de los obispos anglicanos en Lambeth mostraron interés por esta propuesta. La comisión central, en su reunión de Addis Abeba (enero de 1971) expresó su confianza en que la Comisión para la Fe y la Constitución de la Iglesia aportase claridad a la idea<sup>25</sup>.

25 Konrad Raiser, *Ökumenische Rundschau*, Beiheft 18/19 (1971) 228, par. 1.

G) Esta comisión se reunió en Lovaina (Bélgica) en agosto de 1971. Declaró: «Bajo conciliaridad entendemos la reunión de los cristianos —local, regional o mundialmente— para la oración conjunta, consejo y decisión en la confianza de que el Espíritu Santo pueda utilizar tal reunión para sus propios fines de reconciliación, renovación y reforma, conduciéndoles a la plenitud de la verdad y del amor»<sup>26</sup>. «Los consejos ecuménicos a nivel local, regional o universal no son todavía concilios en el sentido pleno, pero poseen ya, anticipadamente, el carácter de la conciliaridad»<sup>27</sup>. Con lo cual, «Lovaina» va *de facto* más lejos que la Declaración de Toronto. Donde tiene lugar conciliaridad auténtica, tiene que estar de alguna forma algo de la Iglesia. ¿Por qué las iglesias no se acostumbran a deliberar conjuntamente con las iglesias hermanas de su ámbito sobre las cuestiones que en la actualidad se le presentan? El ejemplo más hermoso que he podido experimentar fue el concilio pastoral de la Iglesia Católica Romana holandesa (1966-1970), al que las demás iglesias holandesas fueron invitadas, para participar y colaborar con su consejo. Con ello el concilio pastoral holandés no se convirtió en un concilio holandés pancristiano. Sin embargo se pudo hablar con seguridad de cierta conciliaridad.

H) Con tales esperanzas me dirigí en 1975 (como publicista) a la Quinta Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nairobi. Tal conciliaridad presuponia una unidad eclesial perfecta. ...Y también el *Memorandum* del Secretariado vaticano para la Unidad, del 7 de julio de 1975, «La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local» —con todos los indicios positivos, que se pueden encontrar en él— conoce conciliaridad en el sentido pleno y auténtico únicamente dentro de la Iglesia Católica Romana. Y ciertamente la mayoría de las iglesias y los grupos de iglesias no estarían dispuestas a esta nueva perspectiva. Las declaraciones implícitamente excesivas de Toronto sobre los consejos ecuménicos y especialmente sobre el Consejo Ecuménico de las Iglesias, que Lovaina había intentado (principal instrumento y anticipación de la pretendida

26 Ibid., 226, par. 3 (también en Duchrow, cit., 283).

27 Ibid., 228, par 6.

conciliaridad) no son asumidas por Nairobi. Los documentos guardan silencio en este punto...<sup>28</sup>.

I) Quien hable de la Sexta Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrada en Vancouver en 1983, hará referencia muchas veces en primer lugar a la gran «Liturgia de Lima». El hecho de que celebremos conjuntamente la liturgia eucarística de Lima, podría significar un importante paso hacia adelante en el camino espiritual de la recepción de las declaraciones doctrinales del texto ecuménico, que le sirve de base...<sup>29</sup>. La segunda relación de Vancouver, titulada «Progresos en el camino hacia la unidad» ofrece también en el capítulo V, 29-31 una breve descripción de la situación de las iglesias, del Consejo Ecuménico de las Iglesias y del Movimiento ecuménico. Las declaraciones de Toronto de 1950 «Lo que no es el Consejo Ecuménico de las Iglesias» no se repiten aquí y tampoco se hace referencia a la problemática de la conciliaridad. Ahora se afirma:

(29) Meta del Movimiento ecuménico es servir a la causa de la unidad visible de la Iglesia una, santa, católica y apostólica... De acuerdo con los dones del Espíritu Santo, comprende una universal pluralidad de expresiones... Todas ellas juntas proclaman de palabra y de acción que Jesucristo es la vida del mundo.

(30) El Consejo Ecuménico de las Iglesias es un instrumento especial del Movimiento ecuménico. La unidad visible de la Iglesia y su misión dinámica constituyen conjuntamente el núcleo de las tareas cotidianas del Consejo Ecuménico... El «que todos sean uno» es la fuente de nuestra unidad; «para que el mundo crea» es el motivo fundamental de nuestra misión (Jn 17, 21).

(31) Como una comunión de iglesias, el Consejo Ecuménico de las Iglesias es la expresión provisional de aquella unidad, que es voluntad y don de Dios, por la que oran y trabajan los cristianos. Ofrece un *forum* para un intenso encuentro e intenso intercambio de la experiencia cristiana,

28 Duchrow, cit., 283 s.

29 Walter Müller-Römheld, *Bericht aus Vancouver* (Frankfort del Meno 1983) 79.

de las convicciones teológicas y de perspectivas espirituales, así como un marco ecuménico para una colaboración cada vez más amplia de sus iglesias-miembros en el testimonio conjunto y en el conjunto servicio al mundo. Aunque el Consejo Ecuménico es una expresión del Movimiento ecuménico, los verdaderos móviles de este movimiento son las iglesias cristianas<sup>30</sup>.

Todo esto se contiene en el capítulo V, 29-31 de la relación sobre la unidad de Vancouver. En estos párrafos se habla dos veces de la unidad visible. Unidad que se manifiesta en la comunidad de fe, en la comunión eucarística y en un ministerio común, con el resultado final de que dos o más iglesias se funden, mejor dicho, crecen adheridas en una sola iglesia, con la confianza de que de muchas iglesias que quieran fusionarse no surjan muchas más una o muchas más otras.

En los últimos decenios ha tenido lugar una serie de tales fusiones y me apresuro a aclarar que esto siempre ha sido motivo de alegría para mí. Sin embargo, ¿no se ha tratado, también en el caso de la Iglesia de la India del Sur en 1947, del único y del mismo sector de la cristiandad? ¿Se podría esperar unidad visible de una iglesia ortodoxa o de otra evangélico-luterana?

Después de haber intentado ofrecer una visión histórica sobre el desarrollo respecto a la Declaración de Toronto en los últimos 36 años, haremos a continuación un pequeño balance de la situación actual. ¿Qué sucede en 1986 con la declaración de Toronto? ¿Cuál es su lugar y su importancia hoy en el movimiento ecuménico?

1. La Declaración de Toronto fue formulada en un tiempo en el que el Consejo Ecuménico de las Iglesias era para muchas iglesias (ortodoxa, evangélica...) algo secundario, una entidad no muy transparente. El ser miembro ¿qué significó para la propia identidad eclesial? Respecto a estas cuestiones, se dieron entonces en Toronto claras respuestas, tanto en sentido negativo como positivo. Se garantizó un respeto de esta identidad al cien por cien. No se pretendía una superiglesia, ni una curia ecuménica, ni un paralelo a las Naciones Unidas o algo semejante.

30 Ibid., 78 s.

El Consejo Ecuménico de las Iglesias no debería significar ninguna amenaza para las iglesias-miembros con institución. El Consejo quería únicamente ser un servidor, una ayuda, y como tal, algo provisional. ¿Cómo fue la evolución posterior?

2. En primer lugar hay que afirmar que el Consejo ha evolucionado. Si en 1948 en Amsterdam el indio, Doctor Devanandam pudo constatar que el horizonte de la mayoría de los presentes terminaba en el Bósforo, en la actualidad el Consejo Ecuménico no es más amplio, una entidad principalmente nordatlántica. Especialmente después de 1960 se han hecho miembros también las iglesias jóvenes del «Tercer Mundo» y la mayoría de los delegados en las asambleas proviene de sus continentes. También las iglesias ortodoxas desde 1961-1962 se han hecho miembros casi sin excepción.

3. Las relaciones del Consejo Ecuménico con la Iglesia Católica, que en 1950 eran todavía poco positivas, han cambiado, sobre todo desde el Segundo Concilio Vaticano. A partir de 1965 existe el *Joint Working Group*, el Grupo de trabajo conjunto, para la colaboración de la curia romana con el Consejo Ecuménico de Ginebra. Especialmente en los primeros años este *Joint Working Group* trabajó en muchos ámbitos propios, pero en los últimos tiempos reina el silencio al respecto. También en el campo social estas relaciones tuvieron lugar en *Sodepax (Society-Development-Pax)*, una especie de organización-puente entre la comisión pontificia *Justitia et Pax* y los órganos correspondientes del Consejo Ecuménico. Sin embargo, las relaciones fueron perdiendo desgraciadamente importancia en los años siguientes.

No se debe ignorar la afiliación (total) de una serie de teólogos católicos a la Comisión de Fe y Constitución de la Iglesia. La afiliación de la Iglesia Católica al Consejo Ecuménico parecía en Upsala el año 1968 algo deseable, pero tanto en Nairobi en 1975 como en Vancouver en 1983, con cortesía, fue rechazada decididamente, por razones prácticas, pero principalmente porque la unidad de la cristiandad se daría fundamentalmente en la Iglesia Católica y porque la situación ecuménica no se clarificaría

mediante la afiliación de la Iglesia Católica, sino que se enturbiaría.

Se pueden mencionar aquí las visitas de patriarcas y metropolitans a Roma, una visita del papa Pablo VI a Estambul, visitas del Cardenal Willebrands y de su círculo a muchos otros centros eclesiales. Al mismo tiempo tiene lugar una serie de diálogos bilaterales con ortodoxos, anglicanos, luteranos, veterocatólicos, metodistas, reformados, pentecostales, coptos. Aunque uno no se puede sustraer a la impresión de que la mayoría de las relaciones de estos grupos de diálogo finalizaron su corta vida con un entierro de primera clase en un elevado cajón eclesiástico (tal vez incluso en dos), no se puede negar que el clima fue a mejor mediante tales discusiones, a lo que contribuyó también esencialmente la nueva regulación de los matrimonios mixtos del *Motu proprio* «Matrimonia mixta», del 31 de marzo de 1970, especialmente en las comunidades locales. ¿O tal vez es esta una visión demasiado holandesa de la evolución?

4. Las iglesias ortodoxas son miembros del Consejo Ecuménico, pero hacen constar con toda claridad que fuera de sus iglesias no existe ninguna iglesia en el sentido pleno. Aunque en virtud de la gracia divina puede haber experiencias de la unidad cristiana, tales experiencias no poseen ninguna fuerza eficiente para la unión eclesial. Para estas iglesias el Consejo Ecuménico es sólo aceptable, en tanto en cuanto está colocado en sus estanterías como inalterable ley fundamental en virtud de lo establecido en Toronto.

¿Y las demás iglesias del Consejo Ecuménico? Naturalmente me resulta imposible emitir un juicio sobre todas las demás iglesias. Sin embargo, cuando leí que las iglesias apenas reaccionaron a la pregunta del comité central de Rochester de 1963: «¿Qué significa ser miembro del Consejo Ecuménico?» así como al documento «On the Ecumenical Way» («En el camino ecuménico») del comité central de Ginebra en 1966, me invadió la sospecha de que la gran mayoría de las iglesias-miembros no tenía ningún interés por lo establecido en Toronto y que solamente lo sabían valorar en la perspectiva histórica, porque entretanto habían descubierto que mientras las iglesias ortodoxas sean los centinelas en esos muros de Sión, no existe ningún peligro de que el Consejo Ecuménico intente

tocar en lo más mínimo su identidad eclesial. Naturalmente no es malo conservar este documento en un armario resistente al fuego, ¿pero resulta actual? En la actualidad esto no se puede decir ya de la Declaración de Toronto.

5. Si se plantean problemas sobre las inhibiciones no teológicas y sobre los presupuestos (factores nacionales, culturales, emocionales, etc.), entonces pienso en primer lugar en las relaciones de ciertas iglesias con el Estado. ¿No afirmó en una ocasión el Arzobispo de Cantorbery que en su país la unidad eclesial sólo es pensable, si fuera posible solucionar en primer lugar las relaciones con el Estado? (*e mente* citado). Creo que tenía razón. ¿No se puede, incluso, decir que todo el Movimiento ecuménico sería impensable si la Revolución Americana y Francesa no hubieran ocasionado la separación de la Iglesia y del Estado? Y sobre factores racistas causantes de la separación de las iglesias en 1986 no merece la pena aventurar una palabra, aunque ocasionalmente se pregunta si los así llamados factores no teológicos en definitiva no son tan no teológicos como aparentan, sino que en realidad muchas veces van acompañados por argumentos teológicos auténticos y con frecuencia malos.

6. Me parece que no es mi tarea tratar los distintos modelos de la unidad ecuménica de los últimos 15 años. ¿Me equivoco, si en definitiva todos proceden de alguna forma de la «diversidad reconciliada»? En sí no sería nada malo, si esta diversidad reconciliada incluyese comunidad de fe en el Señor Jesucristo y en el Dios Trinitario, intercomuni6n y un reconocimiento mutuo de los ministerios. Hasta el momento, sin embargo, tengo la impresi6n, de que en tanto se trate de diferencias teol6gicas, podemos estar muy pr6ximos, pero si se trata de estructuras eclesi6sticas, no s6lo se ambiciona una *unitas sacra*, sino tambi6n una *uniformitas sacra*. En este contexto quisiera hacer una observaci6n sobre el documento del ministerio de Lima. Este solamente trata un sector de la estructura ministerial eclesi6stica. Si se va m6s all6 del obispo (tal vez arzobispo), patriarca, cardenales e incluso del papa, no se dice nada al respecto. Tambi6n en el documento de Lima la comunidad local recibe s6lo un *6nico* presb6tero, los dem6s

miembros del presbiterio se los ha dejado en el Nuevo Testamento, en la primera carta de Clemente o en Ignacio.

7. Como conclusión, ya que no fueron excluidas «otras propuestas temáticas», quisiera terminar con la pregunta, que mi maestro en Basilea, Oscar Cullmann, me planteó hace muy poco. En mi versión, ¿estamos realmente seguros de que el Nuevo Testamento quiere la unidad de la Iglesia? Cullmann escribe en su publicación más reciente titulada *Unité par la diversité* (1968), p. 7 s.: «que toda confesión cristiana posee un don del Espíritu *imperdible*, un carisma, que debe conservar, cuidar, limpiar y profundizar, y no por mor de una unificación. Todos mis encuentros con cristianos de otras confesiones y mis experiencias en sus liturgias, en las que he participado, me han confirmado siempre y me han afianzado en la convicción, de que en toda confesión cristiana la Iglesia una de Cristo, como cuerpo de Cristo, está presente de forma especial y que los esfuerzos ecuménicos no deben perder de vista esto.

Este reconocimiento no es para mí una perspectiva secundaria, sino la principal, en la que veo los problemas ecuménicos» (p. 8).

Cullmann fundamenta su tesis de cuatro formas:

1. «El Espíritu Santo crea unidad, pero una unidad plural (1 Cor 12, 4-31). Pablo tiene aquí ante los ojos únicamente miembros *individuales* de la comunidad, no iglesias. Pero la aplicación a la última es el objetivo del Apóstol. Pues si consideramos la totalidad de sus cartas, constatamos que atribuye también a cada una de las distintas *iglesias* una misión concreta» (p. 22 s.).

2. «Diversidad de dones, pero el mismo Espíritu» (1 Cor 12, 4). La concepción paulina de la Iglesia creada por el Espíritu se apoya totalmente en esta verdad fundamental de la diversidad de carismas. En la parábola de los talentos de Jesús (Mt 25, 14 ss.) el acento radica en la tarea impuesta con el don, pero se presupone también aquí la diversidad de dones, que inmediatamente son valorados» (p. 25).

«Todo carisma donado por el Espíritu está expuesto al peligro, de ser desfigurado por otros espíritus y de con-

vertirse así en la fuente de la herejía. Sólo el carisma libre de desfiguración, no su falsificación, debe constituir el reino de la diversidad en la comunidad anhelada de las iglesias...». Sin embargo, «el combatir la falsificación no debe llevar a verter al niño con el agua del baño» (p. 25 s.).

«En todo lo cual debe ser tenido por cierto que un carisma especialmente desarrollado en una iglesia por lo general no falta totalmente en las demás iglesias. Sólo que no las caracteriza. En este sentido considero carisma protestante, por un lado la concentración bíblica, por otro la libertad cristiana, que facilita la apertura al mundo y determina además la estructura de las Iglesias Protestantes. Los carismas esenciales de la Iglesia Católica son el universalismo en sentido espacial y temporal (tradición legítima), la institución que posibilita hablar de forma religante a sus miembros y al mundo, y que, a pesar de las posibles variantes, crea órdenes uniformes. La organización al ser carisma, sirve para proteger al Espíritu (1 Cor 14, 33.40). Consideraría carismas de las Iglesias Ortodoxas, ante todo, la profundización teológica del concepto de Espíritu y la conservación de las formas litúrgicas tradicionales» (pp. 28-30).

«A la variedad de carismas corresponde la diversidad y pluralidad de las múltiples verdades proclamadas por las distintas iglesias. Los dones del Espíritu establecen desde sí mismos revelaciones de la verdad («el Espíritu de la verdad»: Jn 14, 33; 16, 13). Aquí surge para el diálogo ecuménico un problema especialmente importante, el de la jerarquía de verdades, que no es la misma en las iglesias actualmente separadas» (p. 35 s.).

3. «En el Decreto sobre el Ecumenismo del Segundo Concilio Ecuménico Vaticano se reconoce expresamente la necesidad de una jerarquía en las verdades de fe» (II, 11). Por mencionar un ejemplo, los dogmas cristológicos poseen un rango más elevado que los dogmas marianos, sin que éstos pierdan su contenido de verdad dentro del catolicismo» (p. 34 s.). Coincidiendo en las verdades fundamentales (Cullmann menciona como ejemplos 1 Cor 15, 3 ss.; Fil 2, 6 ss., el Credo Apostólico y el Niceno), se debe tolerar con amor fraternal las diferencias en las verdades deducidas (más en pp. 38-45).

4. «El reconocimiento de la acción de Dios en la historia es también de una importancia fundamental para el ecumenismo verdadero. A falta de una expresión mejor, el creyente llama 'historia de la salvación' a la estrecha línea que corta la historia profana y que pertenece a ella, una historia, que según Marc Boegner 'partiendo de la eternidad, termina en el tiempo y desemboca en la eternidad'... En el Nuevo Testamento se desarrolla entre los dos extremos que son determinados por Jn 1, 1 ('en el principio') y 1 Cor 15, 28 ('Dios todo en todos')... Sin embargo, sólo la historia de la salvación de la Biblia es normativa. Continúa en ciertos acontecimientos de la historia general, cuya determinación únicamente con gran cuidado se puede intentar a partir de la Biblia» (p. 45 s.).

Ya en la primitiva comunidad no se dio uniformidad. Desde los primeros comienzos se nos habla de distintos grupos. Nos referimos al grupo de los «helenistas» mencionado en Hch 6, 1 y especialmente al reparto de la proclamación apostólica en dos misiones distintas, una judeo-cristiana y la otra pagano-cristiana, de la que habla Pablo en la Carta a los Gálatas (Gál 2, 1 ss.). Aquí no tiene lugar ningún compromiso, ni uniformidad..., sino reconocimiento mutuo de las dos gracias concedidas (Gál 2, 9). «El mismo Dios que está presente en la misión de Pedro para predicar el Evangelio a los judíos, se encuentra detrás de la universal proclamación de Pablo a los gentiles (Gál 2, 9). Como símbolo de la «comunidad», se dice (v. 10), «se dieron las manos» y establecieron una colecta común para los pobres» (p. 48).

Mis afirmaciones serían totalmente mal interpretadas, si de ellas se quisiera concluir que tengo la intención de reprimir el celo ecuménico, de favorecer una especie de inmovilismo, de recomendar algo así como un ecumenismo barato, por el hecho de que rechazo una fusión. He hecho estas manifestaciones precisamente para proteger la grata voluntad hacia la unidad, constatable actualmente por todas partes, de las desilusiones y fracasos que emanan de la proposición de falsas metas. Combato la fusión, en primer lugar no porque la considero irreal, utópica —lo es realmente—, sino porque tal objetivo me parece contradecir la esencia de una unidad real. Lo que propongo es una comunión real (*koinonia*) de iglesias totalmente indepen-

dientes, que permanecen católicas, protestantes, ortodoxas, que conservan sus dones del Espíritu, pero no para cerrarse, sino para constituir una comunión de todos los que invocan el nombre de Jesucristo. No un fuego de paja ecuménico, sino un sano e infatigable celo nos debe acompañar y estimular a tomar nuevas iniciativas, sin despreciar tampoco los pequeños pasos, que para los que persiguen la falsa meta de la unificación no tienen ninguna importancia, pero mucha para los que se proponen la meta verdadera, es decir, diversidad de dones —un espíritu (página 53 s.).

He aquí lo establecido en Toronto hace 36 años. Si esta propuesta de Oscar Cullmann encontrase aceptación, ¿sería posible que implicase una nueva actualidad para la Declaración de Toronto, también desde el punto de vista teológico?

### *La declaración de Toronto 36 años después - Syllabus*

1. El Movimiento ecuménico se preocupa desde el comienzo por la unidad de las iglesias. ¿Son sólo sus grandes conferencias un instrumento para alcanzarla o ya una clara demostración de esta unidad? Contra esta última concepción existen serias dificultades. ¿Un Consejo de las Iglesias puede ser sólo una simple organización? Sólo a través de la fe (según Viseer't Hooft en 1947) salimos de este dilema (unidad sólo cuando y donde el Señor la otorgue a la Iglesia).

2. En 1948 el Movimiento ecuménico se convirtió en una institución. Ser miembro ¿no significó para las iglesias una seria amenaza de su identidad confesional? La Declaración de Amsterdam de 1948 supo solucionar provisionalmente de una forma satisfactoria la cuestión de la autoridad. Pero, ¿y la cuestión de la verdad?

3. Para superar los malos entendidos respecto a la importancia eclesiológica del Consejo Ecuménico, el Comité Central autorizó en 1950 en Toronto la Declaración «La Iglesia, las iglesias y el Consejo Ecuménico de las Iglesias» (5 proposiciones negativas y 8 positivas; las últimas sobre Cristo la cabeza / Unidad / Ecclesiae extra ecclesiam / Necesidad de un diálogo sobre las diversidades / *vestigia*

*ecclesiae* / Testimonio / Ayuda intereclesial / Renovación de las iglesias. Preguntas críticas sobre esta declaración [Bruno Chenu]).

4. La discusión de estas cuestiones en la Sección I<sup>a</sup> de Evanston en 1954 tuvo como consecuencia una declaración adversa por parte ortodoxa (sobre la fe / Ministerio apostólico / ¿La unidad sólo escatológica? / Iglesia y penitencia / Sólo la Iglesia Ortodoxa conserva completa e inquebrantable la santa fe confiada). Para los ortodoxos, la Declaración de Toronto era aceptable sólo como *modus vivendi* (Chenu).

5. Intentos para avanzar fueron rechazados por parte ortodoxa en Montreal (Fe y Constitución) en 1963 en la discusión del pleno, como un primer paso hacia una superiglesia y con la amenaza de un voto especial.

Otros intentos del Comité Central en Rochester en 1963 y Ginebra en 1966 encontraron en las iglesias-miembros una reacción muy débil.

6. Upsala, en 1968, intentó determinar teológicamente los gremios ecuménicos como una solución provisional hacia un concilio verdaderamente ecuménico y universal. Con esta fórmula de la conciliaridad se quiso expresar al mismo tiempo el intercambio entre unidad local (Nueva Delhi en 1961, *All in each place*) y unidad universal (sobre todos los niveles intermedios).

7. Lovaina en 1971 (Fe y Constitución de la Iglesia): Los consejos ecuménicos a escala local, regional y universal no son todavía concilios en sentido pleno, pero tienen ya —de forma anticipada— el carácter de la conciliaridad. El Consejo Ecuménico de las Iglesias fue calificado como el instrumento principal y como anticipación de la conciliaridad pretendida.

8. Tanto por parte ortodoxa como por parte de los católicos se reaccionó de una forma muy relativa y reservada. Tal conciliaridad es sólo fruto de la unidad de las iglesias, ningún medio hacia la unidad. Los documentos de Nairobi de 1975 guardan silencio a este respecto.

9. Vancouver, en 1983, caracteriza al Consejo Ecuménico como un instrumento especial del Movimiento ecumé-

nico y como la expresión provisional de aquella unidad, que es voluntad y don de Dios. Los verdaderos móviles de este Movimiento son las iglesias. Dos veces se habla en estos párrafos de la unidad visible.

10. Algunas observaciones breves como conclusión: La Declaración de Toronto intentó en 1950 definir teológicamente la importancia del Consejo Ecuménico para la unidad de las iglesias. Después de 36 años, ¿cómo es la relación del Consejo con las distintas iglesias? ¿Qué papel juegan aquí ciertos factores no teológicos? ¿Nos sigue ayudando «Lima»? ¿Podemos —según Oscar Cullmann, unidad a través de la pluralidad— afirmar que el Nuevo Testamento quiere la unidad de la Iglesia? ¿La Declaración de Toronto posee respecto a esta cuestión tal vez una importancia permanente e incluso actual?

ALEX. J. BRONKHORST (Reformado)  
Zeist (Utrecht)  
Holanda