

IVª CONSULTA DE LA SOCIETAS OECUMENICA EUROPEA

«NEUTRALIDAD ECLESIOLOGICA EN EL MOVIMIENTO ECUMENICO?»

(Erfur, 1-6 septiembre 1986)

PONENCIAS (y III)

LA PROVOCACION ECLESIOLOGICA DE LA RENOVACION ECUMENICA *

Si se está convencido de que el Espíritu de Dios puede causar algo nuevo en la historia del cristianismo, lo nuevo se puede incluir también en la reflexión teológica. La experiencia es un *locus theologicus*. Sin embargo, la experiencia de lo nuevo tiene que legitimarse. En contraposición a lo aportado por la tradición y a lo original, tiene que ser examinado y valorado críticamente. Ciertamente la experiencia de lo nuevo pone en cuestión lo aportado por la tradición. Como catalizador hermenéutico, proporciona un conocimiento más profundo de lo tradicional. Hasta el momento presente se ha manifestado en la historia de la teología y de los dogmas que la incorporación de nuevos planteamientos y los retos de las nuevas situaciones tuvieron siempre lugar según el esquema «tesis y antítesis». El testimonio del origen es determinante. Sin embargo, tal testimonio es considerado bajo nuevos horizontes y expuesto de nuevo conforme a la situación. Tradición e innovación son mezclados de esta forma en una tensa conjunción.

El tema enunciado «La provocación eclesiológica de la

* Traducción española del original alemán por el Dr. Isidro García Tato (Sofemasa, Madrid).

renovación ecuménica» puede ser considerado también en este horizonte general. *Por un lado*, se trata de la valoración eclesiológica del entramado ecuménico, el cual en los últimos decenios ha sido tejido universalmente mediante múltiples empresas ecuménicas. *Por otro lado*, se trata de una interpelación retrospectiva a las iglesias mismas que participaron y participan en la construcción de tal entramado. ¿En qué medida reconocen su propia realidad eclesial en ese entramado ecuménico? ¿En qué medida se dejan motivar eclesiológicamente por esa red ecuménica con miras a una mayor unidad visible de la Iglesia? Entre estos dos aspectos se sitúa la cuestión de los criterios, según los cuales la teología efectúa su valoración eclesiológica. Por lo tanto, el reto del Movimiento ecuménico a la reflexión eclesiológica debe ser aceptado a través del intento de una diferenciada criteriología eclesiológica. Para ello se seguirán los siguientes tres pasos:

— En un esbozo general intentamos considerar en primer lugar el entramado ecuménico actual.

— La cuestión de los criterios de una valoración eclesiológica ha sido ya planteada de diversas formas; por lo cual, abordamos en un segundo paso los cuatro intentos más recientes para presentar el estado de la cuestión.

— Por último, en un tercer paso se expondrá un intento propio.

1. EL ENTRAMADO ECUMENICO EXISTENTE REALMENTE EN LA ACTUALIDAD

Toda valoración realística del entramado ecuménico existente en la realidad tiene que tener lugar fuera de toda euforia y resignación. En la actualidad disponemos sin lugar a dudas de una experiencia universal de la Ecumene, de los esfuerzos conjuntos en pro de la unidad visible de los cristianos, de las iglesias y de las comunidades eclesiales. Con todo, esa experiencia ecuménica universal presenta un cuadro pluriforme según se trata de Ecumene de la jerarquía, de los teólogos o de la base. Por razones de sencillez, denomino a los tres niveles de la Ecumene experimentada conjuntamente de esta forma. Los niveles no están separados limpiamente entre sí, sino que se en-

tremezclan institucional (por ejemplo, en las comisiones) y personalmente (en aquellas personas, que están presentes y actúan en varios niveles). A pesar de todo, son un instrumento útil para comprender el entramado ecuménico existente realmente en la actualidad y para describirlo en su pluriformidad. Cada nivel presenta determinadas características que lo distinguen de los demás.

1.1. *Ecumene de base*

Bajo el nombre de Ecumene de base se entiende la convivencia cotidiana y dominical de los cristianos del lugar. Se han desarrollado formas conjuntas de testimonio y de servicio, incluso litúrgicas, que trascienden la confesión y la Iglesia. La situación es distinta según las regiones. Por todas partes se encuentran dos extremos: resignación que se expresa en inmovilismo y cooperación que no se preocupa ya del aspecto oficial magisterial de la Ecumene. Entre el «no tiene ningún sentido» de la resignación y el «estamos ya mucho más lejos de lo que los teólogos y las autoridades eclesiásticas imaginan» de la cooperación indiferente, hay muchas más posiciones. Existe una especie de «país de nadie» de la Ecumene, que está determinado por el desinterés por el otro o por la desconfianza de él o por el miedo a la pérdida de la propia identidad. Y hay «cabezas de puente» de la actividad ecuménica, que casi siempre son mantenidas por personas o grupos comprometidos, pero que por rara casualidad no se propaga mucho más. Por lo general, se ha producido indudablemente un cambio de clima entre las iglesias. Hay que afirmar, sin embargo, que también Ecumene cae en el remolino de lo cotidiano; se ha convertido en más razonable y realista. No obstante, la problemática permanece. Entre nosotros se podría preguntar qué resultó de las sugerencias del sínodo pastoral de hace diez años sobre la «Ecumene en el ámbito de la comunidad».

1.2. *Ecumene de los teólogos*

Con este título se designa el talante académico de la relexión teológica y de sus instituciones: de las escuelas superiores, del ámbito universitario, de los institutos propios y de la formación de grupos, así como de los círculos

ecuménico-teológicos de trabajo, pero también de las publicaciones y de los órganos publicistas. No ha habido ninguna otra época en la historia de la Iglesia moderna, en la que la intensidad del trabajo por la unidad de la Iglesia fuese tan grande como en el siglo xx. Sin embargo, surge la pregunta: ¿no se ha especializado tanto la Ecumene de los teólogos que incluso un colega de la misma escuela teológica superior, a la primera y sin ningún estudio especial, apenas puede introducirse en los «misterios» ecuménicos? ¿En qué medida lo ecuménico se ha convertido ya en una perspectiva continua de todas las disciplinas teológicas? Indudablemente, la Ecumene de los teólogos se realiza con responsabilidad teológica, pero una cierta «alegría experimental» caracteriza su estilo. Es propio de la reflexión teológica pensar más, desarrollar planes de futuro, pero también plantear continuamente cuestiones críticas. Jamás se ha dado un pensamiento teológico uniforme y por ello no es sorprendente que la variedad de las voces de los teólogos en la Ecumene esconde el *cantus firmus* de la fe en el mismo Señor de la Iglesia.

1.3. *Ecume de la jerarquía*

Con este nombre se designa la actividad de los dirigentes eclesiásticos y de sus gremios en el ámbito ecuménico, ya sea a escala mundial en Ginebra o en Roma, ya sea a escala nacional entre una conferencia episcopal y el consejo de las jerarquías eclesiásticas, ya sean los diálogos teológicos que se organizan por encargo de la jerarquía o ya sean las actividades ecuménicas que de diversas formas son llevadas a cabo por el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Al tartarse de la Ecumene ministerial, el momento de la responsabilidad aparece en primerísimo lugar. Pero también se consideran cuestiones de la estrategia y de la táctica, de la prudencia y del cálculo. Ahora se tratan obligaciones que en la Ecumene de los teólogos y de la base no juegan el papel primordial. La cuestión de la responsabilidad y de la obligación juega, no sólo en el ámbito católico-romano, sino también entre los miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias y de sus gremios un papel no despreciable y sus unidades programáticas.

Este es, en líneas generales, el esbozo aproximativo

que permite tener una primera impresión de la red ecuménica real en su diferenciación. Si a continuación se habla principalmente de la Ecumene de los teólogos y de la jerarquía, ello no debería hacer olvidar que todo debe servir a la Ecumene de la base. Sin una realidad concreta, todas las reflexiones eclesiológicas están en el aire.

2. CRITERIOS ECLESIOLOGICOS EN EL CONTEXTO ECUMENICO: ESTADO DE LA CUESTION

En un segundo paso deben ser presentados brevemente cuatro autores, dos evangélicos y dos católicos. Sus aportaciones fueron seleccionadas de la literatura existente, ya que tratan el problema ecuménico también bajo el aspecto de la valoración eclesiológica. Aunque de vez en cuando indican únicamente problemas de la criteriología eclesiológica, reflejan el estado actual de la cuestión a partir del cual tiene que partir todo nuevo intento de una criteriología eclesiológica. Los cuatro autores han tenido en cuenta a su manera «la provocación» a la eclesiología por parte del Movimiento ecuménico, de tal forma que su exposición es una buena introducción en el tema planteado.

2.1. *¿Qué hace la Iglesia por la Iglesia? La cuestión fundamental según Reinhard Slenczka*

En el volumen tercero del *Manual de la historia de los dogmas y de la teología* * editado por Carl Andresen con el título 'La evolución doctrinal en el marco del ecumenismo', Reinhard Slenczka presenta sobre el tema 'Dogma y unidad de la Iglesia' una exposición del Movimiento ecuménico y el intento de una valoración dogmática. En su investigación aborda un determinado sector de la Ecumene jerárquica: los movimientos «Life and Work» y «Faith and Order» con sus asambleas mundiales como pasos previos del Consejo Ecuménico de las Iglesias y este mismo

* C. Andresen et al. (ed.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*: 1. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* (Gotinga 1982); 2. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Gotinga 1980); 3. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität* (Gotinga 1984).

Movimiento a partir de 1948 con sus asambleas y la realización de sus programas ecuménicos. Slenczka llama la atención sobre la especificidad de la teología del Movimiento ecuménico como una «teología de congreso» y observa que aquí (se trata) «de acontecimientos de la historia de la Iglesia, que necesitan de una explicación y valoración en unión estrecha entre la reflexión teológica y la realidad eclesial» (427). Afirma categóricamente que «se trata de la decisión entre error y verdad en la realidad espiritual de la fe y de la Iglesia». «En este sentido, unidad y verdad forman un todo y en todo momento la tarea de la responsabilidad eclesial y de la decisión teológica será determinar qué es necesario para la unidad en la verdad, dónde está presente y dónde falta» (587). Dogma y confesión muestran precisamente en la fundamentación (y supresión) de la comunidad eclesial su «dimensión social». Slenczka recuerda la pregunta de Bonhoeffer en 1935: «¿Es la Ecumene en su representación visible Iglesia?». Con ello quiere abordar el problema eclesiológico del Movimiento ecuménico de cómo se puede determinar eclesiológicamente con más detalle la realidad eclesial de la comunión de las iglesias en el Consejo Ecuménico (519-524). Hay en esto una dificultad que radica en la esencia misma: la tensión entre comunión *ya practicada a pesar de* y en la separación y comunión *plena* para el futuro *sólo definida*. Cree «que la determinación dogmática de realidades eclesiales no puede tener lugar según la regla de un consenso sin objeción, sino sólo con la pregunta por la Iglesia verdadera» (524). «En definitiva se trata mucho más de la pregunta sobre cuál es el fundamento y la misión de la Iglesia» (545). Teniendo en cuenta los esfuerzos por la unidad visible de la Iglesia, habla de un «conflicto duradero en torno al *proprium cristiano* y, por consiguiente, a la cuestión de qué es lo que convierte a la Iglesia en Iglesia y cuál es su misión» (588). Por tanto, no se trata solamente de consensos elaborados teológicamente y de coincidencias constatadas en el desarrollo del Movimiento ecuménico, sino también de responsabilidad pastoral y de decisión de las iglesias mismas para aceptar la perfecta comunión eclesial y sacramental. Sin embargo reconoce: «También sin una perfecta comunión sacramental estas iglesias poseen múltiples relaciones entre sí que tienen una

cualidad eclesial y que encierran *elementos de comunión eclesial real*» (592). Además del problema «Dogma y unidad de las Iglesias» trata también la cuestión entre ética y unidad de las iglesias. En este sentido formula como pregunta un principio de «Life and Work» con frecuencia citado: «La doctrina separa, pero ¿une el servicio?» y contempla bajo esta problemática evoluciones en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, que se refieren al denominado ecumenismo secular. El problema calificado así se agudiza en el concepto de la «herejía ética» que fue utilizado en 1968 en Upsala. «A la vista de las necesidades del mundo, estar conforme significa hacerse culpable de herejía», se dice en el informe de la Sección IIIª sobre el tema «Desarrollo económico y social» (538 s.). Visser't Hooft opinaba entonces «que los miembros de las iglesias, que en la praxis niegan su responsabilidad respecto a los necesitados en algún sitio del mundo, son tan culpables de herejía como aquellos que rechazan una u otra fórmula de fe» (539). Aquí se pone de manifiesto que la comunión en servir no es ya el remedio universal para la unidad de la Iglesia, sino que amenaza con convertirse en el lugar de nuevas decisiones. El concepto de herejía posee indudablemente siempre una dimensión social. La herejía no es sólo una falta formal contra una verdad de fe, sino también ruptura de la comunión («Separación por autoafirmación y controversia», 142). No afecta tanto a la doctrina «como a la convivencia práctica dentro de la comunidad». No obstante, hay que preguntar si el concepto de herejía se puede transmitir sin más a la ética o si no se trata más bien de una ampliación del concepto de pecado. Teniendo en cuenta las posiciones y puntos de vista contradictorios y excluyentes entre sí en cuestiones seculares, la fe en la base común de la existencia y comunión cristianas es con frecuencia lo único todavía religante. El punto crítico se alcanza «si se niega el ser cristiano y con ello se suprime la comunión fundamentada en Cristo» (144). Una superación de los conflictos no puede suceder en este caso de ninguna otra forma que según criterios dogmáticos. Slenczka previene del error «de que servir une a los cristianos en lo que hacen, mientras que están separados en la fe en aquello que Cristo hizo por ellos» (149).

De las investigaciones de Slenczka hay que resaltar

ante todo tres momentos, que son importantes para nuestro tema:

1. Con intensidad se ha referido a la cuestión de la verdad, al fundamento del ser cristiano en la verdadera fe en Cristo y a la cuestión fundamental de la verdadera Iglesia, qué es lo que convierte a la Iglesia en Iglesia y cuál es su misión.

2. A su entender, depende de que explicaciones y valoraciones teológicas, por una parte, y las necesarias decisiones, por otra, sean observadas en el concepto de la temática teológica y de la responsabilidad jerárquica.

3. Ve absolutamente el valor de la Ecumene existente realmente y los elementos eclesiales de la comunión eclesial real existentes en la Ecumene.

2.2. *Elementos de la unidad visible de la Iglesia y criterios de la verdad según Ulrico Kühn*

En el último capítulo de su eclesiología Ulrico Kühn se refiere a la unidad de la Iglesia y en este contexto reflexiona sobre «los criterios teológicos de los que se tiene que tratar en todo modelo posible de unidad» (205). En el diálogo ecuménico de la actualidad se parte del hecho de «que la verdadera y más profunda unidad de la Iglesia está presupuesta ya 'en el único plan salvífico de Dios en Cristo' hacia la unidad» (203). Suficientes criterios para la unidad visible son según la doctrina luterana «la coincidencia en la doctrina pura y en la proclamación del Evangelio, así como en la administración de los sacramentos de acuerdo con su institución (CA VII)» (203). Kühn parte en sus exposiciones de la *común eucaristía*, porque es el lugar central en el que se representa y se efectúa la unidad de la Iglesia como comunión. La explicación de tres círculos de problemas es sin embargo presupuesto y condición para la comunión eucarística: 1) La coincidencia en fe y doctrina; 2) la solidaridad en el amor y 3) el reconocimiento de los ministerios y servicios. *La unidad en la verdad*, es decir, la comunión en la comprensión y en la confesión es indispensable. Al mismo tiempo hay que considerar que en la actualidad existe una multiplicidad de formas de

expresión de la fe, de la teología, de la piedad y de la vida, que deben ser tenidas en cuenta. Además, en la actualidad las fronteras de la formación del credo están arraigadas con más fuerza que antes en la conciencia teológica, de tal manera que el criterio de la unidad en la verdad tiene que ser utilizado diferenciadamente y necesita siempre del diálogo para asegurarse de la unidad en la pluralidad.

La unidad en el testimonio y en el servicio del amor no ha sido acentuada expresamente ni en la eclesiología clásica de la Reforma ni en su rival católica (por ejemplo, Belarmino), aunque se puede encontrar en el Nuevo Testamento y en la tradición (por ejemplo, en san Agustín). Kühn llama especialmente la atención sobre la limitación de esta característica de la unidad, al no querer extender como Slenczka el concepto de herejía al fracaso ético-social, ya que «según Jesús, el ser eclesial de la Iglesia siempre se manifiesta precisamente en el hecho de que en la entrega a él tal fracaso se incluye entre el poder renovador del perdón» (214). Pone en duda además que un resquebrajamiento de la unidad en las divergencias en el ámbito ético-social y en el de las posiciones contrarias de los cristianos respecto a su responsabilidad frente al mundo «únicamente sea posible mediante la comunión de la fe en Jesucristo y la aceptación mutua iniciada de esta forma». Finalmente habla de las «*estructuras de la unidad*», puesto que «también determinadas exigencias de la estructura ministerial de las iglesias forman parte» de las condiciones y de la configuración de la unidad eclesial. Declara: «El concepto de Iglesia de la Reforma no es un concepto aministerial de Iglesia» (215). Sin embargo, hace referencia en CA VII, donde sólo se mencionan la proclamación del Evangelio y la administración de los sacramentos, «a la relatividad de la institución del ministerio frente a las funciones que deben ser observadas por él». En la actualidad, en las iglesias de la Reforma ha surgido la opinión «de que la unidad eclesial (...) necesita de la institucionalización como uno de los medios imprescindibles para nosotros los hombres de la protección y práctica de la realidad espiritual». En el contexto de la cuestión sobre el reconocimiento de los ministerios, Kühn manifiesta incluso la opinión: «Tal vez la tradición evangélica tiene que aprender de nuevo que

la verdad del ministerio y de sus funciones, así como la verdad de la Iglesia en general dependen también de que se dé una comunión visible con la Iglesia de todos los tiempos y lugares» (216). En el mismo contexto se refiere a una «necesaria ampliación de la comprensión de la verdad». «Una proposición, una forma de actuación se puede mostrar como verdadera no sólo a partir de la relación objetiva correspondiente (correspondencia - verdad), sino también a partir de la inclusión en un consenso (consenso-verdad). En la instantánea de la representación de la meta de una «comunión conciliar», Kühn ve finalmente el ministerio como dirección de la Iglesia en cuanto dirección de la Iglesia también «como servicio a la unidad en el sentido de tal comunión conciliar (a todos los niveles)» (221).

La referencia de Kühn a la ampliación del concepto de verdad como «consenso-verdad», encuentra un importante complemento en su artículo «El compromiso ecuménico de la dogmática». Allí aborda, entre otras cosas, el concepto de herejía y pregunta por los criterios de la verdad. Según él, la herejía «no está dada ya allí donde un teólogo defiende de alguna forma una doctrina falsa, sino solamente si tal doctrina está unida con el cese de la comunión y con el abandono del consenso de la Iglesia. Se puede hablar, por tanto, de herejía cuando una afirmación teológica no se expone ya a la objeción y a la corrección mediante el discernimiento de fe de la Iglesia» (217). Positivamente significa, sin embargo, que en una creciente comunión de vida de las iglesias, diferencias doctrinales, que anteriormente han actuado desunido como herejía, pueden ser contempladas e interpretadas de nuevo. No son ya expresión de una unidad perturbada o destruida, sino que «cambian de alguna forma su faz y se abren para interpretaciones que las presenta como expresión de una legítima pluralidad en la Iglesia» (219). A esta concepción de la herejía le corresponde, en virtud del carácter dialógico de la verdad cristiana, un criterio de verdad que se podría denominar el criterio de la «capacidad del consenso y de la recepción». Kühn nombra como criterio fundamental el de la conformidad con la Escritura y para afirmación teológica justa el de la conformidad con la situación y con la experiencia. Sin embargo, pregunta a

continuación: «¿Es totalmente absurdo tener en cuenta como otro criterio, para la verdad de una afirmación dogmática y de una forma del cristianismo, el posible consenso con la Iglesia universal, es decir, con las demás formas de expresión de lo cristiano? ¿y ello en el sentido de que una afirmación dogmática —conforme a su naturaleza acuñada confesionalmente— y una forma cristiana de vida se manifiestan como verdaderas en la medida en que son *aceptadas* más allá de la propia confesión?» (244). Kühn resalta que tal criterio «solamente si va acompañado de conformidad con la Escritura y con la experiencia puede llegar a ser efectivo» (225). Ve el sentido más profundo del criterio de la verdad del consenso y de la recepción en el hecho de que todos nosotros en nuestro preguntar, buscar y decidir «(estamos) colocados en la comunión de los que preguntan, buscan y deciden con nosotros, la cual se encuentra como comunión bajo la promesa del Espíritu y de la verdad» (225).

De esta exposición podemos formular las siguientes conclusiones:

— los elementos imprescindibles y, por tanto, criterios de una perfecta comunión eclesial son la unidad en la fe y en la doctrina, en el testimonio y en el servicio del amor, en las estructuras, en la Eucaristía;

— la cuestión de la «capacidad de consenso y recepción» de una doctrina juega juntamente con los criterios de conformidad con la Escritura y con la experiencia un papel importante en el diálogo ecuménico, es decir, en la búsqueda de la unidad visible.

2.3. *Las «notae ecclesiae» y la realización objetivo-subjetiva de la una y única Iglesia de Cristo según Enrique Döring*

En su *Compendio de Eclesiología* Enrique Döring ha presentado una visión estructural-funcional de la Iglesia en la que se incluyen además las dimensiones de la Iglesia: su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. El compendio lleva por título «Aspectos centrales de la auto-comprensión católica y su relevancia ecuménica». Al mismo tiempo los cuatro atributos son tratados también en una perspectiva ecuménica. Döring no ve en ellos distin-

tivos confesionales, es decir, *notae*, sino más bien propiedades esenciales, características de la una y única Iglesia de Cristo, es decir, concretamente de la Iglesia Católica-Romana, pero también de las iglesias y comunidades eclesiales no católicas. Ve apoyada su opinión en el hecho de que ni en la constitución de la Iglesia ni en el Decreto de Ecumenismo, del Vaticano II, tiene lugar una identificación simple y exclusiva de la Iglesia y de la Iglesia Católica-Romana: «La comprensión teológica completa de la Iglesia, la cual se presenta como una magnitud escatológica, tiene que ser el punto de partida y de referencia de toda teología ecuménica» (178). De esta forma puede presentar las *notae ecclesiae* desde el punto de vista del Vaticano a tres niveles: como perspectiva total de la Iglesia Católica-Romana y en el aspecto ecuménico. Con ello se mantiene la pretensión de que la una y única Iglesia de Cristo está realizada en la Iglesia Católica Romana, para la que unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad son simultáneamente dones y tareas. Al mismo tiempo se observa que estas características eclesiales se pueden encontrar también fuera de la Iglesia Católica Romana. Refiriéndose al eclesiológicamente significativo concepto de la «communio» que el Vaticano II ha vuelto a utilizar, Döring puede decir respecto a la lucha ecuménica por la unidad visible de la Iglesia con alusión al Decreto de Ecumenismo: «En él se trata de la 'plenitudo communionis' y 'unitatis', la cual a pesar de las deficiencias tiene su forma de existencia y garantía de la Iglesia Católica, siendo la medida y el objetivo por *ambos* lados (en relación con la Iglesia Católica y con las 'comuniones' cristianas separadas) la 'una atque unica Ecclesia Christi'» (178). Con ello se ha ganado por parte de una eclesiología católica un acceso a una criteriología que es ecuménica realmente y que no puede ser desacreditada como «Ecumene regresiva». En esta perspectiva las «notae» como «formas de ejecución» y «principios heurísticos» ganan todo su peso ecuménico. «No la existencia formal de estas propiedades, sino su ejecución es lo decisivo» (169). Refiriéndose a Germán Häring afirma: «Estas características de la Iglesia se convierten hasta cierto punto en «principios heurísticos» para la respuesta de la pregunta: A pesar de todo, ¿cómo

se puede imponer en la actualidad el reino de Dios mediante la comunión de los creyentes?» (182).

En relación con la eclesiología del Vaticano II, Döring habla también de «Grados de la realización del ser de la Iglesia», los cuales dependen tanto de los elementos constitutivos *objetivos* visibles de la Iglesia y de su unidad como de su realización *subjetiva*: «El grado de ser eclesial crecería de esta forma en la medida de una mayor realización de los elementos simbólicos visibles (de la «unión del credo, de los sacramentos, de la jerarquía eclesiástica y de la comunión» y de la ejecución más interna de la misma en la fe y en la caridad). En la medida en que crece el ser eclesial concreto, en esa misma medida se realiza también la unidad eclesial hacia fuera» (204). Desde este punto de vista es comprensible que según Döring el Movimiento ecuménico es «la lucha por los elementos constitutivos decisivos para la representación de la unidad visible» de la Iglesia.

A reflexiones análogas respecto a la verdad de la fe y de la coincidencia, consenso, de la fe llevan las afirmaciones de Döring contenidas en el artículo sobre el estado del diálogo oficial católico-luterano. «Dado que las iglesias separadas entre sí tienen en lo fundamental *consenso* en la verdad una de la fe, no se pueden tampoco separar de la una y única Iglesia. Estas divisiones en el fundamento del consenso, en la verdad, son siempre divisiones *en la una y única Iglesia*» (268). Cree que el «auténtico» concepto de herejía, que lo ve en relación con Ireneo de Lyon «en el cambio radical de interpretación del todo» y no sólo en una selección de verdades de fe, no se puede utilizar sin más a los cristianos y a las iglesias, de las cuales la Constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 15) afirma una verdadera unión en el espíritu. Aparentemente hay también en la fe grados de la realización del ser eclesial. «En consecuencia el diálogo ecuménico tiene que centrar su interés no en cuestionar su auténtico fundamento, el consenso en la verdad una de la fe, sino en traducir 'recíprocamente' las diversas teologías cristianas» (269).

Digno de mención es finalmente el que Döring en el *Compendio* distingue entre legítima e ilegítima pluralidad. Legítima pluralidad es «unidad en la pluralidad». La ile-

gitima pluralidad se da «cuando miembros de la Iglesia, grupos o épocas en la Iglesia una pretenden ser norma para toda la Iglesia» (186); y cuando estos grupos han perdido la capacidad de integración y de apertura y viven su vida en un total aislamiento.

Resumiendo, el apoyo de Döring en la eclesiología del Segundo Vaticano permite:

- una interpretación ecuménica de las *notae ecclesiae*;
- el concepto de una realización gradual del ser de la Iglesia y

- el de una unidad en la pluralidad; la pluralidad ilegítima se da únicamente allí donde ha desaparecido la capacidad para la apertura y la integración.

2.4. *La Iglesia como simbolo del Reino de Dios:
una base ecuménica de comprensión
para una criteriología eclesiológica
según Germán José Pottmeyer*

Con su aportación «la cuestión de la Iglesia verdadera» en el volumen tercero del «manual de teología fundamental», Pottmeyer diseña un camino original para superar el estado actual de un punto de partida confesional-apolo-gético, es decir, dogmático, de la denominada *demostratio catholica*. Intenta mantener aquellas características «que según la palabra y la voluntad divinas determinan la Iglesia verdadera y que pueden ser reconocidas como religantes por todos los cristianos» (213). Estas características son *criterios*, «en los cuales se puede medir el ser eclesial de todas las comunidades cristianas, que se denominan iglesias». Busca, por tanto, una *base ecuménica* de comprensión, a partir de la cual se puede desarrollar los distintivos de la Iglesia una y única y en los que se puede verificar la eclesialidad verdadera de las iglesias existentes: a pesar de que la cuestión de la Iglesia verdadera es discutida de nuevo en la Ecumene actual a partir de las *notae* (unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad), quiere dirigirse a otra figura distinta de argumentación: los distintivos de la Iglesia verdadera deben ser tomados del mensaje bíblico del reino de Dios. Con esta propuesta Pottmeyer no pretende en modo alguno ofrecer una nueva edición de pensamientos análogos de la teología protes-

tante del siglo XVIII o de la teología católica del siglo XIX. Afirma, más bien, que la visión de la Iglesia como símbolo del reino de Dios existe en el diálogo ecuménico actual y que puede proporcionar una base suficiente de comprensión para desarrollar a partir de este principio una criteriología eclesiológica cristiana universal, en cuyo contexto se pueda incluir también las *notae* clásicas. Quiere fundamentar su posición criteriológica de dos formas: «Reino de Dios como fundamento del ser es el fundamento del conocimiento de lo que es la Iglesia verdadera. Reino de Dios como fundamento de sentido es fundamento de conocimiento de cómo debe *actuar* la Iglesia verdadera» (228).

La doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II como *sacramentum* es, según Pottmeyer, una «determinación complementaria de la Iglesia como instrumento del reino de Dios» y de esta forma una «acentuación criteriológica, ya que acentúa todavía más el aspecto de la práctica: Iglesia como símbolo *convinciente* y como instrumento *apropiado* del reino de Dios» (231). Entre los pensamientos eclesiológicos del Consejo Ecuménico de las Iglesias y de sus gremios se encuentra a partir de los años 60 cada vez con más intensidad una «eclesiología sacramental», que concibe a la Iglesia como «reino de Dios». Así se encuentra, por ejemplo, en los documentos de la Asamblea Mundial para la Misión y la Evangelización en Melbourne, de 1980, la sorprendente afirmación: «Toda la Iglesia de Dios es en todo tiempo y lugar un sacramento del reino de Dios que vino en la persona de Cristo y que vendrá en su plenitud cuando Cristo vuelva en toda su gloria» (cit. 232). Esta afirmación en su contexto apunta expresamente a un autoexamen de la iglesia respectiva desde la experiencia personal. Pottmeyer ve con razón la posición criteriológica elaborada por él confirmada de la forma siguiente: «En la autocomprensión de las iglesias encontramos aquel criterio al que se subordinan estas iglesias y según el cual se pueden medir en lo relativo a su verdad» (232). Todo dependerá de cómo se efectúa en concreto el examen. Pottmeyer, por su parte, aplica los signos del reino de Dios como distintivos de la Iglesia verdadera únicamente a la Iglesia Católica-Romana. Sin embargo, no lo hace en polémica contraposición a las demás iglesias cristianas, es

decir, en la exclusividad de la apologética tradicional, sino consciente de la dificultad para las iglesias de someterse a estos criterios. Solamente entonces «puede establecerse también el diálogo entre las iglesias sobre lo que pertenece a la Iglesia verdadera y sobre aquello de lo que carecen las iglesias en particular» (240). En otro lugar opina: «La limitación a un autoexamen crítico tiene lugar (...) desde el punto de vista de que para un juicio recíproco es preferible un diálogo vivo» (217).

No es necesario aquí continuar examinando las explicaciones de Pottmeyer. Su concepto de la Iglesia como «símbolo del reino de Dios» se puede, a mi entender, tener en cuenta en toda criteriología eclesiológica, puesto que puede constituir la base bíblica para una comprensión ecuménica.

3. ENSAYO DE UNA CRITERIOLOGIA ECLESIOLOGICA DIFERENCIADA

A continuación se deben examinar los intentos emprendidos hasta ahora de exponer los criterios de una valoración eclesiológica, y desarrollarlos en un ensayo propio desde una perspectiva doble. Basándose en una eclesiológica católico-romana que expone el problema ecuménico y que lo aborda, se debe intentar en un *primer* paso la elaboración de una criteriología que sea válida para todas las iglesias y comunidades eclesiales, es decir, que permita también una interrogación crítica a la Iglesia Católica-Romana. Se tocará además el mensaje de la *basileia* y de la vida práctica de Jesús, como hace Pottmeyer y otros autores. En un *segundo* paso partiremos del movimiento ecuménico y desde allí preguntamos por las implicaciones eclesiológicamente relevantes, las cuales juntamente con los resultados de diálogos bilaterales, y en la experiencia de reflexiones orientadas eclesiológicamente, conducen a los criterios eclesiológicos buscados de la valoración del entramado ecuménico existente en la actualidad.

Para poder ofrecer con brevedad una exposición sistemática un tanto equilibrada, las exposiciones siguientes tienen más bien el carácter abreviado de una tesis que el de la explicación argumentativa.

3.1. *Al servicio del reino de Dios. A la búsqueda de una criteriología eclesiológica desde el punto de vista de una eclesiología*

3.1.1. La Iglesia y el misterio del Dios trino

La Iglesia es el misterio de la fe porque está fundamentada totalmente en el misterio del Dios trinitario. Siguiendo a san Pablo, puede ser descrita como pueblo de Dios (del Padre), como cuerpo (y esposa) de Cristo (del Hijo) y como morada en el Espíritu Santo. San Ireneo llama a la Iglesia «el pueblo congregado por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Av. Haer.* III 24, 1; citado LG 4). Dios quiere hacer presente a través de ella su salvación en el mundo. Para ello, Dios ha elegido su pueblo y lo dirige a través de la historia. Con este fin Jesucristo se ha entregado por la Iglesia, la ha fundado mediante su muerte y resurrección y en ella está constantemente presente hasta el fin del mundo a través de su Espíritu que la conserva en la verdad y en el amor, dotada con múltiples dones y ministerios, la capacita para el testimonio y el servicio en el mundo, permitiéndole rogar a Dios en la forma justa.

3.1.2. La Iglesia y Jesús de Nazaret

En la *crístología* la investigación del Jesús histórico posee una imprescindible doble función. Por un lado, se puede descubrir con su ayuda el carácter histórico de la *crístología* en el mensaje y en la práctica vital de Jesús y de esta forma tener suficientemente en cuenta la relevancia teológica de lo histórico en la fundamentación de la *crístología*. En segundo lugar, con su ayuda la tradición de Jesús puede hacerse efectiva de distinta forma para el desarrollo de la *crístología* sistemática al presentar a ésta como *crístología* de la correspondencia recíproca del Jesús terreno y del Cristo glorificado.

De forma análoga la pregunta retrospectiva por el Jesús histórico es importante para la *eclesiología* en un doble aspecto: la fundamentación de la Iglesia en el misterio del Dios trinitario no dispensa de la investigación de los orígenes históricamente constatables de la Iglesia en el mensaje y práctica vital del Jesús terreno. Además,

el mensaje y la práctica vital de Jesús se pueden tener en cuenta correspondientemente en el desarrollo de la ecle-siología sistemática. Con ello se expresa en cierta forma bajo un nuevo horizonte la cuestión de la relación de la fundamentación y visión teológico-encarnatoria, es decir, de la teología de la cruz y de la teología pneumatológica de la Iglesia.

Históricamente constatable es la voluntad de Jesús de congregar a Israel. Ello influye en su práctica vital y está en clara relación con su mensaje de la *basileia*. Su proclama-ción escatológica exige asimismo la congregación del pueblo de Dios porque la *basileia* necesita un pueblo, en el cual y a través del cual pueda realizarse. Se trata del pueblo de Dios del final de los tiempos, que es creado de nuevo por Dios, pero que ya ahora aparece en concreto, puesto que el reino de Dios está ahora ya viniendo. Bajo este aspecto, la Iglesia, desde el punto de vista histórico, comenzó a existir primeramente después de Pascua como el verdadero Israel, porque creía en el Mesías. Sin embar-go, fue y permaneció sólo una parte de Israel y a partir de su esencia se extendió a la totalidad de Israel, aunque se convirtió en la Iglesia de judíos y paganos. También con la consideración de la evolución postpascual se puede afir-mar con fundamento «que el deseo de Jesús de un pueblo de Dios escatológico comprende la Iglesia en su totalidad y en su plenitud» (Lohfink 95).

Más importante que la cuestión histórica del comienzo de la Iglesia es, con respecto al tema planteado, la cuestión de la importancia del mensaje de la *basileia* y de la prác-tica vital de Jesús en un doble aspecto:

1. Para la relación del reino de Dios y de la Iglesia,
2. Para la criteriología eclesiológica.

3.1.3. La Iglesia y el Reino de Dios

Iglesia y reino de Dios no son idénticos y necesitan de una distinción. Sin embargo, se encuentran en una estrecha relación y no pueden ser separados. El reino (el poder) de Dios es el actuar salvífico escatológico de Dios. Dios mismo quiere consumir su poder, su dere-cho y su voluntad amorosa en la humanidad, tal como lo ha iniciado irreversiblemente en Jesucristo. La Igle-

sia está orientada al reino de Dios. El reino de Dios es su constante «enfrente», su objetivo y, por tanto, su perenne orientación, motivación e instancia crítica. La Iglesia existe gracias al poder de Dios. Está al servicio del poder de Dios para el mundo. De esta forma el reino de Dios puede ser conocido como punto de referencia conjunto para la comprensión de la Iglesia y del mundo (humanidad y sociedad), y todos los esfuerzos humanos, cristianos y eclesiales por acomodarse al reino de Dios, pueden ser valorados positivamente, si se tiene únicamente en cuenta la reserva escatológica de que no son los hombres, sino Dios quien ejerce su dominio. Para exponer conceptualmente la relación de la Iglesia con el reino de Dios se puede afirmar: la Iglesia es el signo (sacramental) presente del reino de Dios, es decir, el poder del reino venidero está realmente presente en la Iglesia por Jesucristo, el Señor, y por el Espíritu Santo. Sin embargo, la Iglesia es sólo instrumento y signo para el reino que Dios mismo establecerá en el mundo. Al final, la Iglesia es «suprimida» en el reino, es decir, llega a su fin porque ya no puede ser utilizada como signo e instrumento y este fin es a su vez el inicio de su existencia definitiva en el eterno reino de Dios (cf. Fries 27 s.; Sauter 201; Pannenberg 126-128).

3.1.4. La Iglesia como signo sacramental del reino de Dios por la presencia del Señor en el Espíritu Santo

La Iglesia es el signo sacramental del reino de Dios, porque está presente y actúa en ella el Jesucristo crucificado y resucitado, quien prometió a sus discípulos: «Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 20). La presencia eclesial del Señor tiene lugar en el Espíritu Santo y se transmite en la palabra de Dios, en la celebración de la Eucaristía (y de los sacramentos) y en la comunión de los hermanos y hermanas.

Por la proclamación del Evangelio los fieles son congregados para la comunión y como comunidad. La palabra de Dios crea la comunidad y la comunidad vive de la palabra de Dios, porque es «Espíritu y Vida» (Jn 6, 63). En la celebración de la Eucaristía está presente el Señor crucificado y resucitado en su entrega al Padre por noso-

tros como sumo sacerdote y anfitrión y en los dones del pan y del vino.

Según san Pablo, el pan eucarístico hace de muchos el único cuerpo del Señor (1 Cor 10, 17) y la unidad del cuerpo está fundamentada en el bautismo (1 Cor 12, 13; cf. Gál 3, 28). El Señor ha prometido expresamente a los suyos: «Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Esta presencia del Señor en la comunión de los fieles es atestiguada de múltiples maneras por la Iglesia antigua.

Todo sucede, sin embargo, por el Espíritu Santo, el cual «sopla donde quiere» (Jn 2, 8), pero que consuma la obra de Dios (su acción salvífica, su dominio) en la Iglesia y a través de la Iglesia. En el testimonio y en el servicio de la Iglesia actúa en el mundo (sociedad) y en el Espíritu la Iglesia efectúa su adoración, su ruego y su intercesión por todos ante Dios. El Espíritu Santo ejecuta la comunión plena del hombre con Dios «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

3.1.5. Dimensiones de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad

En la discusión ecuménica actual y a causa de la eclesiología del Vaticano II, ha surgido la opinión de que unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, como distintivos, propiedades esenciales, dimensiones o formas de la Iglesia, no tienen que marcar distinciones confesionales, sino que tampoco son un fundamento de comprensión entre las iglesias y confesiones, que se remonta al Nuevo Testamento y a la Iglesia antigua. Si la Iglesia puede ser entendida como «el pueblo unido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», su *unidad* está primariamente dada en la comunión de vida con Dios, que debe encontrar su representación y realización en la unidad concreta como una «unidad total en Cristo» (LG 1). Su *santidad* se fundamenta en definitiva en la *Communio*, en la participación de la vida trinitaria de Dios, la cual crea la «comunión de los santos» por la presencia del Señor en el Espíritu Santo. *Catolicidad* es la dimensión universal de esta *Communio*, que brota de Dios y que es universal con todos los cristianos en el mundo. *Apostolicidad* caracteri-

za a la Iglesia, en cuanto que como un todo está unida a la comunión de fe estructurada de la Iglesia del comienzo (del «tiempo apostólico», del «comienzo apostólico») y está referida a ella.

Según la unánime convicción cristiana, esta «Iglesia una, santa, católica y apostólica» ha existido siempre y existe todavía hoy. Sin embargo, el Vaticano II hace resaltar: «Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste (*subsistit*) en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (LG 8). Con esto no se supone ninguna identificación, ni tampoco se niega el ser eclesial de otras iglesias cristianas y comunidades eclesíásticas. No se afirma que los rasgos de la Iglesia Católica-Romana estén en su forma perfecta. Estos son más bien para ella como para las demás iglesias y comunidades eclesíásticas don y tarea, *instancia crítica*. De esta forma, las características pueden ser entendidas también como «principios heurísticos», con el fin de responder a la pregunta que se plantea en cada época de la Iglesia: «¿Cómo puede imponerse hoy, a pesar de todo, el reino de Dios por la comunión de los creyentes?» (Häring 321, Döring 182; cf. Panzenberg 129-133, Pottmeyer).

3.1.6. Los signos del reino de Dios como criterios estructurales de la Iglesia verdadera

El mensaje del reino de Dios abrió a los pobres, fatigados y agobiados esperanza y liberación. Se dirigió a los pecadores como llamada y oferta de conversión en virtud de la incondicional disponibilidad de Dios al perdón. Se concretó en la vida práctica de Jesús. La Iglesia es signo del reino de Dios si está al servicio de la reconciliación y justicia entre los hombres. La nota distintiva de la *santidad* radica en el poder de Dios reconciliador y liberador.

El mensaje del reino de Dios y la práctica del reino de Dios de Jesús debía congregarse a Israel y convocar al servicio del dominio de Dios, pero según su naturaleza el reino de Dios es universal, la oferta de salvación para todos. Signo del reino de Dios es la Iglesia, si permite como el pueblo concreto uno de Dios que esta unidad se haga

visible en todo tiempo y lugar. En la universalidad del reino de Dios y en la congregación del pueblo uno escatológico de Dios radican los distintivos de catolicidad y unidad.

Para la congregación de Israel y para el mensaje del reino futuro, Jesús llamó a determinados discípulos a la imitación especial y los envió. Este servicio de proclamación y congregación es continuado después de Pascua en el ministerio apostólico y «a sus tareas permanentes pertenecen el ministerio pastoral y otros ministerios de la Iglesia antigua» (Pottmeyer 233). En la conexión de los mensajeros con el mensaje y en la conexión con la sucesión de los mensajeros radica el distintivo de la *apostolicidad* (cf. Pottmeyer).

3.1.7. El mensaje del reino de Dios y la vida práctica de Jesús como instancia crítica para la actuación de la Iglesia

Algunos intentan coincidir con los retos y dificultades de un entorno (sociedad) secularizado, dándole a los distintivos de la Iglesia «un contenido renovado, transmitido por la profanidad»: «La santidad se convierte en poder liberador de Dios; la catolicidad en la cuestión de la solidaridad universal; la apostolicidad en la cuestión de una inspiración cristiana; la unidad en la cuestión de la capacidad para la paz» (Håring 321). Se puede preguntar si con esta actualización se ha conseguido una traducción genuina de las propiedades esenciales de la Iglesia o si solamente se ha confeccionado un catálogo de tareas, si bien importante y necesario, que desde los distintivos efectúa llamadas para probar la credibilidad de la Iglesia en el contexto secular.

Puesto que la Iglesia es el signo del reino de Dios, las reglas dadas a partir del mensaje del reino de Dios y de vida práctica de Jesús (y de la concepción eclesiológica de las comunidades primitivas) son criterios para la actuación de la Iglesia y de la crítica eclesial. De acuerdo con esto, la Iglesia debe manifestarse en su actuación,

— como comunión de hermanos y hermanas, que se caracteriza por el amor y respeto mutuos, por la dispo-

- nibilidad al perdón y a la comprensión, por el trabajo mutuo;
- como lugar de la reconciliación, donde además de los pecadores hay también disponibilidad a la conversión, además de conflictos, disponibilidad a la reconciliación y donde se renuncia a la violencia;
 - como abierta para todos los hombres sin tener en cuenta su procedencia nacional, social, étnica y de raza;
 - como ayuda para los pobres, enfermos, humildes y oprimidos;
 - como instrumento para la propagación del mensaje del reino de Dios a través del testimonio, servicio y sucesión especial;
 - como lugar de la paciencia, de la confianza y de la franqueza, en las que persevera incluso en la opresión y persecución.

La Iglesia tiene que someterse a la prueba de su identidad, incluso en las estructuras macroeclesiales (cf. Pottmeyer, Conzemius).

3.2. *Al servicio de la unidad visible de la Iglesia:
hacia una criteriología eclesiológica
desde el punto de vista del diálogo ecuménico
y de nuevas experiencias eclesiales*

3.2.1. La autocomprensión del Consejo Ecuménico de las Iglesias

El Consejo Ecuménico de las Iglesias se comprende a sí mismo como una «comunidad de iglesias», que no puede ser designada como Iglesia. Quiere «servir de instrumento a las iglesias que lo forman» con miras al testimonio y servicio mutuos (Amsterdam 1948). El Consejo Ecuménico de las Iglesias y sus gremios son indudablemente realidades eclesiales, aunque hasta el momento se ha evitado toda definición eclesiológica. En cuanto no exista todavía ninguna unidad visible de la Iglesia, es una «solución de emergencia» (Visser't Hooft 1948), una «solución transitoria» (Upsala 1968). Su «fundamento» (Amsterdam 1948, Nueva Delhi 1961) sirve más programáticamente para describir la esencia de la comunión, para consignar el punto

de orientación para su trabajo y para verificar el alcance de su comunión (Evanston 1954). Puede, sin embargo ser considerado como «principio fundamental en el que se expresa la cualidad pneumática de la comunión de iglesias» (Slenczka 517). La apertura eclesiológica, es decir, «neutralidad», fue determinada en la Declaración de Toronto de 1950 y mantenida frente a los distintos intentos de una evolución. Por tanto, en todo intento de valorar eclesiológicamente realidades eclesiales en el ámbito del Consejo Ecuménico de las Iglesias tiene que observarse el punto *quinto* de las disposiciones positivas de esta declaración. Según esto, toda la iglesia miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias reconoce en las demás iglesias de la comunión «*elementos de la Iglesia verdadera*» y por esta razón se confirma la obligación al diálogo y la esperanza en la unidad, «la cual radica en la verdad plena».

3.2.2. Las concepciones de la unidad del Consejo Ecuménico de las Iglesias

En el Consejo Ecuménico de las Iglesias han sido desarrolladas diversas concepciones de la unidad como representaciones del objetivo en las cuales se exponen datos concretos sobre elementos esenciales de la unidad visible de la Iglesia y también criterios eclesiológicos. Si en 1961 en Nueva Delhi la concepción de la unidad se encontraba todavía más influida por el concepto de «iglesia local», en 1968 en Upsala, con la palabra clave de «conciliaridad» se inició la visión de una unidad de la Iglesia como «comunión conciliar», como se formuló en 1975 en Nairobi y se completó en 1983 en Vancouver mediante una «visión eucarística». Los criterios de una futura unidad perfecta mencionados en estos objetivos pueden ser utilizados también como criterios para las relaciones actuales en una comunión de iglesias, las cuales todavía viven en la desunión, es decir, cuya comunión (todavía) es imperfecta. Sin embargo, la valoración concreta en virtud de tales criterios, los cuales son elementos de la unidad y con ello también de la constitución de la Iglesia, será diferente en las eclesiologías confesionales y dependerá, además, de la decisión de la Iglesia (jerarquía) correspondiente sobre cuáles serán las consecuencias resultantes.

3.2.3. La apertura de la Iglesia Católica Romana para la participación en el Movimiento ecuménico

El impulso decisivo para una apertura de la Iglesia Católica a la participación en el Movimiento ecuménico lo aportó la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II, especialmente LG 8, donde a la vez que la Iglesia Católica es comprendida como realización de la Iglesia una, santa, católica y apostólica (*subsistit in*; cf. UR 4, 3), al mismo tiempo no se excluye «que fuera de su estructura se encuentren muchos *elementos de la santidad y verdad* que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (Cf. LG 15, UR 3). Este logro de la Constitución sobre la Iglesia fue asumido y completado en el Decreto sobre el Ecumenismo. Allí las iglesias no católicas y las comunidades eclesiales son designadas expresamente como «medios de la salvación», de los que se sirve el Espíritu Santo (UR 3, 4). Sin embargo, según el Vaticano II, el «acceso a la total plenitud de los medios de salvación» solamente se puede alcanzar mediante la Iglesia Católica (UR 3, 5). En virtud de esta posición eclesiológica es posible una comunión real, pero (todavía) imperfecta con las iglesias no católicas y las comunidades eclesiales. Obetivo es la comunión perfecta como unidad en la pluralidad (diversidad). En el camino hacia allí hay evidentemente todavía diferencias fundamentales en la realidad eclesial de las diversas iglesias no católicas. Ello aparece, por ejemplo, con claridad en que desde Pablo VI hasta hoy *únicamente* las Iglesias Ortodoxas son designadas como «iglesias hermanas». Otras reflexiones eclesiológicas que afectan especialmente a la teología de las iglesias locales y particulares y a la pneumatología han complicado esta apertura ministerial al Movimiento ecuménico, han profundizado en la comprensión teológica para las iglesias no católicas y las comunidades eclesiales y han «iniciado» su valoración eclesiológica.

- ### 3.2.4. Los resultados del diálogo católico-luterano alcanzados hasta ahora y reflexiones sobre una nueva «experiencia de las iglesias» o «de las comunidades»

Entre los diálogos ecuménicos bilaterales que han man-

tenido la Iglesia Católica alcanzados hasta ahora han llegado hasta la formulación de formas de una posible comunión eclesial católico-luterana y fases de su realización. Los documentos de diálogo *Caminos hacia la comunión* * y *Ante la unidad*** pueden ser tomados como ejemplos sobre qué criterios eclesiológicos son considerados necesarios para una perfecta comunión eclesial. Aun cuando las jerarquías eclesiásticas no han tomado todavía una postura sobre tales documentos, son motivo, sin embargo, de un estimable consenso de un grupo de expertos, que de todos modos han trabajado por encargo de gremios eclesiológicos oficiales de ambas partes, de la Federación Luterana Mundial y del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Ambos documentos tienen su importancia eclesiológica como fruto de una dinámica interna del diálogo católico-luterano, puesto que la «consecución de un consenso encuentra un positivo eco de cambio en la comunión eclesial» (Meyer 189). Unidad en la fe exige unidad de la Iglesia.

Dentro de la Iglesia Católica, en distintas regiones y a causa de una nueva «experiencia eclesial y comunitaria» ha surgido la cuestión de qué es lo que convierte a la Iglesia en Iglesia y cuál es su misión. Ello llevó a reflexiones teológicas sobre qué es lo que hace de la comunidad la comunidad y cuál es su misión. Como pruebas podrían ser citadas publicaciones sobre la teología y pastoral de la comunidad en el ámbito de lengua alemana, pero en especial la eclesiología de las comunidades de base eclesiales en América Latina. Para la legitimación y para la prueba de la eclesialidad de esta «iglesia de abajo» la cuestión de la cuestión de los constitutivos de la comunidad y en especial de estas comunidades y de la relevancia teológica de su contexto.

* Edición española en: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum* (Bibliotheca Oecuménica Salmanticensis, 12; Salamanca 1986) nn. 750-820 (= L-IC/3).

** *Diálogo Ecuménico* 22 (1987) 247-313 y ed. Comisión Mixta Católico Romana/Evangélico Luterana, *Ante la unidad. Modelos, Formas y Etapas de la Comunión Eclesial Luterano-Católica* (Bibliotheca Oecuménica Salmanticensis, 13; Salamanca 1988). Ed. española de A. González Montes.

3.2.5. Criterios eclesiológicos y la cuestión de su utilización

En las concepciones de unidad del Consejo Ecuménico de las Iglesias cuatro criterios cristalizan fundamentalmente con acento diverso: la unidad en la fe, la unidad en los sacramentos, la comunión en el testimonio y en el servicio y la unidad en el ministerio (como reconocimiento de los ministerios y servicios). La cuestión de una decisión conjunta se ve en el modelo de la comunión conciliar en una asamblea autorizada y representativa (a todos los niveles). Mientras que en Nueva Delhi el principio del lugar («todos en todo lugar») ocupaba el primer plano, a partir de Nairobi y especialmente de Vancouver es la unidad en la Eucaristía, a la que todo debe afluir.

En el diálogo católico-luterano se habla de comunión de fe, sacramental y de servicio (comunión modelada y estructurada) y se resalta en la «realización de la comunión eclesial» todo el proceso, «en el que cada uno de estos tres elementos experimenta su total cumplimiento sólo en unión con los otros», *Ante la unidad* n. 49). Con seguridad esta referencia es importante para el contexto orgánico de todos los elementos de la comunión eclesial relacionados con la comunión perfecta. Aquí se pone de manifiesto que la comunión perfecta no es una magnitud cuantitativa. Para la valoración eclesiológica de la realidad eclesial de una imagen de Iglesia o de relaciones de las iglesias entre sí, que no están (todavía) en comunión perfecta, difícilmente se podrá prescindir del momento de una forma gradual de observación. Los tres elementos mencionados afectan «a la mediación de la comunión» (*Caminos* nn. 14-23). Se puede observar, sin embargo, que la comunión es vivida como unidad de fe, de esperanza y amor (*Caminos* nn. 24-30) y que está llamada «a estar presente en el testimonio y servicio para el mundo» (*Caminos* nn. 48-52; *Ante la unidad* n. 3).

En el ámbito de habla alemana el problema de la comunión apareció ya mucho antes del Segundo Concilio Vaticano, pero de forma especial después a causa de experiencias y experimentos concretos. Campos problemáticos de la reflexión teológica eran la relación comunidad-iglesia

universal, la relación entre iglesia del pueblo e iglesia de la comunidad (iglesia de voluntarios) y la cuestión de la importancia de la «base» en la Iglesia (cf. Kasper). Un balance parcial jerárquico de esta problemática se encuentra en el concepto de comunidad del Sínodo general de los obispos en la República Federal de Alemania (1971-1975). En la conclusión ecuménica la comunidad local es designada como «comunidad de cristianos», «la cual es unificada por la proclamación de la buena nueva de Jesucristo por la declaración de los sacramentos, especialmente bautismo y Eucaristía, así como por el servicio fraternal conjunto y por el servicio del ministerio» (778). En la conclusión sobre los servicios pastorales se tiene en cuenta que también puede haber comunidades personales y que los grupos, comunidades de base, etc. participan en la edificación y crecimiento de la comunidad. Como constitutivos se mencionan la palabra, sacramento, ministerio, su determinación para la glorificación de Dios y para el servicio a los hombres y la unidad con la Iglesia universal (605). De forma análoga se podría hacer referencia a los sínodos en Suiza, Austria o en la República Democrática Alemana.

De forma especial se menciona a América Latina. En las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) ha surgido allí «una nueva forma de vivir la Iglesia» y con ello se da una nueva experiencia de Iglesia. En la reflexión sobre esta Iglesia, la cual nace de la fe del pueblo pobre y está en acción por una liberación total (por ejemplo, en Leonardo Boff aparece claro), los elementos esenciales clásicos constituyen también esta Iglesia. Sin embargo, reciben una nueva fuerza iluminadora y sus estructuras se convierten en cierto sentido en «fluidas», porque es una «iglesia liberadora». Nace de la palabra de Dios, da gran importancia a la estrecha unión entre fe y vida en sus actos litúrgicos, en ella surgen nuevos servicios de acuerdo con las exigencias de la situación. Sin embargo, como comunidad *eclesial* de base desarrolla su vida *en* la Iglesia universal y se entiende como «realización del misterio de la Iglesia universal en la base» (223). «Tiene la misma fe, recibe y administra los mismos sacramentos y se encuentra en comunión con la Iglesia universal, estructurada jerárquicamente» (217). Con todo, su unidad interna recibe su peculiaridad a través de su relación hacia fuera, es decir, «de

pensar y vivir la fe en forma liberadora». Una valoración jerárquica se encuentra en el Documento de Puebla (1979). Llama a las comunidades eclesiales de base «motivo de júbilo y esperanza» y opina: «En la comunión con el obispo (...) se han convertido en los focos de la evangelización y en motores de la liberación y del desarrollo (...). Fuentes para los ministerios eclesiales, que están confiados a los laicos» (96 s.). Su eclesialidad es vista, por un lado, a partir de la institución en el hecho de que «se integran en la totalidad del pueblo de Dios» (262) y «hacen presente y efectiva la misión eclesial y la comunión visible con los pastores legítimos a través del servicio de coordinadores reconocidos» (641). Por otro lado, desde la ejecución viva «como comunión de fe, de esperanza y de amor. Celebra la palabra de Dios en la vida mediante la solidaridad y compromiso respecto al mandamiento nuevo del Señor...» (641).

Al comparar los resultados mencionados del diálogo ecuménico y de nuevas experiencias eclesiales, resulta una clara convergencia con los cuatro criterios citados anteriormente, aunque con acentos diversos. Si se aplican estos criterios eclesiológicos a la red ecuménica existente en la realidad, surgen dos tipos de ideas:

1. Relaciones, acciones conjuntas, formas de comunión, etcétera, dependen también de la intención de las múltiples maneras que entran en comunicación y acción. Se puede tener en cuenta correlativamente la intención subjetiva para la valoración eclesiológica de las relaciones de los cristianos y de las iglesias entre sí.

2. Presupuesto de toda aplicación de estos criterios es la presentación de una realización gradual del ser de la están realizados en los modelos concretos de iglesias o de Iglesia en la medida en que los elementos particulares sus relaciones entre sí. Ello corresponde a grandes rasgos al punto cinco de las exposiciones positivas en el Documento de Toronto y a la posición eclesiológica del Vaticano II (especialmente LG 8 y 15; UR).

Tareas persistentes: compromiso creciente

El Movimiento ecuménico es una provocación para la eclesiología y para toda eclesialidad vivida que continúa

vigente. El balance parcial que se ha hecho en esta ponencia respecto a los criterios eclesiológicos apunta más bien a tareas persistentes que a las soluciones decididas que nos podía ofrecer. Tareas para la base, los teólogos y la jerarquía. Sin el testimonio conjunto en la palabra y en la acción, tal como es posible todavía en la actualidad, no se podrá continuar. Aquí se reclama la presencia de la base. Pero sin las reflexiones continuas de los teólogos y sin su diálogo paciente tampoco será posible. La comunión en la fe se identifica con el problema de la verdad. Se tendrán en cuenta las visiones de una reflexión diferenciada conseguidas (cf. Kühn, Dulles). Todavía no están agotadas todas las posibilidades para continuar. A mi entender, son necesarias una hermenéutica de la unión y una inversión de la estructura argumentativa esgrimida hasta ahora. ¿No se ha acentuado demasiado hasta ahora lo que separa de manera que la unidad se tenía que legitimar ante lo que separa? Por el contrario, ¿la unidad no tendría que estar en la posesión y lo que separa pertenecer al status de la legitimación? Se podría preguntar finalmente si la «cumbre» no podría actuar de forma estimulante mediante una entrada más positiva en los resultados de los diálogos tenidos hasta ahora.

Lo realmente acuciante de la provocación eclesiológica de la renovación ecuménica radica, a mi entender, en la creciente obligatoriedad de nuestros diálogos ecuménicos y de nuestra praxis ecuménica. Cuanto más tiempo andemos nuestro camino conjuntamente, mejor nos conoceremos y menos podremos separarnos. En este contexto quisiera finalmente citar al cardenal Willebrands:

«Tanto más se extienda el diálogo, más profundamente abordará los problemas y se hará más religante (...). Es mucho mejor seguir en este camino difícil, pero seguro, hasta que los diálogos alcancen su objetivo y la autoridad de la Iglesia dé su consentimiento, que conformarse con una vida en la desunión y con la congelación de las separaciones» (249, 253).

LOTHAR ULRICH (Católico)
Erfurt
(República Democrática Alemana)

- II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»* (1964) (= LG).
- *Decreto sobre el Ecumenismo «Unitatis redintegratio»* (1964) (= UR).
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe* I, 3 ed. (Friburgo/Br. 1976).
- Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla* (12.2.1979), ed. por el Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana (Stimmen der Weltkirche 8; Bonn s. f.).
- Gemeinsame Römisch - katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Wege zur Gemeinschaft* (Paderborn-Francfort 1980), impreso en *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, edit. por H. Meyer-H. J. Urban-L. Vischer (Paderborn-Francfort 1983) 296-322 [Cf. edición española *supra* p. 314].
- *Einheit vor uns* (Paderborn-Francfort 1985) [Cr. ed. española: *supra* p. 314].
- L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (Düsseldorf 1985) [Cf. ed. española: *Iglesia, carisma y poder* (Santander 1982)].
- V. Conzemius, *Die Kritik der Kirche*, en *Handbuch der Fundamentaltheologie* (= HFth) II (Friburgo 1986) 30-47.
- H. Döring, *Grundriss der Ekklesiologie* (Darmstadt 1986).
- 'Nahziel: «Schwesterkirchen»', ÖR 34 (1985) 265-287.
- A. Dulles, 'Paths to doctrinal agreement', ThSt 47 (1986) 32-47.
- H. Fries, *Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums*, HFth III, 17-29.
- H. Häring, Art. 'Kirche/Ekklesiologie', B. Systematisch, en: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* II (Munich 1984) 209-323.
- U. Kühn, *Kirche* (HST 10; Gütersloh 1980). También del mismo autor: — 'Die ökumenische Verpflichtung der Dogmatik', Neufeld, K. H. (ed.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie* (Leipzig-Düsseldorf 1986) 209-226 [Cf. ed. española: *Problemas y perspectivas de la teología dogmática* (Salamanca 1987)]. 212-229 ('El compromiso ecuménico de la dogmática').
- G. Lohfink, 'Jesus und die Kirche', HFth III, 49-96.
- H. Meyer, 'Konsens und Kirchengemeinschaft', KuD 31 (1985) 174-200.
- W. Pannenberg, 'Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie', *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 29, 2 ed. (Friburgo 1982) 119-135.
- H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, HFth III, 212-241.
- G. Sauter, *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*, HFth III, 198-211.
- R. Slenczka, *Dogma und Kircheneinheit*, en: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* III (Gottinga 1984) 426-603.
- 'Die Lehre trennt - aber verbindet das Dienen?', KuD 19 (1973) 125-149.
- J. card. Willebrands, 'Der ökumenische Dialog zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil', *Catholica* 39 (1985) 241-254.