

I. PONENCIAS

LOS INSTRUMENTOS DE LA KOINONIA EN LA IGLESIA PRIMITIVA*

1. INTRODUCCION

Para muchos, la visión ecuménica de una Iglesia santa, católica y apostólica es la visión de una Iglesia tal como se presentaba ésta en sus comienzos. Era una sola Iglesia cuya vida y fe estaban inmaculadas y sin afectar por cisma o separación alguna; una Iglesia, en cambio, que era una en todas las doctrinas apostólicas en ella reconocidas. La Iglesia tal como debería ser es la Iglesia tal como había sido antiguamente. Igual que el fin de todas las cosas puede ser representado como la restauración del Paraíso, tiempo final como tiempo primordial (*Endzeit als Urzeit*), así el objetivo de nuestras esperanzas en la Iglesia tiene siempre el mismo esquema básico, porque anhelamos la re-institución de la unidad original entre fe y adoración. Este pensamiento procede, en parte, de la idea de todos los orígenes: «original» significa auténtico, íntegro, incorrupto y verdadero; y todo lo que venga después, de una u otra manera sólo puede ser una degradación de lo óptimo¹. Esto se remite en parte a la suposición de que la Iglesia fundada por Cristo y los apóstoles mismos debe haber sido

* Traducción española de la versión alemana, presentada a la Asamblea de la *Societas Oecumenica*, por Heide-Marie Gebhard-Cordero (Ludwigshafen-Friesenheim, Rep. Fed. de Alemania). Cotejada con la versión inglesa (posteriormente publicada en *One in Christ* 25 (1989/3) 204-216) por el Prof. A. González-Montes.

¹ Véase especialmente R. L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings* (SCM 1979).

de naturaleza y calidad insuperables; y, en parte, a nuestra postura sobre el canon. Los escritos canónicos de la cristiandad, naturalmente, tienen que transmitir el ideal de lo que significa ser cristiano.

Por muy tentadora y atractiva que sea esta visión, es sencillamente errónea. Desde sus primeros días, la cristiandad primitiva estaba dividida por opiniones diferentes y disputas, especialmente entre los cristianos judíos, quienes querían mantener el nuevo movimiento firmemente arraigado en el judaísmo, y los cristianos paganos, quienes querían ver abolida la antigua división entre judíos y paganos. Sus disputas se referían, en su mayoría, a la Ley. El reconocimiento de este hecho desde los comienzos de la cristiandad es tema de la investigación científica del NT y de los orígenes de la cristiandad desde que F. C. Baur llamó la atención sobre ello hace 150 años. Si bien la comprensión de Baur de los comienzos de la cristiandad era exagerada y esquematizada, su idea principal (de las tensiones entre cristianos judíos y paganos) ha quedado sin refutar hasta hoy y, en los últimos tiempos, incluso se ha vuelto a poner en primer plano².

La cristiandad primitiva no consistía en una sola Iglesia. San Pablo mismo habla, de modo muy típico, de «las comunidades», cuyas agrupaciones principales eran las comunidades resultantes de su propia actividad misionera, y de aquellas otras procedentes de la misión judía (v. Rom 16, 4; Gál 1, 22)³. Seguramente, no todas ellas eran intachables, mirando textos como Mt 7, 15-23; 1 Cor 5-6, 15 y Ap 2-3. En las tensiones entre cristianos de procedencia judía y pagana, respectivamente, la apostolicidad no era precisamente un elemento de unión sino más bien un objeto de litigio (1 Cor 9, 1; 2 Cor 11, 5-15)⁴. En lo referente tan sólo al término «católico» pensemos, sin ir más lejos, en las radicales diferencias de opinión tal como se manifiestan en párrafos como Gál 1, 6-9; 2, 11-14 y 3 Jn 9-10⁵.

2 Véase, por ej., C. K. Barrett, 'Pauline Controversies in the Post-Pauline Period', *New Testament Studies* 20 (1973-74) 229-245.

3 Véase, por ej., B. J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Ratisbona 1972) 229-239; 250-255; J. D. G. Dunn, *Jesus and Spirit* (SCM 1975) 161s. [Hay trad. española: *Jesus y el Espíritu* (Salamanca 1981)].

4 Reflejado por Lucas en su criterio de apostolicidad (Hch 1,21s.) excluido por Pablo.

5 El hecho de que Lucas evidentemente disimula la existencia y aspereza de estas disputas, tal vez sea indicio suficiente de que las tensiones que hay detrás de Hch 6,1 fueran más profundas y más serias. Cf. por ej.,

Recordemos asimismo que los esfuerzos del propio Pablo por conservar la comunión de comunidades de cristianos paganos con la comunidad de Jerusalén mediante una colecta, en la que invertía gran parte de su tiempo, parecen haber fracasado, tal como él mismo ya lo había temido de antemano (Rom 15, 31). El silencio de los Hechos de los Apóstoles en relación con este asunto es muy significativo, ya que la dirección de la comunidad de Jerusalén probablemente no podía aceptar la colecta por temor a comprometer su propia posición⁶.

Citemos otro ejemplo: pensamos en el lenguaje tan rudo que emplea el NT al hablar de otros cristianos. Así, Pablo habla de «falsos apóstoles», de «siervos del demonio», incluso de «perros». Y NO se refiere a paganos o judíos que están en contra de Cristo. San Pablo se refiere a los otros misioneros cristianos con los que está en discordia (2 Cor 11, 13-15; Flp 3, 2). Hasta podríamos sonrojarnos al ver su furiosa reacción ante los esfuerzos judeo-cristianos de querer hacer circuncidar a los gálatas por él convertidos: «¡Ojalá que se mutilaran los que os perturban!» (Gál 5, 12). ¡Esto no es precisamente el lenguaje del diálogo ecuménico adecuado! Suena más bien a la polémica que se daba entre católicos y protestantes —polémica de una clase que estamos procurando abandonar sin volver a ella. Y, sin embargo, ¡todo esto forma parte de la cristianidad primitiva y figura en nuestros textos canónicos!

Así, pues, la Iglesia una, santa, católica y apostólica del siglo I es un mito, una idealización, que muy poco tiene que ver con la realidad histórica. El río de la cristianidad primitiva tenía muchas corrientes diferentes y, en cierto sentido, divergentes. Con sorpresa comenzamos a entrever que las primeras comunidades se parecen mucho a nuestras iglesias actuales. Constituyen no tanto una visión de lo que podíamos y deberíamos ser, sino más bien un reflejo de lo que realmente somos.

¿Es esta una conclusión desalentadora para comenzar ahora nuestro diálogo? En realidad, no. Antes bien, debería

O. Cullmann, *Dissensions within the Early Church* (1967): R. Batey (ed.), *New Testament Issues* (SCM 1970) 119-129; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (SCM 1977) 268-275.

Los límites de la catolicidad fueron tema de discordias y disputas sustanciales.

⁶ Hay cada vez más consenso de que sólo así es explicable un asunto que para Pablo tiene tanta importancia y que es el único motivo para su último viaje a Jerusalén.

quitarnos cierto lastre y alentarnos. Quitarnos el lastre de los conceptos irreales; de innecesarios reproches e inculpciones por nuestro fracaso. Así ha sido siempre y probablemente seguirá siendo, al menos en cierto modo. Así es el hombre. Esta conclusión, sin embargo, también debería alentarnos, porque los cristianos del siglo I no eran santos, tal como son representados en los ventanales de cristal opalino de nuestras iglesias. Eran seres humanos como Ustedes y yo. Lo cual hace, no obstante, que sus escritos sean aún más notables, y útiles. Porque fueron escritos para iglesias como las nuestras. Comienza allí donde nosotros estamos. Hablan desde el hombre y para la humanidad. No nos ofrecen un ideal inalcanzable. ESTO sería realmente desalentador. Por el contrario, nos presentan aquella mezcla de enseñanza, exhortación y repoblación que necesitan las iglesias de todos los siglos, igual que la de los comienzos.

¿Qué dicen, pues, los escritos sobre la unidad, sobre la *koinonía* y sobre la catolicidad? ¿Qué fue lo que creó ese sorprendente movimiento confiriéndole una identidad (*khristianoí*) así como ese grado de solidaridad que, sin duda, es propio de él? ¿Cuál fue la fuerza de unión en los comienzos de la cristiandad? Y ¿cómo obraban las dos juntas? Si acaso existe una visión en el NT, ¿esa no es sólo de la unidad, ni tan sólo de la diversidad, sino de la unidad en y por la diversidad?

2. LAS FUENTES DE LA UNIDAD

¿Cómo pudo currir que en el s. I el cristianismo llegara a constituir un movimiento especial en la parte oriental de la región mediterránea? Sin duda, desempeñaba un gran papel una serie de circunstancias psicológicas y sociológicas. Si bien muchas de esas circunstancias son para nosotros hoy inaccesibles, no podemos negar el hecho de su existencia, pero sí podemos aproximarnos todavía a las más importantes circunstancias teológicas de aquel tiempo.

a) *La experiencia común del Espíritu*. La *koinonía* de que hablamos es, en primer lugar una *koinonía pneumatos* (2 Cor 13, 13; Flp 2, 1). Esta comunidad, surgida por el Espíritu Santo, no es, pues, primordialmente una cosa objetiva sino más bien una «participación del espíritu»; es de-

cir, la experiencia común del Espíritu⁷. Comunidad, podríamos decir con acierto, surge de la *koinonía pneumatós*. Seguramente no es mera casualidad el que en el NT se emplee la palabra KOINONIA por vez primera inmediatamente después de Pentecostés (Hch 2, 42).

Lo cual, sin embargo, se compagina con la presentación del Espíritu en todos los escritos bíblicos. Todo el que se haya dedicado a este tema reconocerá que la RUAH del Antiguo Testamento y el PNEUMA neotestamentario son objetos de experiencia, es decir, objetos cuyo significado y contenido se infiere de la experiencia que se les atribuye; y que, en gran parte, es una experiencia de inspiración y de aprestos carismáticos. El Espíritu, antes de convertirse en un punto de nuestro dogma, era un factor de experiencia⁸. Precisamente esta vivencia del Espíritu es lo que caracterizaba a los primeros cristianos (por ej., Mc 1, 8; Jn 7, 37-39; Hch 2, 16-18; Rom 5, 5; 8, 9; 2 Cor 1, 21-22; Gál 3, 2-5; 1 Tes 1, 5-6; 1 Jn 3, 24).⁹ Por tanto, cuando Pablo habla de la *koinonía pneumatós*, como en Flp 2, 1, se refiere a la experiencia común del Espíritu.

Cabe destacar que fue el descubrimiento de esta vivencia espiritual lo que era común a todos los cristianos, que los unía y mantenía unidos, esta experiencia común de la filiación (Rom 8, 14-16), este saber colectivo del reinado de Cristo (1 Cor 12, 3), etc. A partir de esta misma vivencia del Espíritu se formó su unidad —un solo cuerpo, porque uno sólo es el Espíritu (1 Cor 12, 13)— una unidad que no fue creada por ellos mismos sino que les fue dada. Mas también una unidad que podían conservar o destruir (Ef 4, 3).

b) *La historia de Jesús*. El cristianismo comenzó con Jesús. Sus discípulos inmediatos fueron los primeros cristianos. El recuerdo de lo que él había dicho y hecho fue un factor decisivo y significativo en la formación de su fe y de su praxis de fe. Su muerte y resurrección fueron puntos

7 Lo mismo rige para 1 Cor 10. *Koinonía* = participación del mismo pan (sharing of loaf): W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ed. W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker (University of Chicago 1979) 439.

8 Véase E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament* (Hodder 1923); H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (Nisbet 1928); G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (SCM 1965).

9 He aquí una de mis tesis principales en: *Baptism in the Holy Spirit* (SCM 1970).

cardinales de su fe y adoración comunes. Esto se olvida con cierta frecuencia porque los autores de las epístolas del NT demuestran tan poco interés por la vida y las enseñanzas de Jesús. Queda de manifiesto, sin embargo, la centralidad de la cruz y de la resurrección (Rom 4, 24-25; 1 Cor 15, 1-11; etc.). Sería erróneo, no obstante, reducir lo que les era común a los primeros cristianos tan sólo a la fe en la muerte y exaltación de Jesús.

Los evangelios —¡cuatro!— son un testimonio permanente del significado de la totalidad de la historia de Jesús desde el principio. Está claro que las tradiciones cristianas no empezaron a surgir cuando los evangelistas se pusieron a fijarlas por escrito; sin duda alguna pertenecían ya desde un principio a los fundamentos de la vida en común de los primeros cristianos. Porque también aquí rige el axiomático principio sociológico: las comunidades definen y manifiestan su razón de ser y su naturaleza reviviendo y celebrando siempre de nuevo su tradición fundadora porque es precisamente esta tradición lo que caracteriza y justifica su idiosincrasia.

Todos los conocimientos de la crítica lo confirman. Mediante ella reconocemos el género literario de la historia de Jesús ANTES de que fuese escrita. Esto lo confirma la acentuación de la importancia de los maestros y de la transmisión de tradiciones en la construcción de las primeras comunidades (v. Hch 13, 1; Gál 6, 6; 1 Cor 11, 2; 1 Tes 4, 1). Las tradiciones transmitían las historias de Jesús en formas distintas. De manera similar, las relaciones a las enseñanzas de Jesús demuestran en varios pasajes de las epístolas del NT (por ej., Rom 12, 14; 13, 9; 1 Tes 5, 2; 13, 15; St 5, 12) la medida en que el recuerdo de lo que Jesús había dicho y hecho había producido casi un *parenthesis* en el subconsciente¹⁰.

Dicho en pocas palabras: La historia de Jesús es el centro del NT y determina todo su carácter. Esto, a su vez, refleja en qué medida los primeros cristianos se veían vinculados con esta historia (*khristianoi*). Asimismo demuestra cómo inferían de esta historia su fe y su inspiración para la vida diaria.

c) *El movimiento renovador en el judaísmo*. Una cualidad fundamental del cristianismo es el haber nacido

¹⁰ Véase el segundo capítulo de mi libro: *The Living Word* (SCM 1987).

dentro del judaísmo del siglo I. El cristianismo carece de significado si no se sitúa dentro de la continuidad de la religión representada por el Antiguo Testamento. Este entendimiento ha quedado impreso en nuestras Sagradas Escrituras, así como en nuestra insistencia en que las Sagradas Escrituras de los judíos son también las de los cristianos. Si Jesús no es el Mesías de Israel, entonces tampoco es el Cristo de la cristiandad. No será preciso pormenorizar este asunto.

El significado de la relación de los cristianos para con la fe judía y su práctica ha sido frecuentemente enturbada, especialmente por la lúgubre presentación del judaísmo del siglo I con el fin de aumentar el contraste entre Jesús y Pablo: ¡aquellos fariseos tan bordes, santurrones y legalistas!¹¹. «Los Judíos» del Evangelio de san Juan que se agrupan con la lugubrez y la falsedad en contra de Jesús. De este modo, el cristianismo y el judaísmo podían ser presentados como polos opuestos, quedando libre el camino para el antisemitismo que tanto ha manchado la historia cristiana¹².

Menos mal que en los últimos años se ha redescubierto cada vez más el origen judío de Jesús, y con ello, las raíces judías del cristianismo¹³. El nacimiento del cristianismo no se realizó tanto por un entrecroque de religiones, sino que su nacimiento es, más bien, comparable con el de la Reforma o el del Metodismo; como un movimiento de renovación que, en último término y por diversos motivos, no podía ya permanecer dentro del seno materno. Para un neotestamentario es de especial importancia que en esta última década las relaciones judeo-cristianas se hayan convertido en parte integrante del itinerario ecuménico: el pueblo de Dios en busca de la unidad escatológica¹⁴.

11 El gran mérito de haber descubierto lo insostenible de esta opinión lo tiene E. P. Sanders, especialmente con sus libros: *Paul and Palestinian Judaism* (SCM 1985).

12 Véase por ej., A. T. Davies (ed.), *Antisemitism and Foundations of Christianity* (Paulist 1979).

13 Por ej. G. Vermes, *Jesus the Jew* (Collins 1973) [hay trad. española: *Jesús el judío* (Barcelona 1977)]; P. Lapide, *The Resurrection of Jesus* (SPCK 1984), aquí p. 26 más bibliografía.

14 Me refiero especialmente a la relación de Roma de «Fe y Constitución de la Iglesia» (1983): *Der Apostolische Glaube in der Schrift und in der Alten Kirche*, en: H.-G. Link (ed.), *Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glauben* (Neukirchen/Paderborn 1987) 331-344, aquí p. 334s.; p.342 («Die Hebräischen Schriften im christlichen Glauben»). M. Barth ha dedicado especial atención a este punto.

Quisiera subrayar también que el hecho de ser el cristianismo un movimiento de renovación es un rasgo fundamental de su identidad, esa capacidad de percibir lo escatológico nuevo y la consumación, aquel genio y figura (Ef 2, 11ss.). En el cristianismo, todo servicio al Evangelio se ha convertido en servicio sacerdotal (Flp 2, 25) y toda disputa sobre el carácter sagrado de ciertos lugares ha sido sustituida por la adoración del corazón (Jn 4, 20-24). ESTO era lo que motivaba a los primeros cristianos o los mantenía unidos en la misión que se les había encomendado. Esto queda patente cada vez que los autores del NT se esfuerzan por expresar el pleno significado de Cristo, en pugna con las implicaciones resultantes de ello que luego se enfocan en parte desde la perspectiva judía y en parte desde la perspectiva de la evangelización de los paganos. Cabe destacar que su comprensión y convicción respectivas quedan de manifiesto en los escritos canónicos. El NT, donde más acertadamente llega a definir al cristianismo es al retratarlo como un movimiento de renovación.

El cristianismo del NT es en su esencia un cristianismo que pone en tela de juicio moldes y tradiciones antiguas creando formas y formulaciones nuevas.

Las tres características que acabamos de describir son las que, a mi modo de ver, más nos acercan a las fuentes originales del cristianismo, ya que son sus rasgos fundamentales desde el momento en que empezó a encontrarse a sí mismo y a descubrir su propia identidad dentro de la matriz judía de la que procedía¹⁵ y en relación con ella. Como tales, son los puntos de partida fundamental de la unidad. Nadie se sorprenderá sobremanera al constatar que estos tres rasgos tienen carácter trinitario: El mismo Dios de judíos y paganos, manifestado en la historia de Jesús y vivido en y por su Espíritu. Nuestra unidad difícilmente podrá tener fuente más profunda.

3. FUENTES E INSTRUMENTOS

Ahora bien, nuestro tema son «los instrumentos de la catolicidad» y no «las fuentes de la unidad». ¿Qué relación

15 Del «consenso básico» que unía a los primeros cristianos formaban parte también otros elementos (por ej., la fe en un solo Dios, el «Antiguo Testamento» como Escritura y una alta moral), pero de hecho, todos ellos son, de una u otra manera, expresión de la continuidad básica con el judaísmo.

existe entre ambos? Visto desde la perspectiva histórica, los instrumentos de la catolicidad hay que buscarlos en los sacramentos, en las confesiones de fe y en el episcopado. ¿Cómo se relacionan, pues, las «fuentes de la unidad» con los tradicionales «instrumentos de la catolicidad»?

a) La mejor manera de comprender la relación de entrambos sería, probablemente, el concebir estos instrumentos de la catolicidad como manifestaciones formales de las fuentes de la unidad.

Los *sacramentos* expresan de manera ritual y simbólica la experiencia en común del espíritu de gracia, pero ellos mismos no crean esta experiencia. Tampoco la sustituyen. Sin esta experiencia, los instrumentos se convierten en formas vacías, en tradiciones sagradas tales como las destruyó el mismo Espíritu y se apartó de ellas en los comienzos del cristianismo. Ahora bien, los sacramentos son los que dan expresión a esta experiencia. En cierto modo, concretan y canalizan esta experiencia, aunque esto sea altamente discutido entre las distintas tradiciones.

De manera similar funcionan las *confesiones de fe*: expresan la naturaleza quintaesencial de la historia de Jesús, como la hacen tantos himnos; por ej., también Flp 2, 6-11 y Col 1, 15-0 en el Nuevo Testamento. Nos ofrecen un compendio sucinto de esta historia; calocan el complejo entretejido de esta historia en su centro epigramático, especialmente la muerte y resurrección de Jesús. En este sentido, las confesiones de fe ostentan los puntos fuertes y débiles de cada epigrama: Son fáciles de recordar, son como un ancla y una consigna. Pero, por otra parte, son abstracciones de una plenitud mucho mayor y más rica del cumplimiento de una misión que llevó hasta la muerte en Palestina bajo las circunstancias históricas del siglo I.

Con respecto al *episcopado*, las cosas se presentan mucho menos claras. La tercera fuente de la unidad subraya la naturaleza del cristianismo en orden a la RENOVACION dentro de una CONTINUIDAD de revelación y redención entre la antigua y la nueva alianza. La formación del episcopado, en cambio, iba estrechamente ligada a la elaboración de órdenes y formas de organización. Como factor teológico —y no como peculiaridad de un desarrollo socio-estructural—, el obispo representa más que nada y nadie la continuidad y la tradición (esto ya en las cartas pastorales). Esto quiere decir que el episcopado, desde el punto de vista histórico, expresaba más el hecho de la con-

tinuidad que el de la renovación en la identidad del cristianismo. Tampoco es mero azar que el origen del orden de los obispo/presbíteros radique mucho más que cualquier otra cosa en la sinagoga con sus archisinagogos/ancianos.

Si hay algo de acuerdo en el análisis, es de lamentar que el episcopado no haya logrado poner de relieve también esa propiedad cristiana relativa a la renovación dentro de la continuidad de las intenciones salvíficas de Dios. Podemos decir que la justa comprensión de cómo procede el cristianismo del judaísmo es de importancia decisiva para nuestros esfuerzos ecuménicos, porque es paradigmática para el cristianismo como movimiento de renovación dentro de la continuidad.

b) Esta observación nos llama la atención sobre la importantísima diferencia entre fuentes y medios instrumentales. Sacramentos, confesiones de fe y el episcopado pueden considerarse verdaderamente como «instrumentos» de la catolicidad. Porque instrumentos son herramientas que se pueden utilizar, pero también se pueden manipular. Sacramentos y confesiones de fe se convierten en medios de definición y de delimitación. Si los ordenamos muy escrupulosamente, si los definimos muy estrechamente, podemos trazar una línea fronteriza muy firme alrededor de la cristiandad. Así, desde san Ignacio (de Antioquía) la lealtad para con el obispo es un medio de afirmación de las fronteras y de la cohesión interna.

Las fuentes, en cambio, no se pueden utilizar o manipular de la misma manera. Los instrumentos se aplican; de las fuentes uno se nutre. Con frecuencia, los dos no se llevan muy bien entre sí: la fuente que fluye libremente tiende a inundar los instrumentos. Los instrumentos nos hablan de lo que hacemos con la unidad y de cómo la dominamos, o intentamos dominarla. Las fuentes, en cambio, nos hablan del hecho de la unidad, de la incapacidad del hombre de dominar el Espíritu, el Evangelio y la vida divina misma.

Esta contradicción llama nuestra atención sobre lo que se ha venido confirmando dolorosamente a lo largo de estos últimos ocho decenios de experiencia ecuménica: el que no podemos crear la unidad nosotros mismos. Al contrario, la unidad se va formando a partir del descubrimiento de que poseemos una experiencia común con el Espíritu de Dios, desde la comprensión de que la historia de Jesús y nuestra fascinación ante ella es nuestro

lazo común; desde el entendimiento de que todos tenemos menester de la gracia y que conjuntamente confiamos en la vida que viene de Dios. Esta es la doble ironía en gran parte de nuestras reflexiones y esfuerzos ecuménicos. Si nuestras afirmaciones aceptadas no proceden realmente de las mismas fuentes, si no expresan ya un territorio común de experiencia y compromiso conjunto, entonces tendrán poco valor práctico para nosotros. La experiencia en la formulación de tales afirmaciones indica, desde otra perspectiva, sobre el mismo punto. Porque ellas mismas son, pues, el producto de una *koinonía* vivida por el diálogo y en ciernes. Una experiencia similar la hacen muchos círculos ecuménicos domésticos: la sorpresa y la alegría ante lo mucho que ya se tiene en común; una experiencia¹⁶ que, por otra parte, ha producido también muchas veces gran desesperación, ya que los instrumentos de catolicidad, por lo visto, son impedimentos y no formas de expresión de esta unidad. ¿Acaso no hemos aprendido aún la lección de que, en lo referente a la organización, la unidad crece desde abajo? De cualquier manera, no nos vendrá mandada desde arriba.

Existe, pues, claramente el peligro de concentrarse demasiado en el sacramento, la confesión de fe y el ministerio como medios instrumentales de la catolicidad. Por lo menos, es lo que hemos venido haciendo en casi todas las reflexiones ecuménicas, ya fuesen multilaterales o bilaterales¹⁷. Existe el peligro de que invirtamos el orden de la Escritura, según la cual el sacramento, la confesión de nuestra fe y el ministerio sacerdotal son, en verdad, formas de expresión de realidades más profundas que fundamentan nuestra unidad. Existe el peligro de que intentemos crear la unidad mediante manipulaciones en lugar de buscar posibilidades de expresarla a través del Espíritu, el Evangelio y la vida divina. Estamos empezando la casa por el tejado. El peligro está en que estos instrumentos de la catolicidad podrían dejar de constituir indicadores para una realidad más rica, convirtiéndose en un fin en sí, es decir, entorpeciendo o, incluso, obstruyendo las verdaderas fuentes de nuestra unidad.

16 No se refiere necesariamente a una experiencia consciente.

17 Remitimos con agradecimiento a: H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (ed.), *Dokumente Wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982* (Paderborn/Francfort/M. 1983). ICf. A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986).

4. LA DIVERSIDAD DE LA CATOLICIDAD

Otra diferencia importante entre aquellos elementos que acabamos de llamar fuentes y los instrumentos hace precisa una reflexión particular. La capacidad de dominar el sacramento, la confesión de fe e incluso el episcopado se deben en gran parte al hecho de que éstos expresan y concretan algo menos tangible y más amorfo. Son abstracciones en atuendos intemporales de realidades mucho mayores y específicas en sentido histórico, cultural y personal. Dicho de otro modo: La incapacidad de dominar el Espíritu, el Evangelio y la nueva vida radica en su naturaleza imprevisible, ya que «el viento sopla donde quiere» (Jn 3, 8). La Palabra tiene su efecto propio y no se puede planear de antemano una reanimación. En este ámbito la diversidad suele ser mucho más obvia que la unidad o la catolicidad.

a) No habrá necesidad de fundamentar mayormente este argumento. Ya desde los comienzos de la cristiandad es evidente la diversidad de las experiencias espirituales. Pensemos en la variedad de carismas descritos por Pablo, o en los escritos del NT, como los Hechos de los Apóstoles, las Cartas pastorales o los escritos de Juan¹⁸.

En el NT la historia de Jesús se cuenta cuatro veces. No es que se repita cuatro veces, sino que se relata cuatro veces con mayores o menores divergencias. En un sentido real e importante, se trata de cuatro historias distintas, ya que se dirigen a cuatro públicos diferentes, su relato inserto en cuatro condiciones históricas distintas. La diversidad del Evangelio consiste en su especificidad contextual, en su aplicabilidad a diversas situaciones. Hasta ahora no se ha estudiado en la medida necesaria el significado del hecho de que el NT relate los acontecimientos alrededor de Jesús nada menos que cuatro veces. Ciertamente, el cristianismo como movimiento de renovación se ponía de manifiesto de múltiples maneras. Existían todas aquellas tensiones de un movimiento cuyo centro se encontraba en Jerusalén y cuyos representantes allí se esforzaban por mantenerse, en la medida de lo posible, dentro de la ética y la praxis judías tradicionales, oponiéndose a aquellos que se veían impulsados a expresar sus convicciones y experiencias de manera diversa. No se trataba, en modo alguno, de disputas insignificantes. Pensemos en las

18 Véanse también mis trabajos mencionados en las notas 3 y 5.

posturas opuestas de cara a las leyes de alimentación que podemos ver en 1 Cor 8-10 y Rom 14, o las posturas divergentes ante la Ley en san Marcos y san Mateo, o san Pablo y Santiago, los que básicamente no concordaban en la cuestión de lo que realmente significaba ser cristiano. ¿Se trataba aún de monteísmo en esa creciente fe en Jesús? ¿Seguiría Israel siendo el pueblo de Dios? ¿Cómo había que entender los escritos del AT y quién tenía más derecho a reclamarlos para sí? Y, ¿cómo podían vivir los cristianos sin las inequívocas pautas de la ley?

b) Incluso examinando los instrumentos más abstractos de la catolicidad hemos de admitir que en el NT el panorama sigue siendo el de una manifiesta diversidad y unidad. Así fue por lo que se refiere a los sacramentos; hay, por lo menos, un caso en que la Cena del Señor y el bautismo son causa de malentendidos y separaciones (1 Cor 1, 10-15; 11, 17ss.; 15, 29). Una persistente fuente de malestar para una iglesia más consciente de los sacramentos la constituye el hecho de que Jesús mismo, por lo visto, se abstenía de practicar el bautismo y su comunidad de mesa estaba abierta también para ajenos y arreligiosos. El Evangelio de Juan, la mejor manera de comprenderlo será, en parte, como protesta contra el liberalismo sacramental (Jn 6, 62-63).

En lo referente a las confesiones de fe, el NT no ofrece ninguna forma particular, ni mucho menos una fijada. Más bien nos encontramos con un gran número de fórmulas de confesión de fe. Para los judeo-cristianos, la pregunta fundamental decisiva es que si Jesús ha de darse a conocer como el Mesías, o no (por ej., Jn 9, 22). A otros les parece más importante para su fe la confesión de Jesús como el Señor (Rom 10, 9). Y luego está el creciente reto por el docetismo que exige una confesión de Jesucristo como aquel que se ha hecho carne (1 Jn 4, 2-3). En las predicaciones de los Hechos de los Apóstoles falta toda indicación hacia el significado de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio, etc.

Respecto del ministerio sacerdotal, son asaz conocidas las tensiones relativas al tema entre los diversos autores del NT. Está la libertad carismática de la liturgia y del orden comunitario paulinos: no se habla de ningún obispo ni anciano de Corinto o de alguno que tenga que asumir la dirección que allí evidentemente no existía. En las cartas pastorales, en cambio, hay un grado mucho mayor de insti-

tucionalización y orden comunitario; en ella, el papel de los obispos y diáconos está claramente diseñado. O pensemos en el individualismo del cuarto evangelio y en el profetismo del Apocalipsis¹⁹. Curiosamente, sin embargo, frente al desarrollo ulterior están todos de acuerdo en la negativa de seguir manteniendo el antiguo concepto de sacerdocio que cuestionaba sólo a muy pocos creyentes para ese servicio, y a otros no (Jn 4, 20-24; Rom 12, 1; Hb; 1 Pe 2, 9; Ap 1, 6).

Por eso merece especial atención el hecho de que el NT, entre otras cosas, CANONIZA también la diversidad. El desafío de Ernesto Käsemann sigue sin tenerse en cuenta seriamente en nuestros diálogos ecuménicos: «El canon del NT en sí no constituye el fundamento para la unidad de la Iglesia. Al contrario, como tal, suministra el fundamento para la pluralidad de las confesiones»²⁰. No se debería insistir, pues, en que el denominacionalismo es inevitable en el cristianismo, aunque sea tal verdaderamente el caso. En cambio, sí debería insistirse en que el cristianismo, tal como lo define el NT, es por naturaleza pluralista e implica acentuaciones diversas y, hasta cierto punto, divergentes: una clase de pluralismo que, históricamente, se ha puesto de relieve en las distintas denominaciones.

Dicho de otra manera: admitir la diversidad del NT no significa aprobar contradicciones ni un cisma inevitable²¹, sino aprobar el carácter personal de la experiencia espiritual y la renovación, la especificidad del Evangelio y la contextualidad del cristianismo que la teología del NT es una teología de un movimiento vivo. Es por eso por lo que la abstracción de los instrumentos de la catolicidad puede ser tan peligrosa. El cristianismo del NT, efectivamente, no puede reducirse a un acto ritual, a una determinada forma de palabra o a una estructura institucional. Por mucho que éstos puedan contribuir a expresar, centrar y simbolizar la realidad de lo que significa ser cristiano, esta realidad misma, no obstante, sigue siendo mucho más global, independiente e intangible. Si no le sirven de espejo, corren el peligro de no ser más que una pared lisa o

19 *Ibid.*

20 'Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?' en: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 214-223, aquí p. 221.

21 En mi libro: *The Living Word* (véase arriba nota 10) he subrayado que esto sería una mala interpretación de *Unity and Diversity in the New Testament* (véase nota 5).

un espejo deformante. Olvidar que el cristianismo, por naturaleza y *per definitionem*, es un fenómeno de diversidad significa sencillamente garantizar que esta diversidad se convierta en cisma.

5. UNIDAD MEDIANTE DIVERSIDAD/PLURALIDAD

Para terminar, examinemos dos puntos desde la perspectiva del NT: por una parte, que la diversidad es decisiva para la unidad; por otra parte, que también ha de haber límites de la diversidad.

a) En todo el pensamiento ecuménico, parece que hasta ahora se ha reflexionado poco sobre una imagen muy significativa de la Iglesia en el NT: me refiero a la imagen del cuerpo. Si bien se utiliza de modo poco diverso en Rom 12; 1 Cor 12 y Ef 4, respectivamente, mas no habría problema en encabezar todos estos textos con «el cuerpo de Cristo». Es sintomático que san Pablo emplee esta imagen para significar: la unidad del cuerpo es expresión de la múltiple interacción y compleja armonía de muchos miembros diferentes con una gran variedad de tareas (Rom 12, 4-5). La imagen alternativa de un cuerpo que sólo consta de UN miembro resulta ser una caricatura impresionante (1 Cor 12, 17-20). Tal cuerpo no es ninguna alternativa; es, sencillamente, incapaz de vivir. Una unidad que consiste en que todos los miembros cumplan la misma función, no constituye cuerpo alguno. Para ser cuerpo, los distintos miembros tienen que persistir en su distintividad y funcionar a su manera peculiar. Pablo utiliza la imagen para la comunidad local: «Ahora bien, vosotros (cristianos en Corinto) sois el cuerpo de Cristo (en Corinto)», dice (1 Cor 12, 27). En la carta a los Efesios, la imagen es aplicada a toda la Iglesia, también con la indicación de que la unidad del cuerpo procede y depende de la diversidad de sus miembros que cumplen distintas funciones (Ef 4, 12-13, 16).

A mi modo de ver, este punto es esencial. Me temo que en nuestro dolor por la desunión del cuerpo de Cristo podríamos aspirar a una unidad del cuerpo que no respete la diversidad NECESARIA. Por muy lamentable que sea el cisma del pasado, no dejaría de ser una peligrosa necesidad ignorar el hecho de que una de las causas de este cisma está en el intento de conseguir por todos los medios una unidad demasiado estrecha o rígida. La unidad del cuerpo, en cambio, depende de esta diversidad, y la unidad orgá-

nica implica cambio y crecimiento. Por muy deseable que sea la convergencia en la Fe y en la Constitución de la Iglesia, tal como se presenta en los textos de Lima o los documentos de la ARCIC, también ha de tenerse presente que CONVERGENCIA puede significar también ESTRECHAMIENTO. Un solo cuerpo no será el cuerpo de Cristo, faltándole un brazo o una pierna (¿no sería cuerpo alguno!). Cuerpo, el cuerpo de Cristo, sólo puede ser un cuerpo en el cual todas las manifestaciones del Espíritu, todas las formas de expresión del Evangelio y todas las renovaciones de la vida dada por Dios puedan funcionar como miembros de este cuerpo.

b) Semejante diversidad, sin embargo, también tiene sus límites. Cualquiera que conozca los evangelios apócrifos y los Hechos de los Apóstoles, etc., tendrá también muy claras las fronteras del canon. Un cuerpo es un sistema limitado. Pablo pone resistencia a los judeo-cristianos que intentan restringir la definición de lo que significa creer en Jesucristo a aquellos que se dejan someter al yugo de la Ley mosaica. Mas se opone también a aquellos que intentan alejarse demasiado de las normas morales probadas y acreditadas de los judíos (por ej., Rom 13, 8-10). La experiencia espiritual era una fuente fundamental de identidad cristiana, sólo que también a la experiencia espiritual se le puede dar demasiado espacio e importancia; pensemos en dones carismáticos mal evaluados o en visiones sobrevaloradas, etc. (1 Cor 12-14; 2 Cor 12, 1-13).

Al preguntar por los límites de una diversidad aceptable nos vemos remitidos a nuestro punto de partida: uno de los factores delimitadores principales en el NT es la cohesión de las tres fuentes originales. La experiencia es reconocida como experiencia del Espíritu en la medida en que concuerda con los acontecimientos alrededor de Jesús. El Espíritu como espíritu de Cristo se hace reconocible a través de la oración de Jesús («Abba, querido Padre») y obra para restituir por Jesús la imagen en el creyente: ésta es la renovación, la renovación en la continuidad. Historia que no sólo es oída; un objetivo que no es sólo continuidad sino también demanda y tradición, que se ve confirmada cada vez de nuevo por la experiencia y la fuerza de la renovación. Más allá de las fronteras de diversidad aceptable hay una experiencia espiritual que no refleja el carácter de Jesucristo; una reproducción de la historia de Jesús que descuida, desfigura o niega continuamente partes de esta his-

toria; una renovación que rehúsa reconocer la obra y mano de Dios en lo que ha sucedido hasta ahora.

Y el otro factor delimitador principal es el amor; sobre todo, el amor. Especialmente el amor que acepta al hermano cristiano en su heterogeneidad —no a pesar de ella, sino porque el amor de Cristo reconoce y aprueba esa manera de ser diferente que caracteriza su cuerpo. He aquí verdaderamente el criterio de seguimiento más nombrado en el Nuevo Testamento. Para san Pablo, el amor mismo es una renovación que radica en la experiencia del Espíritu (Rom 5, 5) y que pone de manifiesto la naturaleza de Cristo (por ej., Rom 14, 15). En san Juan, es el signo de seguimiento más evidente para el mundo (Jn 13, 35). «Amor», naturalmente, no se deja reducir a una mera sensación sentimental o una fórmula hecha. En la primera carta de Juan queda patente tanto la dificultad de coordinar el criterio del amor con el de doctrina y orden, como también el peligro de que mire demasiado hacia dentro («amor a los hermanos»). No obstante, sigue en pie el hecho de que el criterio del amor, tanto en Jesús como en san Pablo, implica una incómoda apertura hacia el prójimo, apertura que se opone a una limitación de lo que puede ser considerado como aceptable ante Dios («los justos» que determinan quiénes son «los pecadores»). Se trata, pues, de un amor que trasciende todas las reglas rituales y diferencias religiosas, sociales o nacionales.

6. FINAL

Al mirar el NT y los comienzos de la cristiandad, veo una unidad que está llena de vida y, al mismo tiempo, muy frágil. Se trata, pues, de una unidad que nace de la experiencia de la gracia y depende enteramente de esta experiencia. Está llena de vida porque es vida y renovación del Espíritu. Frágil, porque es tan fácil que esta permanente dependencia de la gracia sea absorbida, desfigurada y confundida por un gran número de intenciones egocéntricas e intereses penables de tipo eclesial, social o nacional. Pero así, la esencia de nuestra unidad está en Cristo. Y si buscamos otras fuentes de esta unidad o intentamos inventarnos esta unidad por nuestra cuenta con manipulaciones, entonces, tal vez, consigamos atascar las verdaderas fuentes haciendo que la vida que ellas producen brote en otros lugares. Nuestra unidad será unidad cristiana mientras esté en armonía con la historia de Jesús, mientras se

pueda medir en la naturaleza de la gracia de Dios a través de Cristo. De esta manera, nuestra unidad será una unidad que surge del carácter inmediato de la gracia y de la experiencia en común de esta gracia —y eso desde dentro, no desde fuera. Como tal, nuestra unidad será una unidad que hace caso omiso de las delimitaciones de los «justos» que se nombran a sí mismos; una unidad que incluye y no excluye (Mc 3, 34-35). Como tal unidad, una de sus características será la pluralidad de las particularidades de la gracia divina y de la respuesta de los hombres a esa gracia bajo las circunstancias más variadas de tiempo y espacio y cultura y necesidad.

JAMES D. G. DUNN. Presbiteriano
Profesor de Nuevo Testamento
Universidad de Durham (Inglaterra)

HACIA UNA VISION ECUMENICA DE LA IGLESIA

La eclesiología implícita en el BEM, el papel de la Iglesia en la acción salvadora de Dios y la autocomprensión eclesiológica de las iglesias que han respondido*

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Cien años después de la Conferencia de Lamberth y cuarenta después de la Primera Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Amsterdam, el Movimiento ecuménico parece verse enfrentado a una situación más bien paradójica con relación a la eclesiología. La unidad de las iglesias presupone una idea común de la *Una Sancta*, que estaría al mismo tiempo en continuidad con las promesas de Dios a Israel y con el ministerio de Jesús. Pero esta idea de la Iglesia es cuestionada hoy por fenómenos muy diferentes. En Europa y en el Occidente la secularización plantea graves dudas sobre la credibilidad de unas estructuras de la Iglesia dadas por Dios y establecidas por Cristo; y en otras partes del mundo, sobre todo en el hemisferio Sur, nuevas formas de vida eclesial y reflexión eclesiológica desafían a la «fe de la Iglesia a través de los tiempos», en tanto que constreñida y aprisionada por las inculturaciones del Norte, del Atlántico, helenísticas, medievales, y por la burocracia moderna de la idea de iglesia, centrada como está —según dicen ellos— en la autoridad, la autolegitimación y el compromiso con los poderes de este mundo.

El estudio ecuménico y misionero de la eclesiología, desde este punto de vista global tiene que hacer frente a

* Traducción española del original inglés del autor por la Dra. Rosa M^a Herrera García (Salamanca).

estos desafíos si quiere contribuir al establecimiento de la unidad y de la identidad cristiana en las décadas venideras. En la Conferencia de Fe y Constitución en Lund, en 1952, se dijo ya que la eclesiología comparativa no podría ser más un método suficiente para fomentar la unidad de la Iglesia. Ya entonces se pensaba que habrían interferido demasiados factores llamados no teológicos en la Divina Alianza con Israel y el Don del Espíritu en Pentecostés a los Discípulos de Cristo, hasta el punto de que esta convergencia y consenso teológicos solos no podrían superar las divisiones históricas. Hoy debemos decir que la reflexión teológica sobre la idea de la Iglesia como tal es cada vez más necesaria para salvaguardar la identidad cristiana y la vida eclesíastica contra los movimientos contextuales que parecen arrollarla. Ni la autolegitimación confesional, ni incluso la interacción interconfesional podría proporcionarnos una adecuada eclesiología para el próximo siglo, sino sólo una reflexión tal que, sobre la base de medio siglo de debate cristológico y pneumatológico, de investigación exegética sobre las imágenes bíblicas básicas de la Iglesia y de un honesto intercambio misionero, nos diera una nueva perspectiva sobre el proceso mismo de «eclesiogénesis». La universalidad y particularidad de la Iglesia, el Movimiento ecuménico y el proceso de diversificación continua y de división de la Cristiandad no es un mecanismo ya establecido que obedezca a algunas leyes cibernéticas o administrativas. Es un dinamismo histórico de continuidad y cambio de una «tradición oral» diacrónica y sincrónica: un proceso vivo de transmisión de iniciativas gratuitas de Dios, de la fe de Abrahán, Moisés y Jesús, y de los carismas del Espíritu de Dios a todas las generaciones y pueblos; y un proceso continuo de intercambio y estímulo dentro de una comunión de iglesias, que busca la solidaridad en el nombre de Dios, de Jesucristo y del Espíritu Santo con todos los seguidores hermanos y hermanas que sufren, que han sido marcados por los signos de la alianza, el bautismo y la Eucaristía y son guiados por medio de los siervos y ministros ordenados, como nosotros confesamos, por Dios mismo.

No obstante, en los albores del primer milenio nosotros somos ahora testigos de una nueva «eclesiogénesis» de alcance mundial, en diálogo con otras fes vivas en una estimulante re-recepción de la herencia de Israel, dando nuevas respuestas a los problemas sociales y políticos en Africa, Asia y América Latina, en una hermeneútica re-

constructiva de la idea eclesial dentro de la teología feminista y su búsqueda de una «teología funcional» de la Iglesia en Europa y Norteamérica.

A primera vista, el documento de Lima sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* y las respuestas oficiales a este texto sobre las que se pidió mi comentario como contribución al tema de esta consula, no se ocupan directamente del tipo de cuestiones que acabo de mencionar. Pero releiendo el texto y las respuestas, me parece que el Movimiento y la Comisión de Fe y Constitución, aunque centrándose en el tema clásico de la división eclesial y la unidad de la Una Sancta, como su derecho y exigencia constitucional, han contribuido y han aprovechado al mismo tiempo este momento teológicamente elevado en eclesiología. Los textos de Lima sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, por lo tanto, aunque no un tratado eclesiológico completo, serían algo más que unas declaraciones aisladas sobre algunos temas controvertidos en torno a los sacramentos y el ministerio. Han intentado integrar de modo provisional cuanto estaba en el aire y mirar de nuevo la naturaleza y la tarea de la Iglesia mediante una visión ecuménica de sus sacramentos y ministerios. Pueden, pues, servir como una de las piedras angulares para una futura convergencia sobre eclesiología, que está ya implícita en ellas, aunque no puedan responder a otras exigencias sugerentes sobre eclesiología, que encontrarán respuesta en otros campos de estudio.

De hecho, las respuestas oficiales al BEM, documentadas en los seis volúmenes de *Las Iglesias responden al BEM*¹ dedican una atención considerable a la eclesiología implícita de los textos del BEM.

Esta eclesiología implícita, como ha sido analizada en diferentes comentarios teológicos² y también en la intro-

1 M. Thurian (ed.), *Churches respond to BEM* (Ginebra 1987-88). Las citas de estas respuestas se darán en el texto indicando sólo el volumen y la página.

2 P. ej., Limouris, 'The physionomy of BEM after Lima in the Present Ecumenical Situation', en *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Fe y Constitución, Documento n. 128) (Brookline, Ma 1985) 35-37; A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques* (París/Ginebra 1986) 443-469; E. Fahlbusch, *Einheit der Kirche. Eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs* (Munich 1983); M. A. Fahey (ed.), *Catholic Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Nueva York/Londres 1986); esp. G. Worgul Jr., *Lima's Ecclesiology: an inquiry*, ib., pp. 85-109; B. Forte, 'L'eclesiologia del Vaticano II e il BEM', *Studi Eucumenici* 3 (1985) 25-41; R. Frieling u. A., *Kommentar zu den Li-*

ducción de Max Thurian al volumen I de las respuestas (I, 1-27) no fue nunca, para hablar con claridad, pretendida conscientemente. Si existe esta eclesiología implícita debe ser el resultado de puntos de vista convergentes sobre los sacramentos, la Palabra de Dios, la vida y el ministerio cristiano, alimentado por el clima eclesiológico general de las pasadas décadas dentro de la «tradicón ecuménica» de Fe y Constitución.

Las respuestas de las Iglesias exigen una eclesiología más explícita que clarificara la relación entre bautismo, Eucaristía y ministerio y que facilitara los vínculos desaparecidos entre ellos desde dentro, es decir, desde su lugar y función dentro de la obra salvífica de Dios como un todo.

Hay unas cuantas citas que pueden ilustrar esta exigencia:

«...las verdades de fe no están separadas unas de otras. Constituyen un único todo orgánico. Por consiguiente, un amplio acuerdo sobre los sacramentos está relacionado con el acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia. Los sacramentos, incluido el bautismo, reciben su plena significación y eficacia de la realidad eclesiológica que comprenden, de la que dependen y que ellos manifiestan. Y no es posible buscar la meta de la unidad de los cristianos divididos sin acuerdo sobre la naturaleza de la iglesia» (VI, 40: Iglesia Católica).

«El problema eclesiológico fundamental de la unidad no en un reconocimiento "ecuménico" del "ministerio", sino en el reconocimiento de la Iglesia en la que este ministerio se ejerce como "iglesia verdadera" que confiesa la fe de los Apóstoles. Es éste un signo esencial y un requisito previo para la unidad visible o la restauración de la unidad de las iglesias. Esta era la comprensión de la unidad en la Iglesia primitiva y sigue siéndolo en la Iglesia ortodoxa hasta este día» (II, 9: Iglesia Ortodoxa Rusa).

«Aún si la eclesiología no se considera que sea central para la fe cristiana (un punto con el que muchos no estarían de acuerdo) es ciertamente crucial si el tema entre manos es la unidad de las iglesias. Sólo una comprensión común explícita de la naturaleza de la Iglesia y su papel

maer Klärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (Gotinga 1983): A. Houtepen. 'Naar een gemeenschappelijk verstaan van doop, eucharistie and ambt?'. *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984) 247-274.

como signo creíble y efectivo, instrumento y sacramento de salvación, proporcionará un fundamento seguro para la reconciliación de las iglesias. Dentro de esta trama eclesiológica es donde tienen que situarse las convergencias doctrinales sobre bautismo, Eucaristía y ministerio» (CEI: III, 65).

«Quizá la mejor reflexión sobre el BEM llegará sólo después de que se haya prestado a la eclesiología una atención más seria en el diálogo ecuménico. Al mismo tiempo el estudio del BEM es ya una forma de ocuparse de las realidades esenciales de la Iglesia» (VI, 5: Iglesia Católica).

Estas cuatro citas, que reflejan el serio deseo de muchas iglesias de un estudio ecuménico de la eclesiología podrían multiplicarse mucho más a partir de las respuestas de Luteranos y Reformados, Anglicanos, Ortodoxos y Viejos Católicos (I, 127: Simposio Interortodoxo; II, 15: Iglesia Ortodoxa Búlgara; II, 62: Iglesia Episcopal de los Estados Unidos; III, 65: Iglesia de Inglaterra; III, 157: Iglesia Evangélica Luterana de Alsacia y Lorena; IV, 4-5: Patriarcado Ecuménico; IV, 34: Iglesia Evangélica Luterana Bávara; IV, 82.91: Iglesia Evangélica Luterana Rumana; IV, 109: Iglesias Reformadas de los Países Bajos; V, 9: Iglesia de los Viejos Católicos de Suiza; V, 49: Iglesia Evangélica Luterana de Baden («para preparar un texto convergente sobre la "iglesia"»; VI, 5: Iglesia Católica). Aunque este deseo está raramente expresado en las respuestas desde la tradición Bautista, la Metodista y la de otras «Iglesias libres», también hay muchas cuestiones y objeciones con respecto al BEM que parecen estar referidas a diferencias eclesiológicas. Si en las respuestas Luteranas, Reformadas y en algunas Unidas (II, 204: Iglesia Unida del Canadá) hay también voces previniendo contra la excesiva concentración sobre la idea de iglesia, la razón de esta vacilación es el sentimiento de que el BEM adolece de una idea triunfalista de la Iglesia, en tanto que el texto acentúa demasiado el papel de la Iglesia dentro de la obra salvadora de Dios. En esta crítica, las ideas teológicas generales con relación a la Iglesia parecen jugar un papel definitivo. Diferentes diálogos bilaterales han empezado ya a elaborar puntos de vista sobre la Iglesia explícitamente en orden a avanzar en la dirección de la unidad visible.

No obstante, no se puede prever con claridad qué tipo de eclesiología están buscando las iglesias. Algunas parecen esperar una «teoría general de la Iglesia» que refleja

una posible convergencia sobre pneumatología, cristología y obra salvadora de Dios; otras esperan un tipo de «Constitución eclesial» ecuménica de tipo episcopobite-ral que incluya la solución al problema de la auténtica conciliaridad y a la primacía de una o algunas sedes apostó-lica. Otros se oponen de nuevo a una idea de una «eclesiología común» que se refiera a la neutralidad ecle-siológica fundamental de la Declaración de Toronto, tal como ellos la han entendido (II, 25: Iglesia Ortodoxa Fin-landesa; IV, 21: Patriarcado Ecuménico; V, 1: Iglesia de Grecia); para algunas reclamar un *status* eclesiológico para el BEM o desarrollar un consenso eclesiológico dentro de Fe y Constitución sería ir más allá de la base constitu-cional del CEI.

No obstante, la convergencia eclesiológica no es lo mismo que «una teoría de la Iglesia» compartida por las iglesias. Ni una teoría general de la Iglesia ha llevado a las diferentes confesiones a una vía de convergencia, sino las realidades concretas de su vida eclesiástica, expresa-das en la liturgia, doxología, espiritualidad, organización ética y pastoral y las demandas existenciales de unidad por parte de sus miembros.

Por otra parte, una «teoría general de la Iglesia» como un tema específicamente teológico de reflexión como un tratado teológico es un desarrollo más tardío dentro de la historia de la teología³. La eclesiología como tratado o doc-trina teológica separada parece ser en gran parte el fruto de controversias históricas sobre la realidad de la Iglesia, especialmente desde la época del Gran Cisma y la Re-forma. No es evidente por sí mismo que un consenso sobre esta teoría general de la Iglesia deba ser una condición para la unidad o implicaría mayor unidad que el método de convergencia sobre «elementos» o «condiciones para la unidad» seguido hasta ahora.

3 Véase Y. Congar, *L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne* (Paris 1968); E. Jay, *The Church. Its Changing Image Through Twnty Cen-turies* (Londres 1977); H. Fries, 'Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung', en J. Feiner/M. Löhrer (eds.), *Myste-rium Salutis IV/1* (Einseldeln, Zurich y Colonia 1972) 233-279; [Trad. espa-ñola: IV/1 (Madrid 1973) 231-296]; J. Auer/J. Ratzinger, *Die Kirche. Das all-gemeine Heilssakrament. Kleine katholische Dogmatik VIII* (Ratisbona 1983) 21-166. [Trad. española: *Auer. La Iglesia. Sacramento universal de sal-vación* (Barcelona 1986). Véase también G. Florovsky, *Amsterdam 1948*, cit., 43.

Si el BEM fuera seguido por un estudio sobre eclesiología como se solicita, tendría que reflejar, sin embargo, la experiencia viva de la realidad dada por Dios, centrada en Cristo, e inspirada por el Espíritu en una nueva vida por la Palabra y los Sacramentos, comunidad y servicio, reconciliación y resurrección, como se ha confesado en el tercer artículo del Credo ecuménico del Este al Oeste, que constituye una espiritualidad y visión eclesial entre las iglesias separadas. Una doctrina común sería sin duda esperanzadora para articular esta fe común, pero no la produciría si no está al servicio de esta espiritualidad común eclesial.

En orden a evaluar las respuestas con vistas a sus implicaciones eclesiológicas, indicaré primero algunos campos de convergencia y de desacuerdo (A); e intentaré entonces clasificar cuatro modelos de Iglesia que parecen presentarse a través de las respuestas (B), y que quizá podrían integrarse en una futura visión ecuménica de la Iglesia (C).

A) LA CONTRIBUCION POSITIVA DE LA VISION ECLESIOLOGICA DEL BEM Y LOS CAMPOS DE DESACUERDO QUE AUN SUBSISTEN

El texto de Lima intenta expresar esta fe («la fe de la Iglesia a través de los tiempos»), en términos actuales y sobre la base de una medida de acuerdo entre las iglesias, sin precedente desde el año 787 (Segundo Concilio de Nicea) (I, 90: Iglesia de Escocia). «Nos parece que nosotros, como Ortodoxos, deberíamos dar la bienvenida al documento de Lima como una experiencia de un nuevo estadio en la historia del Movimiento ecuménico. Tras siglos de separación, hostilidad e ignorancia mutua, los cristianos divididos están buscando hablar juntos sobre aspectos esenciales de vidas eclesial, a saber el bautismo, la Eucaristía y el ministerio. En general vemos el BEM como un notable documento ecuménico de convergencia doctrinal. Debe ser por tanto altamente elogiado por su seria tentativa de llevar luz y expresar hoy 'la fe de la Iglesia a través de los tiempos' (I, 123: Simposio Interortodoxo). Como tal la iniciativa del BEM debe ser acogida como un «loable retorno a la búsqueda de la unidad cristiana» (IV, 1: Patriarcado Ecuménico). «...Los textos de Lima constituyen un paso hacia una mayor catolicidad, es decir, una mayor

proximidad a la tradición apostólica, a la fe y práctica de la Iglesia primitiva. Esto da testimonio del hecho de que en la búsqueda de la unidad cristiana Fe y Constitución ha entrado en una senda prometedora» (II, 5: Iglesia Ortodoxa Rusa). El BEM se centra sobre los problemas reales de la identidad cristiana y «esto en un documento ecuménico incluso dentro de una y la misma Iglesia (II, 10: Iglesia Evangélica, de confesión luterana en Brasil)... La afinidad del BEM con muchas enseñanzas del Vaticano II se hace explícita (p. ej.: IV, 3.10.28.35), y el BEM en su conjunto es visto como una respuesta concreta a la petición del Vaticano II (en UR, n. 22) de un diálogo sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio en orden a llegar a una mejor comprensión de la significación eclesial de las iglesias que no están aún en comunión plena unas con otras (VI, 3). Si se aceptara en su conjunto significaría «un importante paso hacia la unidad cristiana», «que situaría a las iglesias y comunidades eclesiales en un nuevo nivel de relación» (VI, 38-39). «Existen ya los fundamentos sobre los que puede empezar a crecer el respeto mutuo y se pueden edificar dimensiones de comunión entre nuestras comunidades que reflejen los grados de comunión ahora existentes, pero esto todavía es insuficiente. Necesitamos continuar el diálogo para la unidad en la fe con vistas al ministerio así como a otras materias, mientras caminamos hacia la comunión plena» (VI, 39).

La calurosa acogida y el pleno asentimiento a muchos aspectos del texto del BEM es, pues, en sí mismo un factor eclesiológico, que va lejos pero que no se opone de ninguna manera a la Declaración de Toronto. Los temores expresados por el comité especial de teólogos de la Iglesia de Grecia (V, 2-43) no son compartidos por ninguna de las otras iglesias que han respondido.

Entre las convergencias eclesiológicas fundamentales identificadas en el BEM⁴, se mencionan:

- la aproximación trinitaria, teocéntrica, cristológica y pneumatológica al acontecimiento eclesial;
- la naturaleza corporativa, eclesial de los sacramentos y de la liturgia sacramental, que corrige puntos de vista individualistas sobre la Iglesia y los sacramentos;

4 Un informe completo con todas las referencias posibles que formará parte de la «respuesta a las respuestas» de Fe y Constitución será preparado por la Comisión Plenaria de Fe y Constitución que se reunirá en Bucarest en agosto de 1989.

— reconocimiento del bautismo y también parcialmente de la Eucaristía como una realidad eclesiológica fundamental, que significa y realiza la unidad ya dada y llevaría finalmente al reconcimimiento de la eclesialidad real del ministerio en otras iglesias. La unidad, pues, es una realidad creada por medio de nuestro bautismo común y se hace preciso su reconocimiento y restablecimienmto. Sin embargo, esta unidad bautismal no es para muchas iglesias suficiente para la comunión plena, o el pleno reconocimiento del ministerio;

— el sacerdocio real de todos los creyentes, como punto de partida para el ministerio y para una eclesiología del «pueblo de Dios», fundamental para una eclesiología ecuménica. Hay una aceptación general del ministerio (§§ 1-6) en casi todas las respuestas. Existe un sentimiento general fuerte, de que la teología de la Iglesia expresada en FC/4M * nn. 1-6 no ha sido mantenido en el resto del BEM;

— la realidad del don de la gracia de Dios en el bautismo y la Eucaristía, que tiene implicaciones éticas definitivas y pide disciplina eclesial para el restablecimiento de la penitencia y de una Iglesia confesante, compromete con la paz y la justicia y con el desarrollo de la comunidad humana. Una eclesiología ecuménica, por lo tanto, tiene que integrar servicio y testimonio y hacer visible el papel de la Iglesia en este mundo roto. Esto implica una teología definida de la creación y de la historia. Esta tiene que reflejarse en la unidad de las alianzas con Israel y los gentiles. No puede desarrollarse al margen de la lucha por la justicia, la paz y la integridad de la creación, como respuesta humana a la historia del cuidado de Dios por el pueblo de Dios;

— el carácter misionero y escatológico del bautismo, Eucaristía y ministerio y de la Iglesia como un todo;

— el discernimiento en el BEM de las formas constitutivas, esenciales, vinculadas al tiempo y a las circunstancias de los sacramentos, del ministerio y de la Iglesia; y el desafío que significa la recepción del BEM para la autocomprensión de las iglesias;

* Citaremos el BEM siempre conforme a la edición española según A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) pp. 888-930.

— la oportunidad de aprender de la experiencia de los otros, a veces llamados 'iglesias hermanas'; y el reconocimiento de que las iglesias formen parte de un todo dentro del cual nadie puede reclamar para sí sólo el haber expesado suficientemente la plenitud de la fe.

Estas convergencias están además acompañadas por diferentes acentuaciones no sólo sobre los diferentes modelos de la Iglesia, sino también sobre diferentes problemas del pasado, como los siguientes:

— Dentro del marco histórico-salvífico del texto del BEM, siendo por lo demás, muy elogiada su aproximación trinitaria, su conciencia de la «eclesiología gradual» y de la diversidad y unidad de las iglesias, el elemento de la «alianza» ha desaparecido —dicen muchos de los que han respondido—, sobre todo la «alianza» con Israel. Hablando en general, las respuestas señalan también una cierta pérdida de referencia en el BEM al Antiguo Testamento, a las raíces judías de la Iglesia y a los sacramentos, y a la actual relación de la teología de la alianza de la tradición reformada, en cuanto elaborada con vistas al bautismo y a la teología neotestamentaria de la Nueva Alianza. En relación a la Eucaristía primero han presentado atención a la herencia común del único pueblo de Dios; Israel y la Iglesia; y sugiriendo que una búsqueda más fundamental en los fundamentos judíos de los sacramentos y del ministerio sería un modo de superar muchos temas que dividen.

— Hay una fuerte queja de las iglesias surgidas de la Reforma de que el BEM no desarrolla adecuadamente el ministerio de todo el pueblo de Dios, como marco dentro del cual se debe plantear la discusión del ministerio ordenado, que el papel del laicado en el gobierno en la misión, la celebración de la palabra y del sacramento, ha sido olvidado o minimizado; o de que el énfasis puesto sobre el ministerio ordenado, como diferenciado esencialmente del sacerdocio real de todos los creyentes o como constitutivo de que el verdadero «esse» de la Iglesia, ha ensombrecido la responsabilidad de los creyentes y de la comunidad en su conjunto.

— Dentro de este mismo campo, de desacuerdo está la cuestión de la participación de la mujer en la vida plena de la Iglesia, incluyendo el gobierno, la enseñanza y las funciones del ministerio ordenado.

— Relacionada con este campo de desacuerdo está la cuestión de la comprensión sacramental de la ordenación y del papel constitutivo o no constitutivo del ministerio ordenado para el «esse» (ser) de la Iglesia.

— Se han formulado duras críticas con relación al tratamiento del orden eclesial presbiteral-sinodal, que se mencionaba en igual posición con los sistemas congregacional y episcopal en FC/4 M n. 26, que se refiere a la Conferencia de Lausana, pero que parece haber sido olvidado o suprimido en el BEM. ¿Dónde están los ancianos, los presbíteros, su papel en los sínodos y en el gobierno de la Iglesia? ¿Dónde están los ministros congregacionalistas que asumen la dirección de la Mesa del Señor?

— El «triple ministerio», tal como ha sido propuesto por el BEM en consideración a la unidad, ha provocado serias críticas y cuestiones-marco en la mayoría de las iglesias que no siguen este modelo de ministros, pero también en aquellas iglesias que no lo consideran esencial o constitutivo para la Iglesia o su unidad.

— Relacionada con este campo de desacuerdo está la cuestión de la tradición apostólica y la sucesión episcopal, que tiene implicaciones eclesiológicas. Dentro del marco común de una visión histórico-salvífica de la Iglesia y dada la común confesión de que el Evangelio predicado y los sacramentos celebrados hoy son el don de Dios «a través de los tiempos», realizando el «ecumenismo en el tiempo» (Florovsky) con los confesores, mártires y creyentes de todos los tiempos, las iglesias tienen diferentes puntos de vista sobre el papel de la sucesión episcopal dentro de la acción del Espíritu Santo. La sugerencia del texto sobre el Ministerio de reconocer otras formas de transmisión formal en igualdad de condiciones, como signos de la acción del Espíritu, y de reconocer al mismo tiempo los límites de la sucesión episcopal, que no garantizan automáticamente la continuidad y la unidad, parece ser un «ir demasiado lejos» para muchas iglesias.

— Relacionado con el problema de la continuidad está el tema de la autoridad del magisterio y las estructuras de decisión. Lima no es suficientemente explícita sobre esta materia.

— Un último campo de desacuerdo en relación a la eclesiología son las tensiones entre las dimensiones local y universal de la Iglesia. El texto de Lima no se ocupa explícitamente de este problema y las iglesias expresan su

pesar por esta omisión que se refleja en las tres partes del texto. Un importante defecto del texto es su falta de discusión sobre el lugar eclesiológico de las sedes patriarcal y apostólica y/o el ministerio universal del obispo de Roma.

B) DIFERENTES «MODELOS DE IGLESIA» Y DIFERENTES TIPOS DE ECLESIOLOGIA

El peligro de una restauración del método de la «eclesiología comparativa» durante el proceso de recepción del BEM ha sido previsto por la Comisión de Fe y Constitución. Era una de las razones que estaba detrás de la formulación de la primera cuestión, que intentó evitar la medida del texto del BEM, en el trazado de su identidad confesional, tomando como referencia «la fe de la Iglesia a lo largo de los tiempos». El material de respuestas a esta cuestión aún se hace eco, en su mayor parte, del período de la eclesiología comparada; si bien un número impresionante de iglesias han intentado realmente ser autocríticas, así como aceptar realmente la convergencia ecuménica hasta donde se halle en consonancia con la fe católica⁵. La demanda de un estudio común sobre la eclesiología no debe llevarnos a un retroceso hacia el método anterior a Lund de «eclesiología comparada», o a repetir simplemente el ejercicio de complicación de 'Convicciones' como hizo tras la Conferencia de Lausana⁶.

5 Véanse los importantes estudios sobre el tema de la «recepción» con relación al BEM, citados en J. Tillard, *Eglise d'églises* (París 1987) 155-157. Véase también N. Nissiotis, "The Meaning of Reception in Relation to the Resultats of Ecumenical Dialogue on the Basis of the Faith and Order Document «Baptism, Eucharist and Ministry»", *Orthodox Perspectives*, 47-74:

«Dentro de la nueva *koinonía* de las iglesias, aunque en una situación cismática, el término recepción apunta a la participación fundamental común en la única fe apostólica, tal como nos ha sido transmitida a nosotros, comunidades de fe, comunidades que se esfuerzan por reinterpretar su herencia común con un nuevo lenguaje, nuevo énfasis y nuevas intuiciones, pero siempre con un carácter, actitud e intención convergentes que han adquirido en su experiencia con el único Movimiento ecuménico» (p. 54).

6 Véase: L. Hodgson (ed.), *Convictions. A selection from the responses of the churches to the report of the World Conference on Faith and Order, held at Lausanne in 1927* (Londres 1934).

Este peligro fue identificado por ejemplo por la consulta de la Conferencia Europea de Iglesias en Iserloh (Alemania Federal), del 10 al 14 de diciembre de 1984, de la siguiente manera: «Si la autocomprensión confesional permaneciera encerrada en sí misma y dejara de tener en cuenta la

Es una lástima ciertamente, a la luz de mis observaciones introductorias, que no haya sido realmente útil para la evaluación una aproximación contextual, según las áreas geográficas. El número de respuestas de las iglesias del Tercer Mundo no es representativo: no existen respuestas de Africa Oriental, sólo unas pocas de Sudáfrica y del Africa Occidental. De Asia notamos la falta de importantes áreas como las iglesias de Indonesia y las iglesias de Oriente Próximo. La respuesta católica se presenta a sí misma como una visión global, universal sin diferenciar entre las contribuciones de las diferentes conferencias episcopales. Así las voces de la mayoría de los cristianos latinoamericanos como tales no han sido oídas por nadie. La idea teológica de una eclesiología conciliar en la que la iglesia se comprenda a sí misma como «una Iglesia de iglesias» (J. Tillard), el cuerpo universal de Cristo, que existe en las iglesias locales, y por su medio, verdaderamente unidas, tal como fue expresada en las declaraciones de unidad de Nueva Delhi, Upsala y Nairobi y en la Constitución dogmática sobre la Iglesia del II Concilio Vaticano *Lumen Gentium* (nn. 9, 23.26) no se haya reflejado realmente en la estructura de las respuestas, o en el modo en que han sido emitidas. Su ordenamiento a lo largo de líneas de pensamiento confesionales más tradicionales es ya una importante decisión eclesiológica, de la cual tenemos que ser conscientes⁷.

Está claro a partir de las respuestas que, más allá de todas las posturas y opiniones particulares, se ha anticipado con relación a los sacramentos y al ministerio, una autocomprensión eclesiológica fundamental de las diferentes iglesias, que es considerada aún como causa de división y que proporciona una razón suficiente para no restaurar la comunión sobre la base de las convergencias logradas en el BEM.

fe apostólica en toda su plenitud, entonces el proceso de recepción del BEM se transformaría en un proceso que endurecería con razón sus actitudes confesionales previas», citado por G. Limouris, *cit.*, 34.

7 Además del número total de 1.336 pp. de las respuestas impresas, hay alrededor de 350 pp. de las Iglesias luteranas, 250 de la tradición reformada Presbiteriana, 150 de la tradición de la Iglesia Libre (Congregacionistas, Valdenses, Menonitas, Amigos Arminianos, Ejército de salvación, etc.), 115 Anglicanos, 90 Metodistas, 85 Ortodoxos y Orientales, 75 Bautistas, 70 Uniatas, 45 Moravos, 40 de la Iglesia Católica, 17 de los Discípulos, 10 de los Veterocatólicos: este desequilibrio de cualidad y cantidad complica una evaluación equilibrada.

Simplificando estas convicciones sobre la naturaleza de la Iglesia, que son causa de división, se podrían quizá identificar al menos cuatro diferentes «modelos de Iglesia»⁸ implícitos en las respuestas: 1) la Iglesia como sacramento y misterio transmitida a través de los tiempos como un don divino y una herencia apostólica; 2) la Iglesia como *creatura Verbi* construida una y otra vez mediante el poder del Espíritu Santo y en memoria del acontecimiento de Cristo; 3) la Iglesia de los pecadores justificados en permanente esperanza del reino de Dios; 4) la Iglesia como *koinonía* del pueblo de Dios a través de los tiempos, transmitida a nosotros a través de las diferentes tradiciones de todas las iglesias.

Es seguramente el fruto del Movimiento ecuménico, el que estos modelos no puedan ser adscritos a tradiciones confesionales específicas a lo largo de límites claramente definidos. Las divisiones sistemáticas de la *Konfessionskunde*⁹ clásica y moderna, si fueran absolutamente relevantes, parecerían ser más bien construcciones teológicas científicas obsoletas, a la luz de la «ósmosis» ecuménica que ha tenido lugar mientras tanto y de los descubrimientos exegéticos sobre la experiencia eclesial original de la comunidad de Jesús y sus discípulos dentro del pueblo de

8 Cf. Avery Dulles, *Models of the Church* (Dublín 1974). Utilizó cinco modelos: Iglesia como institución, como comunión mística, como sacramento, como heraldo y como servidora. Los modelos, tal como él los construyó, eran paradigmas abiertos de la Iglesia, aptos para trayectorias flexibles a través de los diferentes aspectos de la Iglesia, pero no sin una cierta jerarquía: siendo el modelo sacramental el más comprensivo, y el único institucional, el más limitado (pp. 182-188). Al analizar las respuestas de las iglesias, he intentado desenmarañar cuatro grandes temas de los comentarios y críticas mutuas. Al llamar a estos temas «modelos» no estoy sugiriendo que no se podrían encontrar otras tipologías de la Iglesia. Los «modelos» tienen así en primer lugar un valor heurístico, sin embargo al final podrían ser utilizados como un nuevo tipo de «marcas de la Iglesia» en la perspectiva de una eclesiología ecuménica.

9 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Aalen 1961=Tubinga 1922), distinguiendo entre sectas y movimientos místicos; K. Algermissen, *Konfessionskunde* (ed. corregida y aumentada por H. Fries) (Paderborn 1969), distinguiendo Católicos, Ortodoxos, Iglesias de la Reforma, Iglesias Anglicanas; e Iglesias libres y Sectas; E. Fahlbusch, *Kirchenkunde der Gegenwart* (Stuttgart, Maguncia, Berlín, Colonia 1979), distinguiendo entre los que ven la contemplación del misterio divino como la meta de la Iglesia y los que seguirían las líneas maestras del Sermón de la Montaña; los que se adhieren a la justificación en la fe como el misterio central de Dios y la vida humana, y los que se centran en la Eucaristía (p. 275).

Israel, antes y después de la muerte y resurrección de Jesús, antes y después de Pentecostés.

1. LA IGLESIA COMO SACRAMENTO Y MISTERIO

«Para la Iglesia Ortodoxa, la fe es una senda trazada por la doctrina y tradiciones eclesiásticas que conduce a la salvación y a la deificación. Así no es posible buscar un "consenso" sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio sin la existencia de un acuerdo sobre el camino hacia la salvación y la deificación que presupone un acuerdo sobre la eclesiología. La Iglesia es y sigue siendo el cuerpo de Cristo. El pueblo de Dios es su expresión viva. Esta Iglesia es una dimensión que supera al espacio y al tiempo» (IV, 4: Patriarcado Ecuménico).

La Iglesia como realidad sacramental y ministerio de creación y redención, la Iglesia del Dios vivo (III, 25: Iglesia Ortodoxa en América: 1 Tim 3, 15), viviendo en comunión con Dios por Cristo en el Espíritu Santo, siendo el único cuerpo de Cristo en el cielo y Cristo en la tierra (III, 29: Iglesia Ortodoxa en América), que incluye a Cristo mismo como la cabeza del cuerpo (V, 3-4: Iglesia Ortodoxa Siria Malancar) es ella misma un artículo de la fe apostólica. Una eclesiología ecuménica tiene que reflejar esta realidad fundamental y todas las eclesiologías que tiendan a restringir a la Iglesia sólo a sus realidades visibles, organizativas, jurídicas o simbólicas deben ser rechazadas. Se debe considerar que, efectivamente, los sacramentos y el Ministerio significan el misterio de la Iglesia. Los ministros son las imágenes de Cristo y los sacramentos son el anticipo del reino de Dios, parte de la realidad secular santificada por Dios en el Espíritu Santo. La Eucaristía es el centro de este misterio y por lo tanto debería ser también el punto de partida para la eclesiología que habría de ser una «eclesiología eucarística» (I, 125: Simposio inter-ortodoxo). Este punto de vista es compartido por las respuestas Ortodoxa (II, 15: Iglesia Ortodoxa Búlgara; II, 28: Iglesia Ortodoxa Finlandesa; III, 18: Iglesia Ortodoxa en América), la Anglicana (III, 48-49: Iglesia de Inglaterra, aunque no como un modelo exclusivo: III, 50) y la Católica (VI, 26: «en un sentido real y efectivo la Iglesia es un icono de la presencia de Dios y de Su reino en el mundo»; VI, 40: «para la Iglesia Católica las verdades de fe no están separadas unas de otras.

Constituyen un único todo orgánico. Por lo tanto, un acuerdo sobre la naturaleza de la Iglesia. Los sacramentos, incluyendo al bautismo, reciben su significado pleno y su eficacia de la realidad eclesial comprensiva de la que dependen y que manifiestan»). Las reacciones de algunas iglesias de la Reforma a la sección sobre la Eucaristía del texto de Lima apuntan a una comprensión similar del significado eclesiológico de la Eucaristía (p. ej., II, 113: Iglesia de Noruega).

La comprensión de la Iglesia como misterio y sacramento, como signo e instrumento de salvación de la humanidad, aunque un *theologoumenon* ecuménico más bien reciente (Vaticano II, Upsala, Estudio de Fe y Constitución sobre la 'Unidad de la Iglesia y la renovación del género humano')¹⁰ parece haber encontrado un sólido lugar ya en una parte de la circunscripción de Fe y Constitución. Sin embargo, no es, de ningún modo, el único modelo.

2. LA IGLESIA COMO «CREATURA VERBI»

La Iglesia de Lippe atribuye a Jürgen Moltmann el haber dicho «que al texto de Lima se le ha añadido a mano, o más bien se ha colocado frente a él una nueva declaración de convergencia titulada *De Evangelio*. Trataría sobre el debate «Evangelio-Escritura-Tradición», Espíritu y palabra, misión y evangelización y *ministerium Verbi divini* (VI, 74), y pide a Fe y Constitución que lo haga. Aunque este documento existe ya desde la Conferencia de Montreal de 1963, el problema es que no ha sido recibido ni siquiera discutido como un documento ecuménico en las iglesias. Esto podría explicar las fuertes críticas incluidas en muchas respuestas sobre la eclesiología implícita del BEM, de ser unilateralmente sacramentalista y de haber sobrevalorado el papel de la Iglesia contra la primacía de la palabra de Dios y la obra de Cristo en el Espíritu.

En muchas respuestas se propone o incluye una eclesiología que toma a la Iglesia como *creatura Verbi* como su punto de referencia (I, 34: Iglesia Luterana en América; I, 49: Iglesia Evangélica Luterana del Norte; II, 81.83.87: Iglesia Luterana Americana: «La Iglesia está fundada y cen-

10 Véase A. H. C. van Eijk, 'The Church as Sacrament. A contribution to ecumenical understanding', *Bijdragen* 48 (1987) 234-248; L. J. Koffeman, *Kerk als Sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II* (Kampen 1986).

trada en el mundo, la voz viva del Evangelio, que es nada menos que Cristo Viviente él mismo. Así, pues, todas las estructuras deben juzgarse en concordancia con su servicio al Evangelio»; II, 100: Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil; II, 102, 103: Iglesia Evangélica Luterana de Canadá; II, 201: Iglesia Metodista Unida, de Europa Central y del Sur; III, 144: Consejo Permanente de las Iglesias Luteranas y Reformadas en Francia: proclamación de la gracia como un arma contra la secularización y la teocracia; III, 153: Iglesia Evangélica de la Confesión Augustana en Alsacia y Lorena; III, 161: Iglesia Evangélica Luterana de Francia; III, 211: Iglesia Presbiteriana en Irlanda; IV, 20: Iglesia Evangélica CA de Austria; V, 162: Iglesia Reformada en Hungría).

Este modelo de la Iglesia significa un mejor equilibrio de palabra y sacramento, fundamental para el acontecimiento de la Iglesia y para la unidad de la Iglesia. Esto implica la subordinación esencial del ministerio y de todas las instituciones, costumbres y ritos eclesiales a la palabra de Dios y al Evangelio.

Aunque la Palabra de Dios no puede ser oída sin la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos de Cristo, todas las estructuras ministeriales son consideradas necesarias sólo para el *bene esse* (buen ser), mas no para el verdadero *esse* (ser) de la Iglesia. El bautismo y la Eucaristía no pueden ser situados al mismo nivel teológico que el ministerio, como parece sugerir el BEM. La ordenación no puede ser llamada un sacramento en el mismo sentido, o, quizás, de ninguna manera. Existe desde esta misma perspectiva eclesiológica una crítica unisona del texto del BEM y su vocabulario que parece hacer a la Iglesia misma o su ministerio co-constitutiva con la palabra de Dios o la obra de la gracia de Dios. La vieja sospecha de un peligroso «sinergismo» es explícita en muchas respuestas (I, 79.80: Iglesia Metodista de Nueva Zelanda; II, 99-101: Iglesia Evangélica Luterana de Finlandia; III, 129: Iglesia Luterana en Hungría; III, 132.135: Sínodo de la Iglesia Luterana de Misouri; III, 144: Consejo permanente de las Iglesias Luteranas y Reformadas de Francia: «Cada actividad de la Iglesia y los ministerios tiene que ser simplemente un medio para un claro discernimiento de una actividad que es sólo de Dios»; III, 147.154: Iglesia Evagélica CA de Alsacia y Lorena: en FC/4B nn. 4.8.9.23: el *extra nos* de la justificación ha desaparecido. En el bautismo la Iglesia parece ser colaboradora de Dios; III,

160.161: «...corre el riesgo de que la Iglesia... aparezca como cooperadora con él (Cristo) en la salvación de la humanidad»; III, 164: no podríamos aceptar que la Iglesia y los ministerios, que están llamados a servir a Dios y a la obra de su gracia pudieran parecer dispensadores o controladores de esta gracia; IV, 94: Iglesia Evangélica Reformada de Alemania Noroccidental: «...si bien realmente sostienen en todas las exposiciones el hecho de que Cristo y no el bautismo es el único agente de salvación»; IV, 18.20: Iglesia Evangélica CA de Austria: «...el inaceptable punto de vista de que la Iglesia ha de producir la realización del reino de Dios»; IV, 29.32: Iglesia Evangélica Luterana Bavara: «...una definición no completamente clara de la relación entre Cristo como sujeto en relación con la Iglesia y la Iglesia en acción»; IV, 42.43: Iglesia Luterana de Estonia: «...duda de que la Iglesia esté colocada en el centro de la Eucaristía... ¿la congregación que celebra la Eucaristía no asume el lugar del Sumo Sacerdote e Intercesor?»; IV, 131: Iglesia Evangélica en Hessen y Nassau: «...se debe expresar más claramente qué es la acción de Dios que crea, que proporciona la base y construye la Iglesia y la posible acción humana. El espacio entre Dios y los seres humanos no debe llenarse con una relación de seres humanos que cooperan igualitariamente con Dios»; V, 27: Iglesia Luterana en Wurtemberg; V, 76: Iglesia Evangélica de Renania: «...demasiado peso... a la Iglesia como sujeto de la acción»; V, 159: Federación de Iglesias Evangélicas en Alemania Federal).

Se ha interpretado como comprometedor para la primacía de la acción de Dios el modo del BEM de hablar sobre la acción de Dios en el presente y expresiones utilizadas muy a menudo como «el bautismo es..., la Eucaristía incluye al creyente... el ministerio ordenado es el foco visible de la profunda y universal comunión entre Cristo y los miembros de su Cuerpo...» (FC/4B n. 8).

Que el bautismo haya de ser llamado «al mismo tiempo don de Dios y nuestra respuesta humana» (FC/4B n. 8) ha levantado fuertes protestas (I, 41: Iglesia Evangélica Luterana del Elba Norte; II, 81: Iglesia Americana Luterana: n. 8 del texto parece apartarse del monergismo de gracia con relación a los sacramentos; III, 119: Iglesia Luterana de Finlandia; II, 109.111: Iglesia de Noruega; IV, 42: Iglesia Luterana de Estonia).

No han sido escuchados tales comentarios de las iglesias del Tercer Mundo (con una excepción: la Iglesia del Norte de la India II, 70: advirtiendo contra una cierta proximidad a lo mágico al acentuar demasiado la efectividad del bautismo, que debería más bien ser visto como el contexto en el que —aunque de forma no excluyente ahí— opera el Espíritu Santo. Esta parece ser una observación que pertenece a otro contexto teológico: la relación con otras religiones). Las iglesias del llamado «tipo católico» consideran que el BEM es «un excelente equilibrio entre la acción de Dios, el papel del signo sacramental y la fe de la Iglesia y los destinatarios» (II, 38: Iglesia Anglicana de Canadá).

3. LA IGLESIA COMO COMUNIDAD DE PECADORES JUSTIFICADOS, EN ESPERANZA PERMANENTE DEL REINO DE DIOS

Muchas iglesias dentro del Movimiento ecuménico considerarán a la Iglesia como una realidad mixta de pecadores y santos y como *Simul iusta et peccatrix*. Pero un cierto triunfalismo y monofisismo eclesiológico asoma tras todas las eclesiologías tipo «high-church». La familia ecuménica tiene que confesar que las iglesias cristianas, en el curso de los siglos, han perseguido muchas veces a aquellas que pretendían ser una iglesia pobre y débil, que no se comprometía con las fuerzas de poder mundiales con un acuerdo con las reglas de este mundo. Representan una forma especial de profetismo que da testimonio contra todo sacerdotalismo triunfante y acentúa los múltiples carismas del Espíritu. Sus voces están muy bien representadas en las respuestas y deberían ser oídas, dado que presentan un modelo eclesiológico específico también: la Iglesia Valdense en Italia; IV, 110.111: Iglesia de los Hermanos Checos: el bautismo como renuncia y como ingreso «en el espacio de gobierno del Espíritu Santo, en el que son destruidos el poder del diablo y sus fuerzas, que se oponen a Dios (Ef 6, 12). Por medio del compromiso personal y la responsabilidad de fe, el bautizado se abre al nuevo nacimiento y liberación de toda la creación...»; IV, 118-127: Iglesia Evangélica Valdense de Río de la Plata (Uruguay) con una cuestión pertinente: ¿Por qué elegir la Iglesia del siglo III como modelo eclesiológico? El texto mismo implica que en este período la Iglesia fue definida institucionalmente con vistas a las funciones ejercidas dentro de la

comunidad y el ejercicio de autoridad... Como Iglesia Valdense estamos comprometidos en el mismo proyecto que las otras iglesias miembros del CEI: buscar vías de unidad con el único propósito de dar testimonio hasta la llegada del reino de Dios. Consecuentemente lo importante es anunciar este reino más que consolidar y afirmar la Iglesia, que es sólo un instrumento para alcanzar esta meta... En las raíces del Valdesianismo está la afirmación de una 'pobre, débil iglesia', profundamente crítica de un tipo de 'constantinismo'. Esto significa que la Iglesia no puede depender de un soporte político externo o una estructura jerárquica, sino que, al afirmar una "iglesia pobre y débil", mantenemos una iglesia libre de ataduras de ningún tipo, una iglesia que es un instrumento del Espíritu en orden a posibilitar el anuncio y vivir el Evangelio liberador de Jesucristo. Reconocemos que una gran parte de la humanidad sufre hambre y explotación por parte de una minoría rica que en muchos casos se llama a sí misma "cristiana". Aguarda y necesita una iglesia en solidaridad con ella y que comparta su lote. Solamente en el compromiso y solidaridad con los desposeídos y aquellos que sufren, en obediencia al Evangelio de Jesucristo, podrá la Iglesia ser capaz de encontrar la senda de la unidad. Es en esta senda, no mediante un refuerzo jerárquico interno, como la Iglesia podrá avanzar por el camino hacia la unidad. Parafraseando el texto bíblico afirmamos que la Iglesia debe "buscar el reino de Dios y su justicia... el resto vendrá por añadidura" (Mt 6, 33)» (IV, 127).

Se han oído voces similares en las respuestas de las Congregaciones Unidas Menonitas alemanas (VI, 123-129, esp. 124.127); el Comité teológico del Consejo Nacional de Iglesias en Corea, VI, 134-141: «Como una materia de hecho las iglesias occidentales han perdido el espíritu básico y la fuerza de la *koinonía* cristiana tal como han estructurado el sistema eclesialístico. La Iglesia tal como nosotros la hemos comprendido es la comunidad de la alianza entre Dios y el pueblo para la liberación del pobre y del oprimido, que ha sido realizada en las luchas de las comunidades de todo el pueblo de Dios, hemos experimentado ciertamente la fuerza dinámica del significado de la vida y (¿de?) la liturgia de las iglesias» (VI, 139).

Es, mientras tanto, una tragedia que el verdadero modelo de la Iglesia a la espera del reino de Dios sufra interpretaciones divisorias de este reino, escatologías opues-

tas (quizá implicadas en el BEM también: II, 62 Iglesia Episcopal de Estados Unidos) y diferentes puntos de vista sobre la misión de la Iglesia. La unidad fundamental y básica del modelo, acentuando la fe personal mediante la gracia y a todas las formas de gobierno jerárquico, es así amenazada por la interpretación concreta del compromiso y la consiguiente «espiritualidad para el combate» y del «exorcismo». ¿Qué males deben ser combatidos primero: el pecado personal o las estructuras del mal en las situaciones políticas y económicas?

En muchas respuestas Metodistas y Bautistas y en la respuesta del Ejército de Salvación (IV, 230) oímos las mismas críticas sobre las estructuras institucionalizadas, petrificadas de las viejas iglesias y una apelación similar al compromiso personal y al discipulado. No obstante, el contenido de este compromiso es muchas veces un asunto de conflicto abierto entre los defensores de la salvación personal y aquellos que defienden una solidaridad política y mucho más comunitaria en la lucha por la liberación. La dura teología del BEM con relación a las implicaciones éticas de los sacramentos ha sido bien acogida, como un correctivo a las interpretaciones demasiado individualistas, por muchas respuestas Metodistas y Bautistas.

El modelo ha influido mientras tanto en muchas otras tradiciones, sobre todo la Iglesia Católica a través de las teologías de la liberación y las Iglesias Reformadas a través de la teología política y la teología de la revolución. La eclesiología no puede llegar a ser ecuménica sin ocuparse de los problemas suscitados en la discusión sobre la «iglesia de los pobres» o «la iglesia en la solidaridad con los pobres». La ética, la disciplina y la penitencia cristianas fueron, de hecho, algunas de las primeras ocasiones para la vida conciliar de la Iglesia, una parte constitutiva del ministerio de Jesús dentro de Israel, una señal de identidad de la Iglesia primitiva y así una fuente de eclesiología.

Y, finalmente, sólo los criterios del reino de Dios podrán ser válidos para evaluar la vida total de todas las iglesias¹¹. Esta formalidad eclesiológica y la urgencia deberían por tanto guiar a todas las iglesias en su búsqueda

11 H. J. Pottmeyer, 'Die Frage nach der Wahren Kirche', en W. Kern (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 3 (Friburgo/Basilea/Viena 1986) 212-279.

de la unidad visible y de una visión compartida sobre la naturaleza de la Iglesia.

4. LA IGLESIA COMO «KOINONIA» DEL PUEBLO DE DIOS

La eclesiología implícita del BEM, si existe una, podría muy bien ser descrita como una eclesiología de la comunión del pueblo de Dios. Otros modelos de Iglesia integrados en este modelo omnicomprendivo. La gran mayoría de las iglesias parecen haber recibido este tipo de eclesiología como el más prometedor para una visión común de la naturaleza de la Iglesia (p. ej., II, 12: Iglesia de Noruega; II, 58: Iglesia Episcopal de Estados Unidos; III, 21: Iglesia Ortodoxa de América; III, 50: Iglesia de Inglaterra; VI, 23.26.28.37: Iglesia Católica). Las funciones de este modelo son múltiples: refiere el actual acotamiento eclesial a la llamada del pueblo de Dios en Israel y a través de la vida, el ministerio, la cruz y resurrección de Jesucristo; acentúa el origen apostólico y el ecumenismo en el tiempo de la *communio sanctorum*; refiere la fe individual a la comunidad más amplia y a la comunidad eclesial local en torno a la palabra y los sacramentos y guiada por su ministerio a la comunidad universal del cuerpo de Cristo; combina el don de la gracia de Dios interpretada como participación en la vida divina y deificación como comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (1 Jn 1, 2-10) con la responsabilidad humana para participación y solidaridad (*koinonía*: 2 Cor 8, 4; Rom 15, 26; Hech 2, 42) y comunidad con Dios (2 Pe 1, 4), con Cristo (1 Cor 1, 9) y con el Espíritu (2 Cor 13, 13) con los signos efectivos concretos y visibles de *koinonía* el bautismo y la Eucaristía (Rom 6, 1; 1 Cor 10, 16). Este concepto es capaz de expresar la responsabilidad común de la totalidad del pueblo de Dios, ministerios ordenados y no ordenados, oficios y carismas dentro de la comunidad de hombres y mujeres en la Iglesia. Y, finalmente, es éste un concepto tan dinámico que se puede hablar de diferentes «grados» de comunión o de «comunión creciente» con aquellas iglesias con las que todavía es imposible la comunión plena.

Este ha sido el principal modelo eclesiológico de la ARCIC y algunos diálogos bilaterales¹². Es el modelo favorito ahora de las iglesias de tradición anglicana (II, 51.52:

12 J. Tillard, *Eglise d'églises* (Paris 1987).

Iglesia Episcopal Escocesa; III, 34.36.39.41.48-49.50.55.57.62: Iglesia de Inglaterra); no obstante muy aceptado también en la respuesta dada por la Iglesia Católica (VI, 5.13.20.21.23.25.28.32.33.36) así como también en algunas respuestas ortodoxas (III, 20.21: Iglesia Ortodoxa de América) y luteranas (I, 52-53: Iglesia Evangélica Luterana del Elba Norte). Las últimas respuestas se refieren a la declaración de la Federación Luterana Mundial de 1984 sobre «La Unidad que buscamos», donde encontramos una reformulación de las declaraciones de Nueva Delhi y Nairobi sobre la unidad en términos de «comunidad»:

«La verdadera unidad de la Iglesia, que es la unidad del cuerpo de Cristo y participación en la unidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo, es dada en la proclamación del Evangelio y por su medio en la palabra y el sacramento. La unidad es expresada como una comunión en la común y al mismo tiempo multiforme confesión de una única y la misma fe apostólica. Es una comunión en el santo bautismo y en la comida eucarística, una comunión en la que los ministerios ejercidos son reconocidos por todos como expresiones del ministerio instituido por Cristo en su Iglesia. Es una comunión en la que las diversidades contribuyen a la plenitud y no son ya barreras para la unidad. Es una comunidad comprometida capaz de tomar decisiones comunes y actuar en común (...). Esta comunión mantiene su unidad al confesar la única fe apostólica. Se reúne en adoración e intercesión por todo el pueblo. Es activa en el testimonio común de Jesucristo: en la defensa del débil, del pobre y del oprimido; y en la lucha por la paz, la justicia y la libertad. Está constituida en todos sus elementos en estructuras y acciones conciliares. Necesita una renovación constante y es al mismo tiempo una primicia de aquella comunión que el Señor traerá al final de los tiempos en su reino».

Un aspecto especial de una eclesiología de comunión es la significación de la comunidad eucarística local como la unidad básica de la Iglesia universal. Especialmente la respuesta de los Viejos Católicos (V, 6.7.8.10.11: Iglesia de los Veterocatólicos de Suiza) apunta a este aspecto de «comunidad» que parece haber desaparecido en el BEM: «En ninguna parte queda claro si la explicación sobre la Eucaristía y el ministerio ordenado en la Iglesia están basados

sobre una eclesiología de las iglesias locales o de la Iglesia universal... Pensamos que una teología de iglesias locales correspondería mejor a la estructura e intención de las declaraciones de convergencia» (V, 11). Dispuso así que el alcance de la *episkopé* del obispo ha quedado claro: «una diócesis no es una fusión de parroquias, pero las parroquias son una segmentación de la única comunidad eucarística simbolizada por el único obispo —en diferentes lugares—, simbolizada a través de muchos privilegios» (V, 10). La colegialidad del obispo con su presbiterado debería expresarse en el § 21 y debería perfilarse como una comunidad de persona y no principalmente como una unidad administrativa.

C) ¿PERSPECTIVAS PARA UNA ECLESIOLOGIA ECUMENICA? ALGUNAS REFLEXIONES PERSONALES

¿Son los cuatro modelos eclesiológicos incluidos en las respuestas teológicas raramente rivales de la Iglesia? ¿Son tan divisorias que serían imposibles la unidad y la reconciliación?

Si la eclesiología es vista como la legitimación de las instituciones de las confesiones divididas, entonces los cuatro modelos se excluirían completamente unos a otros. El sacramentalismo puro o una visión meramente jerárquica de la Iglesia difícilmente podrían reconciliarse con una crítica profética del sacerdotalismo dentro de una comunión. Pero si la eclesiología pudiera ser vista como la reflexión sobre las notas o estructuras esenciales de la Iglesia de Dios y sobre su unidad dada como gracia y llamada de Dios, y como responsabilidad humana de amor y servicio entre los seguidores de Cristo; si la eclesiología significara el dar cuenta de nuestra esperanza y la búsqueda de la credibilidad de nuestra fe; si significara pneumatología, cristología, soteriología, escatología «en acción»: entonces daríamos testimonio de una eclesiología ecuménica, que busca la unidad de la Iglesia «para que el mundo pueda creer».

La discusión sobre «modelos de unidad» desde la existencia del Movimiento ecuménico no ha proporcionado un ejercicio fructífero en eclesiología. Las respuestas de las iglesias reflejan estos «modelos de unidad» como una im-

plicación de su comprensión subyacente de la Iglesia. Ya en 1978 en la Comisión Plenaria de Fe y Constitución en Bangalora, los diferentes modelos de unidad propuestos en diálogos ecuménicos fueron considerados más bien complementarios. La meta de la unidad visible, orgánica, sólo se puede lograr por medio de pasos y etapas, siguiendo las líneas de «diversidad reconciliada», utilizando la catolicidad parcial de las comuniones cristianas mundiales como un instrumento práctico; y apuntando a una conciliaridad universal genuina a través del trabajo del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Sólo *in actu* y en la experiencia común de diálogo y servicio encontrará la unidad su propio modelo.

La situación de las iglesias en el mundo exige una teología misionera de Iglesia que es, pienso, la única más antigua. Una aproximación misionera a la eclesiología implicaría un estudio de la «eclesiogénesis» como implícita en las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento: el desarrollo de la idea de Alianza dentro de Israel; la renovación profética de la misma Alianza y la aplicación del Nuevo Testamento de la idea de la Nueva Alianza al acontecimiento de Cristo. Una aproximación mucho más genética a la eclesiología del Nuevo Testamento significaría un estudio de la diversidad y la unidad, apostolicidad, y catolicidad de las iglesias de la primitiva cristiandad. Significaría una relectura de la discusión sobre «Frühkatholizismus» y «heterodoxia» iniciada por Bauer y continuada por Käsemann y Dunn¹³. El problema específico de la relación práctica rabínica debe ser minuciosamente analizado. Los factores no teológicos que llevaron a la Iglesia en el Imperio Romano a adoptar el modelo del triple ministerio y a cambiarlo a lo largo de la liturgia de los sacramentos y el orden del ministerio deberían ser tratados cuidadosamente. El problema de la no ordenación de mujeres, su fundamento bíblico y tradicional y la validez de los argumentos de la Escritura y la Tradición debería ser intensa y abiertamente analizado. La «asimetría» eclesiológica, que consiste en el hecho de que las iglesias que han mantenido la sucesión episcopal no están preparados para renunciar a este sistema o reconocer otras formas de ordenación ministerial, mientras pidan la recepción de este sistema a otras que no lo han mantenido, no será fácil-

13 J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres 1986); L. Vischer, *Sie aber hielten fest and der Gemeinschaft...* (Berna 1988).

mente eliminada. Una aproximación sistemática común a la idea de *episkopé* y *autoridad de supervisión* parece necesaria en orden a lograr una mayor convergencia. ¿Por qué no fortalecer y mantener —en la parroquia, el distrito, la provincia y la Iglesia entera— el servicio a todos los creyentes en un modelo *sinodal* de responsabilidad conjunta mientras se reconsideran al mismo tiempo los diferentes ministerios y su relación de unos con otros? (Iglesia Evangélica en Baden: V, 52). Esta es «la tarea de clara definición y coordinación, guardando con nuestra comprensión de la naturaleza de la Iglesia el ministerio sinodal y el oficio episcopal» por lo cual, «de acuerdo con el sacerdocio de todos los creyentes, el liderazgo de la Iglesia (*episkopé*) es ejercido por miembros de la Iglesia ordenados y no ordenados conjuntamente» (V,142: Federación de Iglesias Evangélicas en Alemania Occidental). Si observamos de nuevo más de cerca el modelo histórico de sinodalidad y conciliaridad, tanto la autoridad de enseñanza del magisterio como el ejercicio de disciplina canónica volverán a ser de hecho una responsabilidad común de obispos, sacerdotes, diáconos, religiosos y dirigentes no ordenados de la Iglesia: monjes, abades y abadesas, miembros de órdenes religiosas, profesores de universidad, emperadores, emperatrices y príncipes. Una revisión y explicitación de la última frase del § 27 del texto del *Ministerio* será una tarea central del trabajo futuro de Fe y Constitución. Como indicó H. Dombois, se recogería de nuevo en conexión con esto el primer trabajo sobre la Constitución de nuestra Fe y desarrollo de una ley canónica ecuménica.

Una relectura de las prácticas de reordenación en el curso de los siglos y de las teorías sobre la validez del ministerio dentro de comunidades separadas nos enseñaría que el no reconocimiento actual de los ministerios en las iglesias que participan en el diálogo ecuménico podría muy bien ser una anomalía teológica, que es más bien reciente en la eclesiología cristiana.

Un estudio de los fundamentos filosóficos del *theologoumenon* del «monergismo» de gracia, y de las raíces históricas de su caricatura, y del «sinergismo» ayudaría a superar una cierta predisposición y prejuicio por parte de varias iglesias de la Reforma contra un nuevo lenguaje teológico, que intenta evitar la competencia de Dios y los seres humanos en el concepto de gracia y en materia de Iglesia y sacramentos. La acción creadora, amorosa y da-

dora de vida de Dios no puede minimizar las potencialidades humanas en la obra del *hesed* y *hanan* en las alianzas con Noé, Abrahán, Moisés y la alianza para el perdón de los pecados en Jesucristo. La gracia es la maximalización de las relaciones humano-divinas, llamadas «salvación». Las ideas patrísticas de *deificación* y *homopoiesis* parecen expresar una aproximación similar. Interpretaciones triunfalistas más tardías de estas ideas teológicas no deberían prejuzgar su uso en la eclesiología ecuménica.

Esto mismo sería necesario para los fundamentos bíblicos y las interpretaciones históricas del «reino de Dios» en las diferentes tradiciones. En tanto no estemos seguros sobre el contenido de *basileia* en el Antiguo Testamento, la naturaleza de *ekklesía* permanecerá oscura, porque no es posible separar ambas. «El Evangelio del Reino con vistas a la 'oikumene' (Mt 24, 14) es la misión final de la Iglesia, pero se encarna en formas históricas, provisionales incluso»¹⁴.

Ante todo, las conversaciones positivas enumeradas antes bajo el epígrafe A deben invitarnos a una comprensión más profunda del papel de la Iglesia en la *oikonomía* de Dios. El misterio de los signos de la Alianza, el poder creativo de la Palabra de Dios, la *koinonía* de los discípulos de Cristo, guiada por sus mártires y pastores; la disciplina de esperanza que busca el reino de Dios en la justicia y la paz y reconciliación: estos cuatro elementos no son sólo modelos de la Iglesia sino estructuras de la gracia de Dios para el pueblo de Dios. Creer en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, significa adherirse a ella y participar en la *koinonía* del pueblo de Dios, vivir dentro del universo simbólico de fe, expresada en la confesión común de la fe apostólica, en la celebración común de los sacramentos, en una común disciplina y llamada al servicio y en comunicación amorosa de todas las iglesias a través de concilios y sínodos, guardada por los guías y pastores de nuestra fe, como sacramento y signo, el acontecimiento de la Iglesia, celebrada en la humillación y en la gloria al mismo tiempo la transcendencia de Dios, su alteridad y su aparente ausencia en medio de nosotros y la presencia del Espíritu en la *koinonía*, el amor de Dios y el consuelo del perdón y la renovación. Es, como un todo, la *amnésis* viva del acontecimiento de Cristo, *memoria* y *sequela Jesu*,

14 Chr. Duquoc, *Provisional Churches* (Londres 1986).

el misterio de su Cuerpo que está ausente e igualmente presente.

En confianza y perdón mutuos, en esperanza y resistencia, Dios está presente con palabra y sacramento, con ministros, servidores y carismas como la fuerza divina del Espíritu Santo gratuitamente dada al pueblo, que busca pertenecer a la *koinonía* de la Iglesia, y que busca el reinado y la norma de Dios para este mundo roto.

Esta eclesiología común ya implícita en el BEM por medio de la dinámica intrínseca del Movimiento ecuménico, guiada por el Espíritu de Dios, decidirá sobre la identidad cristiana en el mundo pluralista y secularizado de las próximas décadas. Hoy, ya es decisivo para la esperanza y la fe de millones, que tienen hambre y mueren, buscar el Signo Elevado ante las Naciones.

ANTON HOUTEPEN. Católico
Director del Instituto
Interuniversitario de Investigación
Misionológica y Ecuménica.
Utrecht (Holanda)

LA FAMILIA AFRICANA COMO SIMBOLO DE ECUMENISMO*

INTRODUCCION

En términos generales se utiliza la palabra «ecumenismo» en los estudios eclesiológicos para apoyar la afirmación cristiana de que la Iglesia es una, íntegra y católica. La unicidad ontológica de la Iglesia se fundamenta en un hecho histórico: el acontecimiento de Cristo que surge de la vida y los sucesos asociados a Jesús de Nazaret, que fue ajusticiado bajo Poncio Pilato, oficial del gobierno romano. Los cristianos afirman que la unidad de la Iglesia es un don de Dios¹. La comunidad que surgió de su muerte se extendió geográficamente y se diversificó en distintas organizaciones y matices, y estas comunidades de creyentes es lo que ahora llamamos Iglesia.

Desde muy temprano en su historia los cristianos utilizaron diferentes tipos de imágenes para escribir la unicidad y la unidad de la fe de la Iglesia. La integridad del cuerpo humano fue y sigue siendo uno de los modelos sobre el que los cristianos (creyentes en Cristo) basan su comprensión de la relación entre los miembros individuales de la Iglesia como un grupo sociológico, una comunidad (1Cor 12, 12-31). Muy pronto surgieron cuestiones sobre cómo culturas, razas, hombres y mujeres diferentes podrían coexistir en una única comunidad. Más tarde existieron serias controversias cuando los diferentes puntos de

* Traducción española del original inglés por la Dra. Rosa María Herrera García.

¹ Fe y Constitución, *Batismo, Eucaristía y Ministerio*. El prefacio aclara el papel de la Comisión de Fe y Constitución del CEI en el compromiso de la Iglesia con la unidad visible. Véase también *Nairobi*, Sec. 11, 3.

vista y matices lucharon por el predominio. Incluso cuando Jesús estaba aún entre los discípulos, surgieron diferencias de opinión relativa al significado y la naturaleza del acontecimiento de Cristo y cuando las comunidades se reunieron en torno a los primeros creyentes, los Apóstoles de Jesús, el modo de comprender y describir la compleja red de comunidades llegó a ser realmente difícil. Los movimientos hacia una estructura unitaria se enfrentaban con modos flexibles de concebir su organización. También la diversidad debe celebrarse como un don de Dios.

Se han avanzado diferentes conceptos en un intento de explicar la situación existencial de la Iglesia. Este ejercicio es profundamente necesario porque tiene implicaciones prácticas. Cuando estaba seleccionando ejemplos para ilustrar este hecho, vinieron a mi mente dos declaraciones realizadas el 30 de junio de 1986 en las noticias de la BBC. No son nuevas, sin embargo me parecen muy significativas porque en ellas cristalizan las implicaciones prácticas de la búsqueda de modelos, imágenes y símbolos del ecumenismo. La declaración realizada por el Cardenal Hume avisando a la Iglesia Anglicana de que si votaba la ordenación de mujeres aumentaría las dificultades en las relaciones anglicano-católicas. Al menos, había un líder eclesialístico anglicano dispuesto a dirigir un grupo que no ordene mujeres. El cisma es una experiencia constante de la Iglesia. La segunda noticia que llamó mi atención tenía que ver con el divorcio. Había sido derrotada en Irlanda del Norte una ley para legalizar este acto civil; el comentario fue que la oposición «pasada de moda» del catolicismo al divorcio conculca los derechos civiles de otros ciudadanos cuya religión no es la católica, y agrava el eterno «impasse» entre católicos y protestantes en esta parte del mundo. ¿Qué concepto puede abarcar las numerosas comprensiones y manifestaciones de la única Iglesia dividida en sí misma y ante el mundo? Cuando la Iglesia busca un propósito común y un programa común, su relación *ad extra* se convierte en un problema como también su propia autodefinición.

Se han utilizado palabras para describir la diversidad que constituye la única Iglesia. Se ha descrito a la Iglesia como una sociedad de iglesias, comuniones, agrupaciones de iglesias con modos distintos de concebir la «Iglesia». Se ha utilizado el término «denominaciones» subrayando cómo se nombran a sí mismas las iglesias. Los esfuerzos para el ecumenismo van dirigidos a diseñar los modos en

que se pueden considerar estas numerosas manifestaciones para llegar a ser la única Iglesia. Una de las primeras imágenes que designa estos esfuerzos es sociedad de iglesias, una sociedad conciliar de grupos litúrgicos. El concepto surge del uso del vocablo «amigos» por Jesús de Nazaret para describir su relación con sus seguidores. La dimensión ecuménica de la eclesiología está vinculada a la familia también porque en los Evangelios tenemos varios ejemplos en los que Jesús de Nazaret describe su movimiento como algo que está en marcha para constituir una familia, fundado sobre una alianza de obediencia a Dios más que sobre una generación biológica. No obstante, nuestras experiencias de la familia biológica modelan el contenido de significación que damos a la familia ecuménica de la Iglesia.

La norma de la familia cristiana adoptada y operante en la cultura occidental (Europa y América) se limita a la madre, el padre y sus hijos. Esta «familia nuclear» se encuentra en nuestros días sometida a una gran tensión y experimenta diferentes modificaciones. Esta familia cambiante es en sí misma un problema que exige atención². El concepto fundamental de la familia nuclear como una comunidad aislada de las demás y sólo vinculada a éstas por estructuras y legislaciones estatales dentro de una nación no cambia mucho. Por supuesto, muchos no limitan sus relaciones a esta noción exclusivista de la familia puesto que vuelta sobre sí misma sólo puede actuar como una relación estéril, vertical o jerárquica.

La familia tradicional africana es una comunidad expansiva, abierta; estructurada como círculos concéntricos en los que las relaciones están regidas por la asamblea. Sistemas bifocales y paralelos de autoridad para varones y hembras, aseguran la participación de todos. Este modelo de organización y relación se refleja en estructuras políticas tradicionales y más recientemente en las Iglesias Africanas Instituidas (AIC). La cohesión de la familia africana y la cualidad de relaciones observadas se han convertido en la base de toda la sociedad³. Esto ha simbolizado para mí el significado de ser en un KIN-DOM. Su unidad no está marcada por la uniformidad, se funda más bien sobre el compromiso con el fundador y por consiguiente,

2 *Concern Winter 1985*, «Strengthening All Ouer Families», United Presbyterian Women, 475 Riverside Drive, Nueva York.

3 J. S. Pobee, *Twards an African Theology* (Abingdon Press 1979) 79.

con sus ideales y el bienestar de la comunidad que lleva su nombre y honra su símbolo. La familia simboliza para mí una comunidad solícita dentro de la cual puede encontrar un compromiso mutuo. ¿Puede esta comprensión de la familia producir elementos que podrían ayudarnos en nuestra búsqueda de un ecumenismo auténtico? Esta es la cuestión que voy a intentar tratar. No existen modelos perfectos para la unidad de los cristianos y lo que voy a ofrecer aquí no es un modelo. Se trata de buscar intentos humanos en comunidad que reflejen lo que nosotros anhelamos y lo que Jesús pidió en su oración. Un símbolo actúa de lo conocido a lo desconocido y por esta razón he querido hablar de lo que conozco.

LA FAMILIA AFRICANA

Para delimitar el pueblo Akan de Ghana se empieza por identificar a los grupos de gente cuyo lenguaje es comprendido sin demasiado esfuerzo; el fenómeno lingüístico llamado dialecto marca también afinidad de pueblos. En Ghana los Akuapem, Akyen, Ashanti, Bronh, Fante, Kwahu, son todos ellos grupos realmente amplios que pertenecen a la familia Akan. Además de éstos, hay otros cuyos dialectos sólo pueden ser comprendidos cuando se aprenden, no obstante, son considerados también como Akan, los Efutu, Nzima, Anum, Beum y otros. Sin embargo, hablando en términos generales se puede decir que los pueblos Akan pueden comunicarse eficazmente con palabras. En segundo lugar, comparten un universo de simbolismos en cultura material y comunicación no verbal. En tercer lugar, comparten una visión del mundo que sigue siendo una interpretación religiosa del universo. Son un pueblo con una variedad de interpretaciones y expresiones de sistemas fundamentales que tienen en común. Los «forasteros» en este caso son todos los que no participan en este sistema de significados y que no pueden comunicarse de ninguna de las maneras descritas antes.

Tomemos uno de los grupos lingüísticos, por ejemplo, el Ashanti, y en su interior nos encontraremos con una división mayor llamada la Abusua, siete clanes que tienen su origen en siete mujeres⁴. Cada Abusua tiene un nombre

4 El desarrollo ha sido complejo porque ha habido fusiones, alianzas, cambios de nombres e incluso de símbolos: p. ej., los Asona, cuyo símbolo original era el elefante, más tarde lo han sustituido por el cuervo.

distintivo —Aduana, Asenie, Ayoko, etc.— y tiene normas concretas que definen las relaciones de unos con otros. Las alianzas y los matrimonios entre ellos tienen lugar según modelos determinados. Si tomamos al Asenie como modelo *Abusua* el resto son «otros» y un Asenie tiene que aprender el nivel y el tipo de relaciones que tiene que establecer con ellos. La línea divisoria no es ya el lenguaje sino los diferentes grados de afinidad, muchos de los cuales tienen sus raíces en acontecimientos históricos. La familia cristiana al entrar en diálogo con personas de otras fes se ha encontrado a sí misma más estrechamente relacionada en términos de historia común con el Judaísmo y el Islam, aunque cada familia de fe existe como una entidad en sí en la familia humana.

Dentro de los *Abusua* Asenie existen diferentes linajes basados todos sobre mujeres fundadoras. Esto sucede para todos los *Abusua*. Además de estos linajes se encuentra el clan, la unidad más pequeña de la constitución Akan. Un clan es más amplio que el concepto occidental de familia como pareja y sus hijos biológicos. Una familia puede estar formada por varias de estas «familias nucleares» así como por otros miembros del *Abusua* e incluso por aprendices y otros asociados de otro *Abusua*. A los *Abusua* pertenecen incluso los muertos⁵. «Los sistemas de parentesco se extienden verticalmente hasta incluir los fallecidos e incluso los aún no nacidos» mientras que espacialmente puede extenderse sobre toda la faz de la tierra.

El modelo de familia utilizado en esta presentación es la *Abusua*, una asociación de clanes que tienen el mismo nombre y se consideran descendientes de la misma mujer. Cronológicamente diferentes y espacialmente dispersos, aún se consideran como uno. Son una misma sangre porque son descendientes de una misma mujer. Dondequiera que van su primera preocupación debe ser descubrir dónde habita un *Abusua* panini (cabeza de familia) y hacer su presencia a toda la *Abusua* en este lugar por medio del cabeza de familia. Si sucede que no hay representación de la *Abusua* a la que pertenecen buscan un grupo afín. Por tradición no se espera que ningún Akan actúe como un individuo aislado de la *Abusua*. El conocimiento de la genealogía, la

La noción más cercana a la del Akan es la diáspora hebraica primitiva: un pueblo disperso que es una sola cosa.

5 J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Londres: Hiemann 1969) 8-9, 81-83-105.

historia familiar y los movimientos de los diferentes miembros y grupos es indispensable para la propia supervivencia y el sentimiento de enraizamiento y relación. Una persona debe pertenecer a un grupo e identificarse con su símbolo. Cada Abusua tiene un símbolo (muy a menudo tomado del mundo animal) que es mostrado como el «bastón» de su Akyeampoma (el bastón de mando del portavoz/embajador del clan). Dondequiera que vaya el símbolo es el mismo y sirve como factor unificador y como una marca de identificación. El símbolo tiene significado histórico, político y religioso para el grupo y por lo tanto es un factor de unidad.

A partir de esta comprensión de la familia, mi respuesta implícita a la pregunta ¿tiene usted una familia? ha sido siempre «naturalmente, no me han cortado de un árbol». «Familia» en las culturas europea y americana ha pasado de significar esposa, marido y sus hijos a una palabra que hace referencia exclusivamente a los niños. Las personas e incluso las parejas sin hijos se han convertido en personas sin familia. En la organización de la comunidad descrita antes, no tener hijos no puede equivaler a no tener familia. Los que pertenecen a la misma Abusua están relacionados según la categoría de abuelos, padres, hermanos y hermanas. No hay tíos ni primos. Donde el grupo es la línea materna como son los Ashanti, los tíos (hermanos de la madre) desempeñan un papel relevante, pero se considera tabú distinguir entre hermanos y primos, madres y tías, padres y tíos. La Abusua está concebida como una unidad invisible de la que nadie puede separarse. El intento de disociarse del grupo o de uno de sus miembros es desaprobado y el ritual de separación ha sido establecido de tal modo que hace imposible que nadie cumpla todas las condiciones. Igualmente no puede nadie ser excluido de la familia a no ser con un ritual que de hecho simboliza la muerte: el exilio es marcado por un tiro a tierra junto a los pies.

Se prevé que los pleitos tengan una corta duración, los procesos de resolución de conflictos están preparados para contener y resolver las inevitables diferencias que surgen en el curso de las relaciones humanas. Cuando surgen estas diferencias, no se puede volver al punto de ruptura. La totalidad e integridad de la Abusua es de suma importancia, de ahí la gran consideración concedida a la responsabilidad hacia sus miembros más débiles. La Abusua es el grupo de apoyo de cada uno. Como organismo

comprometido en el bienestar del grupo, sus miembros están preparados para comprometerse con el grupo y unos con otros. Dentro de la Abusua es natural compartir gozos y penas. Reunirse para comidas informales, ceremoniales y rituales, celebrar los acontecimientos de las etapas de la vida, así como los triunfos y distinciones individuales son asuntos familiares. Tienen lugar reuniones de Abusua para planear todo esto y para discutir problemas comunes, debatir soluciones a los problemas y proporcionar ayuda a los más débiles y vulnerables. Estos encuentros tienen lugar incluso hoy día. La Abusua, a nivel de parentesco y clan puede incluso actuar como una unidad económica que asume los intereses en la propiedad común e interviene para salvaguardar la propiedad «privada» de los miembros. La Abusua es una unidad de interdependencia mutua que se adapta naturalmente a recibir nuevos miembros por nacimiento o miembros asociados por el matrimonio, asignando el papel de custodios a los que llegan como asociados económicos.

La familia biológica, la Abusua en Ghana, aunque más amplia que la familia nuclear occidental, participa de algunas de las características de esta última, especialmente la de la familia rural en el oeste. Una familia en esta situación con su subsistencia dependiendo de la agricultura, actuará de manera muy parecida a la Abusua. La tierra, la mies, los animales son propiedad común y objeto de cuidado común y la unidad familiar asegura el bienestar de cada miembro. En el caso de la Abusua incluso los que «han partido» se interesan por el bienestar del grupo entero y de cada miembro individual. Los vivos conservan la memoria de los muertos mediante la narración de las genealogías, el canto de alabanza y la participación ritual en las comunidades y comunes y con acciones simbólicas cotidianas que indican la vitalidad y la presencia continua de los que han partido. Tanto el bienestar material como el espiritual se entrelazan a toda la Abusua.

Bien patrilineal o matrilineal, la unidad más pequeña de la familia africana está constituida por la made y los hijos pequeños. Se trata de una unidad de sostén recíproco que constituye el fundamento del propio funcionamiento del individuo dentro de la Abusua. La Abusua está también estructurada como una comunidad religiosa que actúa en unidades más amplias. En diferentes niveles, los jefes pueden ser hombres o mujeres y son generalmente también jefes de las unidades. En la Abusua la interacción en-

tre personas es intensa, profunda y amplia. Como un cuerpo corporativo la Abusua tiene una personalidad corporativa que refleja todo lo que es querido para el Akan y rechaza todo lo que el Akan aborrece. No tiene nada de armonioso la experiencia existencial de pertenecer a una Abusua, es sólo un esfuerzo consciente y coherente de vivir en armonía reconociendo la inevitabilidad del conflicto. Creo que es necesario encontrar en la Iglesia la intimidad y cercanía inherentes a este modelo de relación humana.

EL CLAN DE CRISTO

Pienso que el *oikos* de Dios, puede ser visto como el pueblo de Dios que habita en esta tierra y está organizado en clanes de oración que tienen nombres distintivos. La Abusua cristiana constituye una unidad símbolo. La visión de la unidad visible del clan de Cristo en nuestros días (desde la segunda guerra mundial) se ha convertido en una preocupación predominante en todas las familias que constituyen el clan de Cristo. Lo que cuenta más en la Abusua es la naturaleza de las relaciones y esto el mundo lo ve en la manera en que un grupo actúa respecto a otro. Podemos honrar a la misma madre y comportarnos mal unos con otros y seguir siendo ontológicamente una familia, pero llamarnos con este nombre se convierte en una muestra existencial. La Iglesia entera es una UNICA ABUSUA; nuestras denominaciones se convierten en expresiones de la familia en los clanes y en la historia del desarrollo de los clanes individuales de la Abusua.

Entre los protestantes (las iglesias que surgieron de la Reforma) se utiliza la terminología de «familia confesional» para designar grupos más amplios de iglesias. Varias formas de Metodistas se reúnen en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, los Luteranos se reúnen en la Federación Luterana Mundial, las Iglesias Bautistas tienen una Alianza Mundial, etc. La propuesta de esta contribución es que se reserve la palabra familia en su sentido africano como Abusua para todos aquellos que se llaman a sí mismos cristianos y llamar a cada «denominación» un «clan». Hago esta propuesta sobre la premisa de que los cristianos no son el único «pueblo de Dios», sino sólo una de las «siete» o más «Abusua» (comunidades religiosas) en las que la sociedad humana agrupa a los hombres.

La visible desunión de la Iglesia y su unidad ontológica forman el trasfondo de la Iglesia y de este esfuerzo

por reapropiarse el concepto de familia para la cristianidad. La historia de nuestros desacuerdos en materia de Fe y Constitución es más o menos conocida y no creemos necesario revisarla aquí. Damos también por supuesto el hecho de que los cristianos aceptan que esta desunión no es voluntad de Cristo y por ello distorsiona el testimonio cristiano sobre el papel que Jesús de Nazaret tiene en la historia de la religión. Desde la perspectiva de alguien que cree que el moderno Movimiento ecuménico tiene la posibilidad de realizar la unidad visible de la Iglesia de Cristo y que es un Akan, una Abusua formada por diferentes clanes, es un modelo atractivo. En una Abusua cada clan se ocupa de sus asuntos sabiendo que forma parte de una unidad más amplia que él representa plenamente. Cada denominación de la familia cristiana es una unidad de la que Cristo, la fuente, espera que sea una manifestación visible de todo lo que es conforme a Cristo, de modo que cuando los miembros particulares de las diferentes denominaciones se encuentren en «tierra extranjera» puedan reconocer el símbolo de la presencia de Cristo, reunirse en torno a él y celebrar su unidad, al haber nacido de un único bautismo y constituirse en un pueblo por la única Cruz. Estas son las raíces comunes según las cuales regulamos nuestras relaciones.

La familia africana (de ahora en adelante la mencionaremos como la Familia) puede ser utilizada como un símbolo de lo que los cristianos entienden como ecumenismo y como *oikos*, como un clan cuya moralidad y normas son de Cristo, cuya religión es la religión de Jesús de Nazaret y cuya fe está anclada en el Cristo de Dios. La *ecclesia*, la Iglesia (de Cristo o de Dios) se convierte en un grupo de parentesco, una comunidad de creyentes en Cristo reunidos por el acontecimiento Cristo y en torno a él. La Familia es una comunidad dentro de la cual los miembros se sienten en casa. Estar separados es una experiencia de alienación y exilio y por lo tanto se deja de lado el individualismo para promover la individualidad plena. Es un grupo dentro del que el «sí mismo» es tan importante como el «otro» porque uno define al otro. Aunque la cooperación es la norma de la familia, no se rechaza la competición que tiene como resultado sacar lo mejor del individuo. En la práctica la inclinación y la elección son reconocidas como la base para asignar la responsabilidad y la formación de tal manera que aunque las posiciones atribuidas sean la base, el pueblo sólo puede sostenerse si se

demuestran competentes y dignas. Aunque la ortodoxia es la norma, la heterodoxia, la desviación o el desacuerdo no tienen como resultado la excomunión, sino que más bien la forma de resolver los conflictos ha de ser un diálogo prolongado y prudente sobre los puntos de desacuerdo. La solidaridad es la roca sobre la que se construye la familia. No obstante, esto no impide una variedad de opiniones y estilos de vida. La diversidad es conscientemente reconocida y celebrada como un signo saludable de vitalidad. La nueva vida en la forma de nacimientos y matrimonios que aportan nuevos parientes es vista y celebrada de modo que se hace un espacio para que estas personas contribuyan al bienestar total.

La familia de Cristo está abierta a socios y colabora con todos los que se ocupan de los asuntos de Dios. De la misma manera que la familia Akan tiene una política de apertura hacia el extranjero y existen normas y costumbres específicas para regular estas interacciones, así también la Iglesia busca modos y grados de relación con los otros clanes de fe. La flexibilidad que marca la estructura y las relaciones de la Familia la convierte en un organismo delicado pero resistente, que debe nutrirse continuamente para poder seguir siendo una matriz viva y dadora de vida. Es muy vulnerable porque se funda sobre el amor al otro como a sí mismo. Cuando el otro o el entorno entero cambia la Familia entra en crisis, en una crisis que valora y juzga su adhesión a los ideales elevados que se ha dado a sí misma. Cuando se enfrenta con situaciones nuevas creadas por el contacto con los otros, la Familia ha mostrado una amplia medida de elasticidad, especialmente cuando está en juego la fe religiosa.

Un ejemplo pertinene es la llegada del Islam y del Cristianismo a Africa. Las religiones tradicionales africanas al no ser agresivamente misioneras y acoger otras aproximaciones a la Divinidad han hecho posible que hombres de diferentes fes se sientan a gusto en la familia biológica. No se trata de una cuestión de coexistencia dado que el «ministerio» en la familia es ejercido bien según los ritos tradicionales o los ritos de las «religiones misioneras». En la Familia los miembros viven y difunden la «buena nueva» encarnada en la religión que han escogido. La aceptación de la diversidad en la expresión de la fe en el único Dios es otro elemento que la *oikoumene* cristiana necesita examinar y, a poder ser, hacer suyo.

La Familia es una comunidad en la que se cree. Es la familia y más adelante la sociedad entera la que nos transforma en seres humanos. La bondad humana se prepara en el contexto de la familia y es en el interior de la familia donde se aprenden los primeros rudimentos de la supervivencia, los hábitos personales, los modos de solucionar los conflictos y de participar en los procesos de decisión comunes. Muchas veces se ha llamado familia a la Iglesia, creando la impresión en Africa de que actúa como una *Abusua*. Los africanos la ven como una *Abusua* de Cristo, la asamblea de los «parientes» de Cristo reunida para llegar a ser una comunidad que cumple cuando los clanes confesionales, y otros que se llaman a sí mismos cristianos, se reconocen unos a otros como relacionados y aceptan asumir responsabilidades los unos con respecto a los otros.

EL FUNDAMENTO BIBLICO

La Biblia nos presenta imágenes de la familia junto a diversos acontecimientos; algunas son biológicas y muestran elementos que hemos tocado antes. Por ejemplo, en Mateo 10, vemos a la familia como un clan en el que uno espera encontrar hospitalidad y disponibilidad para ser escuchado. Cuando se espera a Jesús, la gente abre sus puertas y tiene tiempo para escuchar la buena noticia transmitida por los discípulos. A su vez, los discípulos aseguran la salud y la integridad de la familia. Se establece pues una interdependencia mutua entre el anfitrión y el huésped.

Además por el mismo proceso, Jesús edificó una red de familias no relacionadas por la sangre sino por un modo de vida, basada en la fe en las noticias transmitidas por los seguidores de Jesús. (Es interesante señalar aquí que incluso en el Cristianismo la asociación religiosa primitiva de relacionar por la sangre, encarnada en la circuncisión y la menstruación, tiene eco en la cruz y en la comida ritual y familiar de la Última Cena).

En el pasaje de san Mateo (10, 34-39) comienza la emergencia de la familia eclesial, extendida en el mundo proporcionando un clan para todos los creyentes en Cristo dondequiera que vayan. La Iglesia es un hogar para los que aceptan a Cristo. Aceptar a Cristo se ha convertido en el criterio de pertenencia porque la llegada de Cristo es el acontecimiento decisivo que crea la familia cristiana. En Lucas 2, 52, encontramos la escena en la que Jesús se

muestra a sí mismo en su casa, allí donde la gente se ocupaba de las cosas de Dios, no entre sus parientes y amigos. La nueva familia constituida por Jesús estaba basada en una «ideología» y estilo de vida más que en la sangre, en el discipulado más que en el parentesco (Lc 9, 52-62). En el capítulo 11, 27-28, «el vientre y el seno» es reemplazado por el escuchar y guardar la palabra de Dios. Hay que anotar que en estas narraciones las asociaciones maternas quedan minusvaloradas mientras la conservación de la sangre y la obediencia, síntomas de una visión del mundo patriarcal aparecen citadas con aprobación.

La parábola del hijo pródigo evoca la solidaridad y el modo de resolver y la reconciliación. Sobre todo vemos la cooperación y la solidaridad marcan el acontecimiento de las bodas de Caná en Galilea (Jn 2, 1-11). La ética familiar de aquel período ha marcado de manera predominante la teología de san Pablo que destaca en Efesios 5, comparando las relaciones entre Cristo y la Iglesia con las de los esposos. Más importante, sin embargo, es la relación de amor que él aconseja que debe actuar en la nueva familia de Cristo (1 Cor 13).

LA ESTRUCTURACION DEL MOVIMIENTO MODERNO

La unidad visible de la familia no depende de una estructura unitaria, ni se debe exigir uniformidad de práctica. El aspecto particular de la analogía que debe ser examinado aquí es el de las relaciones dentro de un movimiento dirigido a la construcción de la Iglesia de modo más visible con el fin de que el mundo pueda creer que Jesucristo viene de Dios y que el movimiento de Jesús vive en virtud del Espíritu de Dios.

He descrito a la Familia como un espacio en el que se puede creer hasta la plena humanidad, pero puede convertirse en un cementerio de personalidades mal desarrollado, cuando las estructura rígidas ahogan la creatividad e impiden el proceso de comunicación vital que promueve el crecimiento hacia la madurez. En el *oikos* de Cristo, se encuentra una variedad de conceptos y manifestaciones de organizaciones, iglesias y movimientos. En Africa crecen día a día. Lo que debemos exigir es la evidencia que pruebe que los miembros más antiguos del *oikos* están dispuestos, y así lo quieren, a facilitar su crecimiento y crear una atmósfera de enseñanza mutua. El carisma de E. Milingo

es un *test* para nuestro tiempo⁶. En Africa personalidades eminentes e importantes de las iglesias occidentales parecen complacerse en mostrar dudas sobre el rápido crecimiento de las *Africa Instituted Churches*. Además no hace mucho tiempo un dirigente de la Iglesia se refirió al ritual y liturgia de las Iglesias orientales como pagano. La magnanimidad que caracteriza las relaciones familiares es algo que ha desaparecido del *oikos* de Cristo. El caso de las Iglesias occidentales en Africa y su relación con la cristiandad africana recuerda vivamente el comienzo del Metodismo en Inglaterra en el siglo XVIII.

En nuestros esfuerzos hacia un ecumenismo más dinámico, la interacción sigue siendo mínima y superficial mientras las celebraciones comunes tengan lugar sobre todo en el contexto de la llamada Semana de oración por la unidad de los cristianos. En Africa sucede a menudo que las declaraciones conjuntas sobre temas sociales se hacen sólo cuando las decisiones gubernamentales van profundamente en detrimento del bienestar de la Iglesia. La falta de reconocimiento mutuo y de interacción parece derivar de la visión patriarcal de la familia que produce jerarquías de «verdadera Iglesia» y medidas exclusivamente disciplinares. En la familia de Cristo uno esperaría que tanto los jóvenes como los mayores tengan responsabilidades como coautores y arquitectos de la comunidad. Ninguno de los bautizados en el Nombre —hombres y mujeres— pueden ser inútiles si desempeñan papeles que lleven a desarrollar el carisma de todos y servir las necesidades cambiantes de la comunidad.

Jesús de Nazaret fue un miembro de una familia biológica, pero decidió crear una comunidad alternativa sobre un modelo totalmente nuevo basado en la elección. El límite entre el nuevo grupo y el resto del mundo era la elección del modo de Cristo de ser obediente a la voluntad de Dios. En la familia africana la educación es responsabilidad de todos, no sólo de las madres naturales ni siquiera de las mujeres. Todos los creyentes en Cristo tienen la responsabilidad de promover el crecimiento de todos hacia la plenitud que ven en Cristo. Priscila y Aquila trabajaron juntos para hospedar e instruir a Pablo y Apolo. Una familia semejante celebra la recuperación de cada uno de los que ha perdido y cada uno vive para todos. Los primeros cristianos fueron como una «extensa familia». El

6 Arzobispo Milingo, *The World in Between* (Ibadan: Dayston Press).

Movimiento ecuménico moderno, en mi opinión, busca recuperar esta visión de la unidad de la Iglesia.

LA AGENDA ECUMENICA

Hay una doble agenda en los temas ecuménicos actuales. Incluye esfuerzos para hacer visible al resto del mundo la unidad de la Iglesia en Cristo por la aceptación unos de otros esforzándose por ser discípulo de Cristo. Internamente el Movimiento ecuménico se centra en cómo la Iglesia está ordenada para manifestar la unidad de la humanidad que Cristo comparte. En la Iglesia los temas ecuménico no incluyen la participación de los jóvenes, de los niños y de las mujeres, como si la Iglesia estuviera constituida exclusivamente por varones adultos llamados a ser la Iglesia y a gobernarla. Una perspectiva de esta búsqueda de integridad interna se pone de manifiesto en la relación de las mujeres del reconocimiento de la plena humanidad de la mujer y su implicación para el ministerio de la Iglesia. De nuevo, aparece el tema de la relación entre bautismo, discipulado y la base de la autoridad en la casa de Dios.

A este respecto la Iglesia en lugar de la totalidad ha optado por políticas fraccionarias al adoptar las normas de la familia patriarcal en la que la mujer no desempeña ningún papel. Aquí podemos volver de nuevo a la familia africana. Una asamblea familiar está compuesta por todos aquellos que contribuyen a formarla. Los niños y los jóvenes no son excluidos aunque no tienen suficiente experiencia o conocimiento para ayudar a resolver los conflictos o deliberar sobre los asuntos, se espera de ellos que se sienten y aprendan sobre la familia con su «participación pasiva». Existen estructuras familiares en las que la mujer puede ser jefe, moderadora o sacerdotisa, aunque raramente lo realiza, el hecho es que no existen normas que impidan su liderazgo. La ontología en virtud de la cual algunas comunidades cristianas excluyen mujeres de un liderazgo es incompatible con la salvación traída a todos y la responsabilidad de todos es de ser emisarios de Cristo. La unidad e integridad visible de la Iglesia sigue tropezando con este problema.

El testimonio contra otras barreras humanas es débil. La Iglesia protesta contra la discriminación de la comunidad humana por razones raciales y de clase, y se ha convertido en un abogado de los pobres, los enfermos y la

gente con «incapacidades» que surgen de nuestra definición de la norma de la «integridad» humana. Del mismo modo que el mundo ha olvidado el hecho de que los seres humanos tienen dos manos, y crea instrumentos sólo para diestros; la Iglesia ha de esforzarse por impedir que el hecho de ser mujer sea un *handicap*, o más bien se haya de convertir en un *handicap* en nuestro camino hacia la humanidad total.

Mientras la Iglesia está presta a señalar la triste suerte de los «minusválidos» y a atender a sus necesidades, y esto justamente, se ignoran las condiciones de inferioridad de las vidas de las mujeres. La Iglesia organizada según una estructura patriarcal y jerárquica olvida, cuando se trata de ejercer la autoridad, que la humanidad está compuesta de dos géneros. No puede criticar la exclusión de las mujeres de ciertos aspectos del ritual religioso africano, a causa de la impureza de la menstruación, una Iglesia que sigue prescripciones similares derivadas de la religión hebrea, a pesar de la retórica de que ha roto con los rituales religiosos hebreos. Nadie se pregunta cuál es exactamente la base teológica que atribuye impureza a un fenómeno biológico creativo. Tampoco nos preguntamos por el problema de la «purificación» de las mujeres tras el nacimiento del niño. La división interna de la Iglesia exige una curación y una reintegración por parte de una Iglesia ciega y sorda que sufre el peso de los modelos patriarcales de autoridad.

Si podemos reconceptualizar el ecumenismo sobre el modelo ideal de Jesús de la familia, que se extiende más allá del significado sociológico occidental, más allá del Akan Abusua, que abarca a todos los que escuchan y obedecen la llamada de Dios a caminar hacia la libertad —la herencia de los hijos de Dios—, estaremos mejor situados para la armonía con las llamadas del Espíritu Santo, el Espíritu de la unidad. Desde esta posición conseguiremos quizá más fácilmente distinguir nuestro itinerario en un laberinto estructural en el que nuestros movimientos hacia la unidad visible han quedado atrapados. Como una familia, la Iglesia se interesa por la espiritualidad, las tradiciones y preocupaciones y dificultades de todos los que se llaman a sí mismos cristianos⁷.

7 Julio de Santa Ana (ed.), *Separation without Hope* (CEI: Ginebra 1978) 171-189.

Cuando decimos en el Credo, Iglesia católica, en la tradición protestante estamos prestos a recordar que hablamos de la universalidad de la Iglesia —el Oriente griego, el Occidente latino y la «tercera iglesia» que vive y crece en el hemisferio meridional. Sin embargo, la universalidad y catolicidad de la Iglesia va más allá del hecho geográfico hasta el teológico. Tal como nos recuerda constantemente el metropolitano Juan (Zizioulas) de Pérgamo y también otros teólogos ortodoxos orientales, se trata de un modo de vivir⁸.

La integridad y bienestar de la familia se refleja en el bienestar de sus miembros dondequiera que se encuentren y también depende de ellos. El bienestar de la familia abarca también todos los aspectos de la vida humana de modo que la familia proporciona todo lo necesario para la integridad de las personas allí donde se encuentren. La catolicidad o integridad de la Iglesia es como la de la familia, incluye su historia y los antepasados que viven ahora otro tipo de vida en otra dimensión del tiempo y del espacio, pero que siguen siendo parte integrante y se ocupan también activamente de su bienestar, por lo que esta «familia» de la Iglesia es también inseparable de la familia visible. La catolicidad pertenece no sólo a nuestra integridad geográfica, sino también a la totalidad de nuestra historia⁹. De ahí la razón de que la liberación y las plegarias de la Abusua incluyan siempre el *Nanamon Asamanfo* (los espíritus de los antepasados). La integridad de la Abusua permanece constantemente en contacto con las dimensiones de la vida diferente, de ahí la importancia del ritual y la liturgia en la vida religiosa, tanto en el Africa tradicional como en la Iglesia cristiana.

Geográficamente la desunión de la Iglesia es una amenaza para su catolicidad (universalidad, integridad, ecumenicidad). La diversidad de las culturas humanas y las historias socio-políticas han contribuido a la multiplicidad y diversificación e nuestras eclesiologías tradicionales, que han desarrollado entonces formas de vida a partir de sí mismas y que tienden a presentarse como la norma

8 Thomas Wieser (ed.), *Cultures in Dialogue* (Ginebra: CEI 1985) 40-49.

9 E. S. Abbt et al. (ed.), *Catholicity: A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West* (Westminster/Londres: Dacre Press 1947; reimp. 1952).

universal de la existencia de la Iglesia. La familia de Cristo, dondequiera que se encuentre puede recibir su propio nombre: Iglesia. Es el espíritu de Cristo el que construye y sella la única Iglesia. La familia de Cristo no tiene una base geográfica —estamos dispersos en todo el mundo y por lo tanto no debemos exaltar el modo de vivir de ningún lugar como universal.

La integridad de la Iglesia depende sobre todo de su propia espiritualidad, hasta el punto de que en la historia del ecumenismo algunos han insistido en que el único ecumenismo al que podemos aspirar es el «ecumenismo espiritual». Para no discutir la centralidad de nuestra unidad en y del Espíritu, la integridad de la Iglesia es para mí algo intrínsecamente ligado a nuestro sentido de la historia y a la integridad de nuestras teologías. En las conversaciones interconfesionales, lo primero que atrae la atención de todos los participantes es la teología. Qué teologías pueden convivir juntas en la Iglesia se ha convertido en una cuestión crucial. Cómo reconocer, apropiarse y celebrar nuestra diversidad es otra preocupación de los ecumenistas. Todos, no obstante, están buscando respuestas para la pregunta de cómo podemos sentirnos reconciliados con Cristo, en cuyo cuerpo han sido transcendidas todas nuestras divisiones. ¿Existe un límite para la diversidad que puede sostener nuestra unidad?, ¿quién determina los límites? y ¿con qué criterios se han fijado?

Los numerosos intentos de afrontar estas y otras cuestiones de la unidad han producido conceptos, tales como «diversidad reconciliada» y «comunidad conciliar», que vienen siendo corrientemente empleados en los círculos ortodoxos y protestantes¹⁰. Estos conceptos y algunos otros son todos intentos de designar nuestra «visible desunión» de un modo que nos permita continuar hablando juntos y así poder estar abiertos a una apropiación más positiva de nuestra diversidad sin dejar de luchar por una unidad más visible. Pero también corremos el peligro de que una vez que hemos dado nombre a nuestra situación podamos habituarnos a ella y llegar a aceptarla como un dato que no debemos modificar. Ciertamente hasta que lleguemos a participar de la Eucaristía en una única mesa la búsqueda deberá contiuar. Una familia que no puede compartir su co-

¹⁰ Las deliberaciones al respecto de Fe y Constitución tuvieron lugar en Montreal en julio de 1963, y familias confesionales como las de la Federación Luterana se reunieron (con el mismo fin) en Dar-es-Salaam.

mida ritual es una contradicción en sus términos y algo inconcebible en la visión y comprensión del mundo africano de la familia.

Por tanto, aunque las conversaciones ecuménicas se extienden sobre los problemas de nuestra ruptura — geográficos, culturas, sociales y toda suerte de falta de universalidad—, el ecumenismo sigue siendo sensible a una plenitud escatológica, un *telos* en el que Cristo es todo en todos.

EL ECUMENISMO ES TOTALIDAD (INTEGRIDAD)

En nuestra experiencia, la Iglesia está formada por tradiciones aisladas, pero en 1961 en Nueva Delhi, las iglesias miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias que se reunieron allí acordaron un reconocimiento mutuo de la autoridad de cada una para representar a la totalidad, justamente como lo acepta la comprensión Akan. La analogía que presento aquí fue suscitada por esta perspectiva.

He visto una sola vez las complejas relaciones de parentesco que forman la Abusua Asenie; sin embargo, siempre he sabido que existen más de las cuatro ramas que yo he llegado a conocer. A la muerte de uno de los miembros más ancianos que es Nana (hermano de la abuela materna), representantes de todos los linajes de la Abusua dispersos por Ghana estuvieron presentes en el funeral. He visto por primera vez que en la Asamankesee la rama era una minoría. Y, a pesar de saber que no éramos los únicos Asenie en Ghana, ésta había sido para mí toda mi familia. Cuando estaba en Kumasi la casa madre era mi «casa». El funeral de Nana fue significativo por otra razón. Vi la unidad en las plegarias por nuestro antepasados comunes, invitándolos a participar en esta reunión familiar y a escuchar los mensajes que se les enviaban por medio del recientemente fallecido Nana a aquellos que se fueron antes y con los que va a reunirse pronto. Era también el volver a contar «cómo se hacen las cosas». Estaba claro que aunque diversas, las tradiciones estaban vinculadas y nos mantenían a todos juntos, dado que compartíamos los mismos puntos de referencia. Siendo muchos éramos uno sólo. La integridad en la que hay que confiar, que debe ser guardada y celebrada. Se hace presente a través de sus manifestaciones en las numerosas ciudades y pueblos en las que se encuentran sus miembros.

La catolicidad de la Iglesia en su sentido clásico de universal, íntegra y global, debe ser una representación plena de todos los creyentes en Cristo. Un informe del Arzobispo de Cantorbery explica el contenido de esta palabra, que abarca la fe, las costumbres y el culto e incluye a todas las naciones. Como una familia, la Iglesia tiene un «dentro» y un «afuera». Algunos sostienen que pertenecen a ella y otros que no. Es la totalidad de la Iglesia visiblemente organizada y estructurada, la que sostiene que pertenece, la que me ha interesado aquí, no una cierta entidad ideal espiritualizada, sino un cuerpo al que la gente pertenece y que puede ser identificada por los que están «afuera». La visión de la Iglesia utilizada aquí se centra sobre las gentes cuyas vidas están vinculadas con la mía en virtud de nuestra pertenencia. Estas gentes se convierten para mí en la familia de Cristo llamada Iglesia. Estas gentes, pasadas, presentes y futuras están todas en la familia.

En el ecumenismo encontramos diversidades, no sólo en las culturas sino también en los períodos. Los que han anhelado y deseado el ecumenismo desde los primeros decenios de este siglo deben conocer bien «la pérdida de ímpetu» en el movimiento de unión eclesial, pero no pueden dejar de observar las definiciones más globales de ecumenismo y la conciencia de la llamada a la totalidad. La Iglesia occidental no lucha ya contra el movimiento de las iglesias nacionales como en los siglos XVI y XVII. No obstante, sigue surcada por el protestantismo, el liberalismo y el catolicismo postridentino; los cristianos evangélicos, cristianos ecuménicos y cristianos seculares. La Iglesia occidental se encuentra frente a un denominacionalismo expresado en desacuerdos doctrinales complicados por las fuerzas sociales, políticas y económicas. Las *African Instituted Churches* más que seguir los principios de las relaciones humanas simbolizadas en la familia africana han tomado el camino de la separación cuando surgen malentendidos.

Todo esto sigue proporcionando ocasiones para el nacimiento de nuevas iglesias. Aunque seguimos debatiendo en un esfuerzo por conseguir «explicaciones más claras» de nuestra fe y conseguir algunas declaraciones de consenso, no podemos dejar de estar en desacuerdo en algunos temas. Cuando actuamos como miembros de una única familia el nivel de desacuerdo es el de un pueblo ontológicamente inseparable. Aunque en el estado actual

del ecumenismo no conocemos aún enteramente la eclesialidad del otro, al menos estamos de acuerdo en que no está en nuestras manos humanas separar ningún individuo o grupo de Cristo. Los líderes de la Iglesia africana que hacen esto no han aplicado obviamente los principios de la familia africana a la familia de Cristo.

La Iglesia occidental no puede permitirse minimizar la renovación litúrgica que ha transformado la mística de la élite del clero latinizada en «sacerdotes vernáculos» y ha abierto el camino al apostolado. Hemos aprendido que en una familia no podemos excluir a nadie. Por ello, seguimos intentando vivir nuestra unidad ontológica como el cuerpo de Cristo cuyos miembros están revestidos de diversidad de dones para la construcción del único Cuerpo.

LA VIA DEL CONSENSO

La esperanza de una búsqueda continua está localizada en el hecho de que hoy los cristianos vinculan de un modo realmente consciente la teología con la vida. Tenemos también seriamente en cuenta nuestras diferencias y desacuerdos y trabajamos en ellos. Reconocemos y confesamos nuestras necesidades e insuficiencias, no sólo los defectos del otro. Tomamos en serio la necesidad de manifestar nuestra unidad, de modo que estudiamos no sólo nuestras propias tradiciones sino que también intentamos comprender y apreciar otras, con la convicción de que nuestra renovación y enriquecimiento pueden nacer justamente de este hecho. Las iglesias han comenzado a actuar como estructuras familiares africanas, al conocer y amar su lugar de nacimiento reconocen el conjunto de la Abusua que les da su verdadera naturaleza. Los que conscientemente sirven al empeño cristiano de la unidad visible apreciarán la solidaridad de la familia africana, su red de relaciones y su intrincada estructura. Pueden aprender algo de su capacidad para ser una fuerza cohesiva sin aplastar al individuo.

En la situación actual del Movimiento ecuménico ningún esfuerzo es demasiado pequeño ni demasiado marginal para no ser tenido en cuenta. Hay diversas aproximaciones hacia el mismo fin. Hay conversaciones multilaterales fomentadas por Roma. Tenemos iglesias unidas y en vías de unión. Paralelamente y junto a todo esto se desarrollan conversaciones teológicas sobre cuestiones que dividen a las iglesias tales como el bautismo, la Eucaristía y el mi-

nisterio que han sido debatidas en el CEI durante casi medio siglo. En el centro de todo esto está la cuestión de dónde se localiza la autoridad de la Iglesia. El ecumenismo de los cristianos es más amplio que el ecumenismo de las iglesias. Para la gente, el ecumenismo es ante todo una materia cristológica, una cuestión de cómo vivir nuestra fe común en el «antepasado común».

Esta contribución no se planteó tratar la cristología pero la naturaleza de la teología cristiana es así; es como una fuente de espaguetis, se coge uno y toda la masa se mueve y casi sale junto con lo que tenemos en la mano. Es éste entonces el momento apropiado para dejar las opiniones.

He examinado la unidad, la integridad y la solidaridad de la Abusua y afirmado que su estructura y su modo de vivir pueden ofrecer una contribución a nuestra búsqueda de modelos que manifiesten la unidad de la Iglesia de Cristo. He puesto de relieve el empeño comunitario hacia las partes y la responsabilidad de las partes con el todo.

Hemos visto el respeto y la celebración de la diversidad y también la necesidad de conocer los carismas e intuiciones individuales, hemos visto la aproximación positiva a las diferencias que no han permitido fácilmente la exclusión o excomunión. He intentado decir que nosotros hemos tomado en serio la plegaria sacerdotal entera. Nuestra unidad no es sólo para la misión sino también para que podamos buscar la verdad que nos hace libres.

En el mundo hemos buscado los medios posibles para dividir la comunidad humana. La auténtica catolicidad exige que no cerremos los ojos a la ruptura de la comunidad humana, porque la plenitud de la Iglesia está condicionada por la salud de las relaciones de la humanidad que constituye sus miembros visibles. De ahí que el empeño ecuménico y la acción frente al sexismo, racismo, clasismo y otras ideologías que dividen la raza humana.

Nos falta una teología clara para una aproximación global a la unidad visible de la Iglesia, la renovación de la comunidad humana y su unidad. Sin embargo no desistimos porque el hecho de que sintamos pena de nuestra visible desunión, es un indicio de que la Iglesia está todavía viva. El hecho de que estemos empezando a movernos desde una comunidad que «se cuida de sí misma» y se «mira a sí misma» a una comunidad con compromiso *ad extra* signi-

fica que estamos tomando en serio nuestra semejanza con Cristo; y nos movemos al servicio del plan de Jesús de Nazaret que llegó para proclamar el reino de Dios y sus valores, y a servir a las necesidades reales de la comunidad y de su pueblo. Estas marcas de la familia están ya actuando en diferentes cuerpos ecuménicos. La Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, por ejemplo, ha experimentado una comunidad abierta y participativa incluso en su estructura organizativa, y ha intentado diligentemente hacer frente al desafío de comunicación con que yo empecé estas reflexiones. Siendo un movimiento estudiantil estaba y sigue estando continuamente en contacto con la cuestión de que lo primero y fundamental es no sólo la supervivencia de la Iglesia sino la necesidad de ser misionera. En el contexto de estos debates podremos obtener algún resultado si pensamos en nosotros mismos como en una familia.

La posición de la Dieta de Worms y del Concilio de Trento no encuentran lugar en la familia africana. La ruptura final y las excomuniones son incompatibles con la espiritualidad que subyace a la comunidad. Los que comparten el mismo espíritu no pueden separarse. En nuestra teología proclamamos que entre el uno y los muchos hay una noción flexible y viva —uno en los muchos y muchos en el uno—. A pesar de la secularización y el individualismo, nuevas formas de clanes de cuidado y solidaridad se han desarrollado en el mundo occidental, confirmando la posición de este documento de que la familia puede ser un símbolo positivo para la búsqueda de términos en los que concebir la unidad de la Iglesia. Nos faltan mecanismos e incluso a veces uno siente el deseo de tratar los conflictos de un modo más amable. Necesitamos ritos reconciliatorios. Más que esto, podemos crear incluso una «institución reconciliatoria permanente». Debemos crear un rito cristiano que abarque los intereses y exigencias del Jubileo Judío. No se trata de un fenómeno africano, exótico, folclórico. Una familia preocupada que se abraza es una experiencia y una necesidad humana primordial.

Cuando la Abusua se reúne, la línea materna específica de cada una y todas las mujeres se convierten en MADRE, de alguna manera en analogía con la única plegaria ecuménica para que todos nos reunamos en Cristo. Las denominaciones y las confesiones quedan relegadas a un segundo plano mientras nuestra unidad en el espíritu domina la escena y envuelve todo nuestro ser. Podemos no es-

tar totalmente de acuerdo con el modo de vivir nuestra unidad, pero estamos de acuerdo sobre nuestra descendencia común y sobre la necesidad de permanecer fieles a nuestra herencia común. Como familia la Iglesia transciende las diferentes tradiciones que han intentado transmitir el Evangelio a lo largo de los siglos por medio de confesiones diversas. Si los cristianos (todos los cristianos, incluidos los africanos) pudieran afirmar esta orientación atenta de la Iglesia como familia, y los que tienen la autoridad lo permitieran, entonces estos ecos procedentes de la familia africana podrían ser registrados y transmitidos para la promoción de la búsqueda ecuménica de la unidad visible del único Cuerpo de Cristo, la Iglesia.

MERCY AMBA ODUYOYE
Metodista. Miembro Diputada para
asuntos relativos a la educación en la
Secretaría General del CEI
Ginebra (Suiza)

CONCILIARIDAD Y CONTINUIDAD*

I.—CONCILIARIDAD: TERMINOLOGIA. DIFERENCIACION. SIGNIFICADOS¹

Bien podría pasarse un buen rato hablando sólo del término «conciliaridad» (a continuación, abreviado: C), así como de los significados que ha adoptado en los últimos años, especialmente en el ámbito del Movimiento ecuménico. Pero el marco trazado no permite reflexiones tan pormenorizadas. Algunas indicaciones, sin embargo, son necesarias para la comprensión de lo que a continuación se expone. Al mismo tiempo, estas indicaciones servirán para describir la opción básica de la que parto con respecto a C.

Es sabido que precisamente por parte de la Iglesia Católica se ha discutido largamente de si en cuanto a C se trata de una representación y realización de la naturaleza de la Iglesia o, más bien, de una especie de reunión de consejo que tiene lugar de vez en cuando y a distintos niveles de la Iglesia. quisiera dejar bien claro y como perspectiva personal mía: la Iglesia, por su naturaleza, es reunión. Es «*ekklesia*», o sea, comunidad de llamados (de *kalein* = llamar). Es «*communio*», como señala con frecuencia la eclesiología católica desde el II Concilio Vaticano, es comunidad multiforme («sinfonía»), es «unidad en diversidad». Iglesia es una sola Iglesia en muchas iglesias. Su C significa unidad pneumáticamente obrada en la diversidad,

* Traducción española del original alemán por Heide-Marie Gebhard-Cordero (Ludwigshafen-Friesenheim, Rep. Fed. de Alemania).

¹ El presente estudio ha sido elaborado para la V Consulta de la *Societas Oecumenica* en Bossey (1988). El texto impreso comprende también las aclaraciones más importantes que presenté en una ponencia, el pasado 2.9.

unidad que ha de describirse como su patrón básico; significa el principio, inherente a su naturaleza, de mismidad (=identidad) y diversidad en la realización. «Comunionalidad y conciliaridad significan en principio la misma realidad: la diferencia consiste, sobre todo, en que el primer término se refiere más a la dimensión pneumatológica y el segundo más a las manifestaciones de ésta»².

Incluso *J. Ratzinger*, tal vez el más conocido representante de la tesis de una diferenciación entre la naturaleza de la Iglesia y C, indica que, por lo menos, en una parte de la tradición de la Iglesia antigua se borran los contornos entre el Concilio y la realización eucarística de la Iglesia (esto último es sin duda en la perspectiva católica la realización de su esencia)³.

Ciertamente, el Secretariado para la Unidad había exhortado en un documento (con fecha del 22 de febrero de 1975) a dar el nombre de C sólo a la unidad de la plena comunidad de la Iglesia en sí y con la Iglesia de Roma. Pero este documento apuntaba sobre todo a malos entendidos que podían o pudieran darse en el uso lingüístico del idioma inglés. Naturalmente, no se trataba de influir en el trabajo teológico y, por lo demás, los juicios no están muy lejos de las posturas de los círculos del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

Permitaseme fundamentar un poco más la tesis u opción. La Iglesia es de origen trinitario. Su unidad se determina según la plenitud trinitaria dada por Dios, como lo formula el Vaticano II en referencia a san Cipriano⁴. De modo similar, también el conocido estudio DÖSTA (Deutscher Ökumenischer Studien-Ausschuss) de 1974 sobre C subraya la referencia trinitaria al formular que «la Iglesia (se entiende) como el cuerpo de Cristo, como el pueblo de Dios y como la comunidad de los creyentes

2 W. Beinert, 'Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie', *Cath* 33 (1979) 81-108 (p. 99). El sistemático de Ratisbona sostiene con insistencia la tesis sobre la básica conciliaridad de la Iglesia, tesis defendida antes y después del Segundo Concilio Vaticano por Y. Congar, Hans Küng y otros.

3 J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1970, 2. ed.) 163. [Trad. española: *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1975)].

4 LG, n. 4: *Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*. Al respecto: A. Grillmeier: La unidad de la Iglesia «es una visibilización de la unidad interna del Padre, Hijo y Espíritu, en el camino de su antocomunicación en las misiones», *LThK* (2. ed.), t. compl. 1, 161.

obra por el Espíritu»⁵. Un enfoque correspondiente lo presenta la V Asamblea General del CEI de 1975, en Nairobi⁶. C es, pues, la Iglesia en un estado de unión que no puede serle quitado, como tampoco puede serle quitada la unidad de la Iglesia en un sentido fundamental y en su forma específica (es decir, según la imagen original de la unidad trinitaria). C de la Iglesia es la expresión de hecho de que la Iglesia depende para su existencia de la economía de salvación trinitaria, tanto por origen como también por realización permanente.

Con lo cual, C es sólo otro término para la gracia creadora de la salvación, aquel regalo de Dios que no es «algo» sino El mismo. Así, los llamados llegan a ser la comunidad de los que están unidos en la fe, esperanza y caridad de Dios, la comunidad de los «llamados», o sea, la Iglesia. La teoría clásica de la «inhabitatio» podría ser útil para profundizar estas ideas que aquí presentamos hiladas más bien a modo de tesis.

Los llamados por Dios, así lo confirma el Nuevo Testamento, son llamados personalmente como individuos que son distintos, de modo que el seguimiento en la comunidad eclesial se caracteriza por un permanente «pluralismo constitutivo» (W. Beinert). Además, los muchos llamados no están unidos al Señor como sendos particulares, sino que son llamados para entrar en el pueblo de Dios mesiánico y, por consiguiente, en aquella comunidad que está representada por los Apóstoles y sus sucesores (como quiera que se comprenda esta sucesión apostólica en las distintas iglesias y comunidades eclesiales). También desde esta perspectiva se hace visible el contexto conciliar-comunional.

Existe una serie de otras posibilidades, fundamentadas en el Nuevo Testamento y en la Iglesia antigua, para demostrar el hecho de una esencia conciliar de la Iglesia. Así pueden hacerse presentes unos ocho rasgos o fenómenos correspondientes. C se manifiesta en la unión creada por los Apóstoles, como acabamos de señalar. En la perspectiva de la Iglesia *primitiva*, esta *koinonía* se continuaba

5 R. Boeckler (ed.), *Interkommunion - Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen ökumenischen Studienausschusses*. Beiheft ÖR 25, 243 (=estudio DÖSTA 1974).

6 *Nairobi 1975. Ergebnisse - Erlebnisse - Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK 23.11-10.12. in Nairobi-Kenia* (Frankfurt 1976) 27.

en la comunidad estructurada los por sucesores directos de los Apóstoles; en la *posterior*, por los escritos apostólicos o las tradiciones, o por ambos. La comunidad en la oración es de naturaleza conciliar (véase, v.gr., 1 Cor 9, 14 y 6, 18). La ayuda a otras comunidades, pero también el servicio de diaconía local tiene carácter conciliar. Llama la atención la práctica de la hospitalidad, testimoniada en el Nuevo Testamento, también ella una característica de la vida conciliar. Como otras formas de expresar la conciliaridad podrían considerarse las celebraciones eucarísticas por obispos en visita y la praxis del «fermentum». Naturalmente, la reunión litúrgico-eucarística es un acontecimiento conciliar y, finalmente, llegamos a la praxis de los concilios (ya sea empezando por Hch 15 o por los sínodos posteriores comprobados). G. Wainwright, quien reunió estas formas de expresión conciliar para el mencionado estudio DÖSTA⁷, sostiene (y, a mi parecer, con razón) la opinión de que todas estas formas de expresión se refieren directa o indirectamente a la Eucaristía⁸.

Esto nos lleva a un contexto importante que ha de tenerse presente hasta en nuestros días. Recientemente —y comprobable de manera especial por el Vaticano II—, la Iglesia Católica ha redescubierto la *Iglesia local*, a saber, en su constitución por la celebración eucarística⁹. Con lo cual, de ningún modo se ha perdido de vista la referencia universal; pero ya no se la considera por parte de la Iglesia Católica, como exclusiva, como fue el caso hasta el Conci-

7 *Ibid.*, 83-107.

8 *Ibid.*, 91.

9 Cf. al respecto, LG, n. 26: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud. En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor para que, por medio del Cuerpo y de la Sangre del Señor, en la Cena del Señor quede unida toda la fraternidad. En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pues la participación del Cuerpo y Sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» (esto último, san León M., *Serm.* 63, 7).

Al respecto también L. Vischer: «La expresión visible de la Iglesia es la comunidad eucarística. La prioridad de la iglesia local es, por tanto, de importancia decisiva». J. R. Nelson / W. Pannenberg. *Um Einheit und Heil der Menschheit* (Frankfort 1973) 235-248 (cita p. 241 s.).

lio. No veo ninguna diferencia fundamental frente a Nueva-Delhi 1961, donde dice (traigo a la memoria el texto conocido):

«Creemos que la unidad, que es al mismo tiempo voluntad de Dios y don a su Iglesia, se hace visible en tanto que *todos en cada lugar*, los que han sido bautizados en Jesucristo y lo confiesan a El como Señor y Salvador, son conducidos por el Espíritu Santo a la comunidad una completamente vinculante, la cual declara su adhesión a la fe apostólica una, anuncia el Evangelio uno, *parte el pan uno*, se une en un mismo Espíritu y lleva una vida en común, que se traduce en testimonio y servicio a todos. Estos están al mismo tiempo *unidos a toda la cristiandad* en todos los lugares y en todos los tiempos, de forma que ministerio y miembros son por todos reconocidos, y todos obran así en común y pueden hablar en común, tal como lo exige una situación dada con miras a las funciones a las cuales llama Dios a su pueblo»¹⁰.

Tanto aquí como en el Vaticano II, se pone de manifiesto que la Iglesia es una *communio* de comunidades locales que se constituye (añádase en la perspectiva católica: «sobre todo») por la Eucaristía. La Eucaristía significa y origina la unidad de la Iglesia, dice el Papa Inocencio II¹¹. La C, que se manifiesta ante todo por la celebración eucarística única y común, está dada, en consecuencia, como don (al menos desde el punto de vista católico y ortodoxo), pero aún no realizada en sentido pleno y visible. Las separaciones se han «puesto por medio». «Por eso, los pequeños pero evidentes pasos hacia una mayor comunidad en la vida eclesial y sobre todo litúrgica son de importancia decisiva»¹², porque son pasos hacia una unidad visible y, por consiguiente, más global, hacia una unidad en forma plena.

10 *Neu Dehli 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirche* (Stuttgart 1962) 130 (subrayado mío). [Versión española para este caso de los editores].

11 PL 217, 879 («*significat et efficit unitatem ecclesiasticam*»). Naturalmente, habría que tratar más en detalle el concepto de «Iglesia local», un tema aparte que no puede ser considerado aquí. Véase al respecto aún el resultado de la consulta de *Faith and Order* sobre la *Local Church* (1977) surgido en su tiempo como propuesta de Nairobi.

12 *EvKomm* 15 (1982) 424.

C, por lo tanto, está relacionada esencialmente con unidad. Si concebimos unidad primordialmente como unidad constituida por la celebración eucarística (pero no sólo entonces), bien se puede comprender C como explicación de la *unitas Ecclesiae* a la que se refiere el «una» del símbolo. No obstante, y en el sentido de la conmutabilidad fundamental de las «notae» de que habla la teología clásica¹³, puede describirse la Iglesia como C. Es, pues, la unidad de los tocados por Dios (*communio sanctorum*), inserta en la sucesión apostólica, en todo lugar y a escala mundial («una, sancta, apostolica, catholica»).

Con esta comprensión se rechazan tres posibles planteamientos:

— C no es simplemente una concepción eclesial unitaria, frente a otras (v. Nairobi 1975);

— de ninguna manera, C es un mero modelo de consejos (en el sentido de la democracia perfecta) que pudiera convenirle muchísimo a una cristiandad pluriforme;

— C tampoco es sencillamente el hecho de que iglesias y comunidades eclesiales celebren una y otra vez reuniones de consulta (sínodos, concilios, procesos análogos) y tomen decisiones.

C es aquella realización fundamental de la esencia de la Iglesia, realización cuya naturaleza se fundamente en la realización trinitaria misma y que, en su inconfundible dinámica de unidad en todo tiempo, significa la identidad y la diversidad del pueblo de Dios en su caminar a través de la historia.

Esto podría pormenorizarse más (y, como veremos, como base de la tercera parte), cuando consideremos la C en sus aspectos pneumatológicos y cristológicos).

Recordemos, a modo de resumen, las fases que ha recorrido el término de la C en el Movimiento ecuménico, puesto que aquí no se trata sólo de un término, sino de la puesta de relieve de determinados aspectos de la materia.

En la *Relación de Toronto (1950)* aún se decía: «El que una iglesia sea miembro del Consejo Ecuménico no significa que con esto asuma una determinada doctrina sobre la naturaleza de la unidad eclesial». *Nueva-Delhi (1961)*: Ahí se habla —como vimos— de una comunidad

¹³ Cf. por ej., Wetzwe y Welte, *Kirchenlexikon* VII (2 ed.) 504: Las «notae» «pueden derivarse del concepto de la Iglesia como cuerpo místico, de lo que resulta que la unidad fundamenta las otras» (P. Schanze).

comprometida en la que ha de existir la unidad de confesión, sacramentos y diaconía. La «comunidad comprometida» se concebía entonces en la perspectiva del Nuevo Testamento como «koinonía». El Consejo Ecuménico de las Iglesias no sería otra cosa que «las iglesias en consulta permanente», como una especie de concilio, en un sentido amplio de la palabra. *Bristol (1967)*: Se presenta el estudio propuesto en Nueva-Delhi viendo en la celebración de concilios una estructura constante de la Iglesia. *Uppsala (1968)*: Se une la idea de la C con las de catolicidad y apostolicidad. *Accra (1974)*: Orientación de la unidad eclesial a la humanidad. Su signo sería «una pluralidad conciliar, centrada en Cristo». *Nairobi (1975)*: Siguió fundamentando la idea de la C, como ya mencionamos, promoviendo su transmisión a un público más amplio.

Importantes para la Iglesia Católica son, por su puesto, las declaraciones y los textos del Vaticano II que aquí se citan con frecuencia. Además, cabe mencionar especialmente el sínodo de Wurtzburgo, que en su texto sobre el ecumenismo, de 1974, dice que hay que analizar «hasta qué punto es posible un acuerdo de tal modo que una iglesia pueda respetar y reconocer la tradición de otra como desarrollo admisible de la revelación, aunque no desee asumir este desarrollo para ella misma» (3.2.3). En el fondo está el decreto del Concilio sobre el ecumenismo, que constata que las confesiones se distinguen por la interpretación de la Verdad Revelada, es decir, no como se distingue entre «falso» y «verdadero» (cf. UR, n. 19).

Asimismo se reconoce claramente la mano de H. Fries, quien sostuvo el planteamiento descrito también en el conjunto de tesis redactado junto con K. Rahner. Con lo cual, el impulso ecuménico puede conducir a muchas y muy variadas formas de expresión, y en cuanto a la cuestión de la continuidad se han tomado decisiones previas.

II.—CONCILIARIDAD: SOBRE LA DIMENSION PNEUMATOLOGICA Y CRISTOLOGICA

Seún la doctrina clásica de la Trinidad, es precisamente el Espíritu Santo quien hace la conexión entre Padre e Hijo, es más, su esencia es *ser* esta conexión. El ser persona del Espíritu se constituye como relación esencial entre Padre e Hijo. Ahora bien, de acuerdo con la doctrina teológica general, es el Espíritu Santo quien hace, mueve y

mantiene la Iglesia. El es, bien entendido, «anima Ecclesiae». Como motor y *movens* de la Iglesia, es aquella magnitud que une los muchos individuos en un cuerpo. La «communio sanctorum» se hace «una mystica persona» (por decirlo con el título de la conocida obra de H. Mühlen). El Concilio Vaticano lo formuló de la manera siguiente: *Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili ut vivum modo socialis compago Ecclesiae Spiritus Christi, eam vivificantis, ad augmentum corporis inservit*¹⁴.

Pero si la Iglesia es esencialmente obra del Espíritu Santo, y si es la esencia del Espíritu Santo el unir los distintos individuos en la unidad de la *communio*, entonces la Iglesia, por su naturaleza, tiene que tener una estructura comunal-conciliar. También se podría decir con H. Mühlen:

«La función intratrinitaria del 'acto-nosotros' increado (el del Espíritu Santo) es justamente la de ser el 'vinculum amoris' que une entre sí a personas contrapuestas en una distinción inimaginable (el Padre y el Hijo), que logran en él la plenitud verdadera y última de su 'nosotros' divino. En el interior de la vida trinitaria el Espíritu Santo no *produce* la distinción entre el Padre y el Hijo, anterior a su procesión de ambos; en cambio, une entre sí dos modos de existir la naturaleza divina, cuya diferencia es inmensa. Podría decirse también que el Padre engendra al Hijo como *principium de principio*, y con esto hace proceder de sí, en unión con el Hijo, el 'nosotros' intratrinitario. pero no podemos llegar aquí al fondo de este intrincado tema. El Espíritu como el

14 LG, n. 8. A. Grillmeier dice respecto de la LG, n. 4 (refiriéndose a la orientación general pneumática de la Constitución de la Iglesia): El Espíritu Santo «convierte a la Iglesia —uniéndola con Cristo el Sumo Sacerdote— en comunidad de culto y la une por la *koinonía*, la *communio*, la comunidad, y por el misterio. Este es un motivo general de la Constitución: la Iglesia es unidad de comunión en la sagrada Eucaristía, en el Espíritu Santo, en la dirección visible (jerárquica) y en los distintos ministerios. Es unidad de cuerpo animado en la diversidad de los miembros y servicios. También el orden jerárquico, no sólo el don carismático, es una autocomunicación del Espíritu. Se corporaliza, de esta manera, en la Iglesia y así "una mística persona de muchas personas"». A. Grillmeier, *LThK* (2 ed.), t. compl. 1, 161 (la última frase, como cita expresa del título de Mühlen).

'nosotros' que une a las personas. Este hecho presupone la distinción de lo que va a unirse; y cuanto más diferente sea lo que va a unirse y ser puesto en relación, mejor puede manifestarse su función unificadora. Al igual que el misterio de la Trinidad no es, para nuestro pensamiento analógico, una realidad monolítica, sino que comporta distinciones cuya naturaleza última nos escapa, la Iglesia no es tampoco completamente indiferenciada, sino un todo, que, *en cuanto tal*, se manifiesta en la red universal de relaciones propias de sus diversos elementos»¹⁵

Pero tal como se comprenda aquella aparición mediadora del Espíritu como movimiento *dinámico*, así se hará una descripción análoga adecuada de la Iglesia «in actu» como totalidad dinámico-dialogal, que se hace visible precisamente en la realización como entrelazamiento de las relaciones entre lo distinto. Esto se realiza de la manera más intensa, si bien no exclusivamente, en el acto eucarístico de las iglesias locales, y la comunión (*communio*) entre ellas, que de este modo se crea cada vez de nuevo.

Desde este punto de partida pneumatológico se puede trazar una conexión directa con el enfoque cristológico, v.gr., en el sentido de H. Mühlen en su determinación de Iglesia como «el misterio de la identidad (unidad) de la gracia increada (Espíritu Santo) y de la no-identidad (distinción) de la gracia creada, en Cristo y en nosotros»¹⁶, o como la continuidad —desde la historia de la salvación— de la unción de Jesús con el Espíritu Santo.

Reanudando con lo dicho anteriormente: *communio* significa más la realidad pneumática, C más sus manifestaciones sensibles en la historia. Ciertamente, aquí hay que prevenir contra una ambigüedad en el concepto de Iglesia. Esta es siempre —y por eso también en el aspecto señalado— «una realitas complexa», donde se compenetran lo mental-espiritual y lo visible-sensible-terrenal.

Asimismo, traigo a la memoria un hecho conocido cuando digo que la obra salvífica realizada en la encarnación se realiza «de Spiritu Sancto». Aquella realidad que llamamos Espíritu Santo es, como es sabido, el Espíritu

15 H. Mühlen, *Una mystica persona* (1968, 3 ed.). Cita por la versión española de esta obra por J. Boulosa: *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974) 642 (n. 12.45). Así en adelante [Nota de los editores]

16 *Ibid.*, 324 (n. 8.69).

del Señor. La encarnación del Logos es la corporalización de Dios que obra en el Espíritu Santo. Y como a Cristo hay que concebirlo como sacramento salvífico general de Dios (como sacramento original), el Espíritu Santo inserta esta salvación en la historia, la mantiene presente definitivamente en la Iglesia (=sacramento básico, sacramento original) o por la Iglesia, que con razón puede ser llamada también «sacramento del Espíritu».

Pero la dimensión encarnatoria añade otro acento. Acontecida en el espacio y el tiempo, puntualmente tangible de alguna manera, no es sólo *kénosis* de Dios, sino que señala también que Dios obra la salvación de manera inequívoca y vinculante. *Non in dialectica complacuit Deo salvare populum suum*. H. Schlier, en este contexto, hablaba del «principio del catolicismo»¹⁷, pero es también perfectamente posible apreciar la veracidad teológica de este hecho independientemente de esa orientación confesional (que también tiene sus dificultades).¹⁸

Ahora bien, si la Iglesia es el lugar de la presencia definitiva de la gracia de Cristo, y ésta se hace don para el creyente en su forma más concentrada en la realización eucarística, entonces la comunidad que celebra la Eucaristía —es decir, la *iglesia local*— es, en el sentido de la palabra, el verdadero «lugar» de la Iglesia, su realización original. Las iglesias locales forman el cuerpo comunional-conciliar de la Iglesia universal. Con esto se demuestra también desde el enfoque encarnatorio de la eclesiológia la C como estructura esencial de la Iglesia (lo cual habría que fundamentarlo en detalle y más pormenorizado, naturalmente). Las famosas palabras de J. A. Möhler de la Iglesia como la encarnación permanente del Hijo de Dios, tal vez podrían ser fructíferas también para una teología de la Iglesia local.

17 H. Schlier, 'Das bleibend Katholische', *Cath* 24 (1970) 1-21.

18 La Iglesia como realidad espiritual trasciende el espacio y el tiempo. Como Iglesia de la Palabra de Dios en la Carne, como reunión eucarística, es comunidad local, respectivamente.

III.—CONCILIARIDAD Y CONTINUIDAD

1. CONTINUIDAD: NOCIONES GENERALES

Antes de intentar examinar las relaciones entre conciliaridad y continuidad, cabe hacer algunas reflexiones fundamentales sobre el problema de la continuidad.

Continuidad es una categoría teológica. Está inserta en la comprensión de la tradición. Ciertamente, toda teología confesional (sin detrimento de su concepto de tradición en particular) tendrá que partir del hecho de que la entrega de Dios a los hombres acontecida en y por Jesucristo es el acontecimiento insuperable de la salvación. El testimonio apostólico de ello está en la Biblia y en su transmisión llama a la fe en Jesucristo. Todas las estructuras e instituciones eclesíásticas están orientadas a conservar el testimonio apostólico con fidelidad y mantenerlo presente continuamente. H. J. Pottmeyer describe la relación entre historia y tradición con concisa exactitud como sigue: «La tradición no puede comprenderse adecuadamente ... ni como una relación histórica de testimonio que mira la autocomunicación de Dios en la actuación de Jesucristo como algo meramente pasado, ni es tan sólo el depósito del contenido de fe transmitido. Es, por el contrario, el proceso vivo y sustentado por el Espíritu Santo, en el cual el acontecimiento de Cristo —transmitido por el testimonio de los Apóstoles y el testimonio continuo de la Iglesia— adquiere presencia siempre nueva en la fe, la vida y el testimonio múltiple de la Iglesia. La tradición es la autotransmisión de Jesucristo, la Palabra de Dios, en el Espíritu Santo a través de los Apóstoles y de la Iglesia hacia la presencia permanente»¹⁹.

Habrà que partir, pues, de una continuidad que no esté desprendida de la historia, del entendimiento y testimonio históricamente determinado de la comunidad de fe. Pottmeyer constata correctamente que la comunidad de fe no es el único factor que está en juego. Con preferencia y en primer lugar hay que nombrar el «sujeto motor» (Cristo en el Espíritu Santo), luego la Iglesia como «sujeto movido». Entre ambos está la Iglesia apostólica con su testimonio

19 H. J. Pottmeyer, 'Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie de II. Vatikanums', en G. Alberigo et al. (ed.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum* (Düsseldorf 1982) 89-110 (cita p. 95).

normativo de Cristo, la Biblia. Por tanto, la Iglesia posterior es sujeto de la tradición sólo «si se deja mover por la autotransmisión de Cristo en el Espíritu Santo, comunicada por el primer testimonio de los Apóstoles»²⁰. Continuidad comprende, pues, tanto la vinculación al testimonio apostólico normativo, como también innovaciones —innovaciones porque la entrega de Dios en la historia ha de ser reconocible también bajo otras circunstancias históricas. Comprendida de esta manera, la innovación está al servicio de la continuidad²¹.

Como modelo ejemplar de semejante innovación (necesaria debido a una situación histórica), que contribuía precisamente a la identidad del mensaje de Cristo y a su «acogida» por el hombre, citemos el redescubrimiento de la C por el Vaticano II. Junto con una serie de teólogos católicos, veo en ello la percepción de una dimensión exigida por la toma de conciencia del sujeto moderno.

En su autorreconocimiento como sujeto autónomo, individual y capacitado para tomar decisiones, el camino *te-*

20 *Ibid.*, 97.

21 No toda innovación significa necesariamente progreso. Cf. al respecto M. Seckler, 'Der Fortschrittsgedanke in der Theologie', en *Theologie im Wandel* (FS Fac. Teol. Cat. Tübinga 1817-1867) (Munich y Friburgo de Brisgovia 1967) 41-67. Además, compagina perfectamente con el enfoque pneumatológico esbozado, cuando se dice: El Espíritu Santo es aquella magnitud que vincula el individuo y la comunidad cristiana individual con la historia del Crucificado y Resucitado. El vincula con la persona e historia de Jesucristo e introduce su verdad. La introducción se realiza en y por el ministerio y anuncio de la Iglesia. Con lo cual conduce a la Iglesia cada vez en la intimidad y continuidad de la vinculación con Cristo y su seguimiento. Por otra parte, es el mismo Espíritu quien capacita al individuo y las comunidades individuales para vivir «en el Espíritu» y para realizar, de acuerdo con las circunstancias y los signos de los tiempos, la Iglesia una y universal, la «Catholica». La Iglesia como unidad en diversidad se realiza, de esta manera, tanto en la diacronía (en tanto Iglesia *una* que se realiza dentro de su respectiva época). De lo cual resulta (resumiendo varios pasos de argumentación innecesarios): El acontecimiento de Cristo, junto con su testimonio apostólico, se hace cada vez nuevamente presente en el Espíritu Santo. Con las palabras de Pottmeyer: «La tradición es la autotransmisión de Jesucristo, de la Palabra de Dios, en el Espíritu Santo a través de los apóstoles y la Iglesia hacia la presencia permanente».

El camino de la Iglesia es, pues:

- una permanente remisión a sus orígenes;
- una permanente salida hacia la innovación.

El que esto es también producto de la contingencia humana (y, con esto, desviaciones, extravíos - diferencias que como separaciones «apenas al Espíritu») se debe a que el Espíritu obra sin mezclarse con la diversidad de las posibilidades humanas.

nía que llevar a una intensa formación de estructuras sinodales y conciliares. Y esto —repito— no sólo por motivo de la aceptación de ideas «modernas», sino precisamente en el sentido de la continuidad de un testimonio del mensaje de Cristo «acogido» por el hombre.

Suponiendo que las reflexiones precedentes sean correctas, cabe señalar: El camino eclesial es siempre conciliar. Sobre este particular concuerdo plenamente con el estudio DÖSTA de 1987 (J. Brosseder - L. Klein - K. Raiser): «No se debe pasar por alto que, estructuralmente, la meta no se presenta diferente del camino. 'Estar en el camino' es meta en la vida *terrena* que se proclama en la predicación de todas las iglesias, tanto para cada hombre en particular como para las iglesias mismas en el aquí y ahora y en vista de la consumación escatológica»²². La identidad y continuidad de la fe donada por Dios se mantienen, pues, sólo en un proceso dialéctico de la transmisión de premisas material-estructurales y de exigencias desde la historia, proceso que se realiza en los acontecimientos comunitario-conciliares de la Iglesia que por su esencia es C.

También concuerdo con la exposición de problemas del mencionado estudio DÖSTA, según el cual la continuidad diacrónica y sincrónica (¿y qué otra cosa es esto de la «unidad en la fe»? se refiere a la comprensión de la fe (inclusive la reflexión sobre momentos estructurales de Iglesia, en lo que quiero hacer especial hincapié) y al *ethos* cristiano. O, dicho con las palabras de L. Vischer: C de la Iglesia está al servicio de la *verdad* y de la *unidad*. La *verdad* se realiza en primer lugar en el *kerygma* preestablecido de Cristo o en la transmisión apostólica. La *unidad* se hace realidad en el presente respectivo. Pero los dos polos de la dialéctica se cruzan: la Iglesia recibe su *unidad* sólo cuando se encuentra enteramente en la *verdad*, ya que sólo la Iglesia que es una y universal sustenta la promesa de permanecer en la identidad de la tradición apostólica. La *verdad* sólo brilla en un tiempo en que se presenta como identidad de la fe *común*.

Referencia a ciertas premisas estructurales impuestas por la Iglesia en sus primeros tiempos, cabe destacar (y digo esto intencionadamente con miras a observaciones posteriores) que son *signos* de la identidad con el origen. La fuerza del origen no emana de ellas mismas sino del

22 ÖR 37 (1988) 219.

Espíritu Santo, el único en asegurar la plena vinculación al acontecimiento de Cristo y que crea formas de transmisión cada vez nuevas para que éste sea «acogido» nuevo y completo. A este carácter de signo están sometidas tanto las fórmulas de bautismo y las confesiones como también los órdenes litúrgicos y jurídicos y también los concilios, las formulaciones doctrinales dogmáticas, etc.

2. FORMAS Y DIMENSIONES DE CONTINUIDAD

Sin duda alguna existen formas y dimensiones en el proceso del testimonio continuado de la fe que han de «permanecer». Son concedidas por Dios y realizadas por el hombre «modo humano» en la fe, esperanza y caridad; se trata de la dimensión del seguimiento en general, se trata del bautismo y perdón de los pecados y de la celebración de la Cena de Cristo hasta que vuelva. La medida necesaria de concordancia de una cristiandad conciliar aquí coincide sustancialmente con la continuidad en la fe cristiana. Al ponerse de acuerdo sobre tales contenidos o criterios, la cristiandad en la interacción ecuménica (=C) ha descrito al mismo tiempo la medida necesaria de continuidad y, en gran parte, también ya la ha logrado. Allí donde, en la *interacción conciliar* de la cristiandad (empezando por las discusiones doctrinales, para ponerse de acuerdo sobre los textos comunes y su recuperación en los gremios representativos de las iglesias y comunidades eclesiales, hasta la recepción en todo el pueblo de Dios), se aceptan y practican aquellos elementos básicos de la fe cristiana, allí se da la continuidad (también como comienzo de una historia nueva y *común* después de los cismas) con cada vez mayor claridad, allí *nace* esta continuidad desde las diversas formas de procesos conciliares. Las perspectivas que de ello resultan, sin embargo, no son la última palabra que había que pronunciar sobre nuestro problema de la relación entre conciliaridad y continuidad. Cabe abordarlo aún en su verdadero nudo, el «y» (es decir, la estrecha relación entre conciliaridad y continuidad). En este contexto quisiera hacer mención de tres ámbitos problemáticos que manifiestan o permiten exponer claramente este vínculo. Con lo cual no pretendemos tratar el problema con exhaustividad.

3. CONCILIARIDAD Y CONTINUIDAD: «SENSUS FIDELIUM», RECEPCION, CONSENSO BASICO

a) «Sensus fidelium»

El II Concilio Vaticano (en LG, n. 12) ha puesto de relieve la tesis —que en su sustancia ya se verifica en los Padres y en la Escolástica— del sentido de la fe («sensus fidei») de todos los creyentes: *Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto, in credendo falli nequit, at que hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum ab Episcopis usque ad extremos laicos universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet*. El texto fundamenta el «sentido de la fe» en la participación de la función profética de Cristo, quien es portador de todos los dones del Espíritu. Esta participación se considera, a otro nivel, como la dotación de los miembros del pueblo de Dios con los distintos carismas. El texto (LG, n. 12) continúa: «Además, el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Cor 12, 11) sus dones, con los que hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia...». Las afirmaciones del texto se presentan, pues, como sigue:

a) El Espíritu hace a los miembros del pueblo de Dios partícipes de la función profética de Cristo, el que está plenamente dotado del Espíritu.

b) Esta participación se realiza a través del testimonio que se revela en el sentido inequívoco de la fe.

c) Se efectúa, además, mediante los carismas especiales cuya realización está inserta en la vida sacramental, la relación con los ministerios de servicio, el seguimiento vivido, etc.

d) Esta actividad del Espíritu está destinada a la «renovatio» y «amplior aedificatio Ecclesiae», i.e. evidentemente, a una plena realización de la unidad eclesial, tal como corresponde a la naturaleza del Espíritu mismo (el crear unidad desde lo diverso).

De acuerdo con las declaraciones expresas del Concilio, que la actividad eclesial del Espíritu se refiere tam-

bién a los grupos no-católicos. habrá que apuntar (también y precisamente desde la perspectiva católica) que la articulación del «sentido de la fe» (hasta el consenso en la fe), la realización de los carismas en el contexto de la vida sacramental y de los ministerios son realidades en *toda* la cristiandad²³. Pero es precisamente el Espíritu Santo el que conduce a la Iglesia en continuidad a través de la historia²⁴. De manera que la actividad pneumática, esencia de la C eclesial como también de su continuidad, es el mismo Espíritu que concibe y crea la naturaleza de la Iglesia cristiana como comunidad conciliar y, en último término, «garantiza» también su continuidad.

El reconocer y promocionar esta realidad es lo que compete al hombre y a las diferentes iglesias y comunidades eclesiales para que, de esta manera, la voluntad humana «sintonice» con la actividad del Espíritu divino: percepción del «sensus fidelium» (y de su articulación en el consenso) más allá de las fronteras confesionales; respeto hacia los carismas de los individuos y los perfiles propios de las iglesias «in aedificationem Ecclesiae»; realización del hecho de que sólo anteniéndose a las pautas de la Iglesia apostólica (sacramentos, ministerios, confesión, etc.) es posible la configuración de la unidad deseada por el Espíritu (en el sentido de mismidad y diversidad).

Repito y para dejarlo más claro: ¿Por qué se discute aquí especialmente el «sensus fidelium»?

Esto tiene (*primero*) un eminente significado ecuménico. Según la comprensión católica, el mismo Espíritu de Cristo está presente en todas las realizaciones parciales de la Iglesia (también fuera de la Iglesia Católica), «porque el Espíritu de Cristo no rehusa servirse de ellas como medios de salvación» (UR, n. 3).

«El Espíritu de Cristo, único idéntico, increado, y completo por lo tanto, está presente no sólo en un *corpus ecclesiarum*, es decir, en las iglesias particulares

23 Véase, p. ej., el conocido pasaje en UR, n. 3: «Por ello, las Iglesias y Comunidades separadas, aunque creemos que padecen deficiencias, de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación. Porque el Espíritu de Cristo no rehusa servirse de ellas como medios de salvación...».

24 «Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo». LG, n. 4. La idea básica de LG, cap. VII, es que el envío del Espíritu es el motor de la continuidad de la Iglesia a través de la historia.

incorporadas a la Iglesia Católica Romana, sino también en las Iglesias *separadas*»²⁵.

Ahora bien, la Constitución de la Iglesia del Concilio describe la actividad especial del Espíritu mediante el *sentido de la fe* como también mediante la actuación de los *carismas*. En virtud del sentido de la fe, los numerosos miembros de la Iglesia son guiados hacia el reconocimiento de la verdad, los dones de gracia sirven para la realización más intensa de la *unidad* católica del pueblo de Dios, de la catolicidad en el sentido de unidad pluriforme. «En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad» (LG, n. 13). De ahí que no parece impropio concebir el sentido de la fe como fundamento, expresión e instrumentalario de C. En *segundo* lugar, se destaca el «sensus fidei» de manera especial porque, a mi modo de ver, parece estar en una relación singular con la contextualidad moderna (lo cual ha sido puesto de relieve últimamente por *H. J. Pottmeyer*, entre otros). El sujeto autónomo de los tiempos modernos se configura no sólo en el espacio político y profano-social sino también en el eclesial. El descubrimiento de correspondencia y autodeterminación de los creyentes es (también) expresión de la autorrealización de la Iglesia en cuanto ésta se comprende como sujeto históricamente actuante y determinante. La pregunta por los sujetos actuantes en este margen no se soluciona ya simplemente con la remisión a la jerarquía y el magisterio. La Iglesia no es sólo «ecclesia docens» sino también «ecclesia iudicans», como solía decir *Martín Lutero*, y la tesis del «sensus fidei» ayuda a comprender la fundamentación teológica de la «ecclesia iudicans».

b) «Recepción»

Al tratar ahora brevemente la cuestión de la recepción se hará sólo en relación inmediata con lo que se acaba de exponer. Una C que sólo es sustentada por la jerarquía y los teólogos, no es verdaderamente C de toda la Iglesia. Por ello, es imprescindible —precisamente por la continuidad

25 H. Mühlen. *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 654 (n. 12.61).

de la fe cristiana en la historia y en los distintos pueblos— introducir en la «congregatio fidelium» y vincular con C los distintos procesos, experiencias y actividades conciliares que, por regla general, se iniciaron a nivel teológico, jerárquico, etc.

Después de todo lo dicho es ésta una cuestión que afecta, ante todo, a la Iglesia local. Y sólo mencionaremos de paso que esto, a su vez, implica problemas especiales relacionados con experiencias pneumáticas a ese nivel que exigen su vinculación con la Iglesia universal. ¿Es posible que la configuración contextual de la fe cristiana pueda crear continuidades en las iglesias locales cuya vinculación con la Iglesia universal se presenta como muy penosa? Comprendo que estoy hablando desde el punto de vista católico y, al mismo tiempo, tocando problemas fundamentales de la Iglesia Católica actual (por ej., la mediación entre la realización de lo cristiano en América Latina en teología, ética, religiosidad, praxis diaria y las disposiciones de la Iglesia universal; una teología católica sería no puede consentir en describir éstas sencillamente como disposiciones «de Roma», ya que, según el entendimiento católico, el ministerio del pontífice de Roma tiene precisamente un significado a nivel de Iglesia universal). Pero de esto hablaremos más adelante.

c) «Consenso básico»

A mi modo de ver, también el problema de un consenso básico, actualmente tan discutido, ha de abordarse desde la perspectiva de tales demandas en toda la Iglesia universal. Si es verdad que la naturaleza de la Iglesia ha de presentarse como C, como dialéctica de unidad y diversidad por amor a la continuidad, entonces es imprescindible una especie de consenso básico. Este vincula las distintas declaraciones, formas de actuar y de religiosidad individuales, históricamente determinadas y marcadas por las experiencias confesionales, con un solo Evangelio y lo hace también históricamente tangible.

Los primeros concilios luchaban por un consenso moral. También hoy podría fomentarse la consecución de semejante consenso, haciendo uso de todas las posibilidades dialogales y comunionales disponibles. Donde se niegue la posibilidad de conseguir este consenso básico, cabe preguntar, a mi modo de ver, si realmente se toma en serio la orientación intrínseca de la C hacia la unidad de la Iglesia

y su verdad. Consenso básico es, por una parte, expresión de una unidad existente, y, por otra parte, es la meta a la que hay que aspirar por todos los medios posibles, atravesando todas las concretizaciones de C. Y poco importa si se califica estas formas como formas «preconciliares» o como concreción de una C verdadera.

A propósito de todo esto, cabe mencionar también, como es natural, el concilio ecuménico como tal. Como quiera que sea su configuración: En todos los tiempos, el concilio ha sido un instrumento especial para asegurar la continuidad del mensaje cristiano aun con todas las innovaciones necesarias. Sigue siendo válido, sin embargo, lo que dice L. Vischer: Se ha demostrado «que, a lo largo de los siglos, la conciliaridad se ha manifestado en formas siempre diferentes. Por eso, conciliaridad no significa una forma determinada de asamblea representativa. La forma específica que hoy necesitamos no puede deducirse de cualquier juicio preestablecido acerca de la relación de la Iglesia universal y sus miembros. La Iglesia, en definitiva, es un movimiento dentro del cual las fuerzas y los pesos cambian de posición continuamente. Los modelos que han surgido a lo largo de la historia tiene su importancia que hay que respetar. Por eso, la forma específica que hoy necesitamos hay que encontrarla en la continuación de aquéllos. Al mismo tiempo, sin embargo, hay que buscarla a la luz de las exigencias actuales»²⁶.

IV.—CONCILIARIDAD - CONTINUIDAD - CONTEXTUALIDAD

Vamos a retomar ahora las preguntas expuestas en los papeles preparativos para esta consulta:

¿Necesitamos un acuerdo sobre el posible servicio de una estructura conciliar para la *koinonía* cristiana? ¿Cómo se relaciona esto con el primado de una iglesia local o de una sede determinadas? ¿O cómo podríamos encontrar en otro sitio las estructuras para un «centro de la unidad» o para la «verdad de la tradición»?

«Primado de una iglesia local determinada», «centro de unidad», «primado de una sede concreta» —esto hace pensar, en primer lugar, en lo que reclama para sí el

26 L. Vischer, cit., 242 s.

obispo de Roma, el Papa. La visión de una Iglesia cristiana unida sin tener en cuenta esta demanda de primado no es más que una fantasía ecuménica. No es preciso ser católico para hacer esta afirmación. El documento católico-luterano de 1974 —tan utilizado, pero no por ello menos significativo— es el resumen de unas reflexiones que, con miras a este ministerio, hasta este momento no han perdido su importancia²⁷. En un mundo y una humanidad que buscan la unidad y unificación se necesitan de una manera especial símbolos y centros que pongan de manifiesto la unidad de la Iglesia cristiana y la fomenten al mismo tiempo. Parece como si el Espíritu de Dios estuviese apremiando a la Iglesia de acordarse en este mundo de tales estructuras. Este postulado del presente se deja transmitir mediante los precedentes de la Iglesia primitiva. «Estructuras que llevan en sí un fuerte significado simbólico no pueden crearse arbitrariamente». La C sustancial de la Iglesia exigiría, eso sí, una configuración del Papado en el sentido pleno de C (lo que no debe confundirse con el fenómeno histórico del conciliarismo). Para más detalle, remito a las conocidas tesis de H. Fries y K. Rahner, que me parecen unas propuestas practicables en orden al Papado. Son, a mi modo de ver, respaldadas sustancialmente (como lo demuestra *pars pro toto* LG, n. 23)²⁸ por una teología del concilio. En las tesis de Fries y Rahner se presupone una realización verdadera de la interacción comunal de iglesias locales o particulares. Se exige, por lo tanto, una realización del ministerio papal que no sólo no ponga en peligro los perfiles individuales de los distintos «bloques» de la cristiandad actual, sino que los proteja y fomente el intercambio mutuo.

27 «Nosotros los luteranos percibimos la gran necesidad de símbolos y centros de la unidad. Estamos convencidos de que hemos de intentar con más energía aún que en el pasado, expresar concretamente nuestros esfuerzos por la unidad de toda la Iglesia empírica. Al ver la pregunta por la unidad de la Iglesia en relación con su misión, si queremos corresponder a nuestra responsabilidad, no podemos excluir la posibilidad de que una forma determinada del Papado, reformado y transformado según el Evangelio, pueda ser expresión adecuada y visible del ministerio que sirve a la unidad y al orden de la Iglesia». Diálogo luterano-católico en EE.UU. (1974): *Amt und universale Kirche*, 39 (cit. según la versión alemana).

28 «Además, dentro de la comunidad eclesiástica, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla» (LG, n. 13).

Desde la perspectiva de una eclesiología comunitario-conciliar pneumatológicamente fundamentada, la unidad realizada por parte cristiana en un mundo que aspira a la unidad, sólo puede ser una unidad en la diversidad. Si bien la coexistencia de las iglesias particulares se presenta hoy de manera diferente y ha de actualizarse cada vez de nuevo en comparación con la coexistencia de las iglesias locales en la Iglesia antigua —que se limitaba esencialmente a la región mediterránea—; cabe preguntar, sin embargo, si ciertas prácticas de aquellos tiempos no podrían tener también (o nuevamente) hoy sentido e importancia. Así, por ej., cabe preguntar si ya se han agotado todas las formas posibles de comunión de oración y de liturgia (también sin intercomión) entre las iglesias. En lo concerniente a los subsidios intereclesiales, cuyo prototipo —como es sabido— es la colecta de Pablo por los «santos de Jerusalén», la fantasía y capacidad de organización seguramente podrán encontrar nuevos caminos²⁹.

Conciliaridad de la Iglesia, que se manifieste también plenamente visible, implica, después de todo lo que aquí se ha dicho, la comunión eucarística. Mientras esto no sea posible (la postura católica y ortodoxa consideran la figura del obispo o la sucesión apostólica como condición indispensable), todas las otras formas de comunidad conciliar podrán comprenderse como signos previos de una plena comunidad conciliar. Esto es válido también para la praxis de un concilio en el sentido de la Iglesia antigua. Muchos aspectos de los concilios de la Iglesia antigua seguramente también podrán realizarse en procesos sinodales cuyo reconocimiento como «concilios ecuménicos» le es imposible a la «perspectiva católica». Tales procesos pueden también dar testimonio de lo que tiene validez en la Iglesia cristiana de hoy; pueden hacer eficaz un trozo de «traditio», contribuyendo así a la identidad de la fe cristiana; pueden ser momentos estructurales de una comprensión de fe de

29 Cf., además, como texto de fondo, las declaraciones del sínodo de Wurtzburgo de 1974 en la conclusión: Ecumenismo 4.3: «En la medida en que se reconoce y realiza semejante diversidad en la propia Iglesia, crecen la capacidad y disposición de percibir y valorar la riqueza y los límites de tal diversidad también en otras iglesias y comunidades eclesiales. Resultan de ello también nuevas perspectivas para una aproximación y unificación de iglesias y comunidades eclesiales hasta ahora separadas. En lo cual, éstas no sólo pueden conservar sus propias tradiciones y riquezas sino también unirlos a un todo mayor... Está ... justificado reconocer y valorar positivamente, en la diversidad de tradición de las distintas confesiones, también una diversidad legítima».

la época respectiva. El ya mencionado cambio de los Tiempos Modernos hacia el sujeto consciente de su propio valor (con todas sus consecuencias, por ej., en el desarrollo de formas democráticas) puede establecer condiciones y precedentes contextuales que hacen posible pensar en formas aproximativas de un verdadero concilio o de procesos sinodales de diversa índole entre las iglesias, dejando aparte, en un primer momento, la fastidiosa cuestión de un concilio ecuménico. No podemos excluir la posibilidad de que por este camino tome un rumbo nuevo la borrascosa historia de los concilios ecuménicos.

Por lo que se refiere a la comprensión de los ministerios en general, es en este ámbito donde más evidente parece la influencia del contexto social. Estoy de acuerdo con el ya mencionado estudio DÖSTA de 1987: «No hay ningún ministerio eclesiástico que a lo largo de la historia se haya realizado fuera de aquellas perspectivas que, en una sociedad o cultura determinadas, permitan, en general, el desempeño de un cargo público... Se hace necesaria una nueva descripción de las funciones ministeriales... por mor de la recepción del asunto en sí mismo, la cual, además, permita diferenciar más claramente tanto el contenido controvertido de la tradición como también su totalidad en lo referente a la cuestión del ministerio. Desde el punto de vista teológico es incomprensible por qué sean necesarias para desempeño y comprensión del ministerio sus añadiduras procedentes de la sociedad y cultura de la Antigüedad, pero no las de los tiempos modernos»³⁰. Tales reflexiones son también posibles oficialmente en la Iglesia Católica³¹.

Con todo, tales posibilidades exigen mucho trabajo detallado con miras a realizaciones practicables. Si bien la Iglesia Católica, junto con la Ortodoxa, respeta los precedentes sustanciales-estructurales de la Iglesia antigua como ninguna otra comunidad cristiana, cabe tener en cuenta también la reserva escatológica según la cual es propio de todas las configuraciones eclesiásticas, debido a

30 ÖR 37 (1988) 216.

31 «La Iglesia, una comunidad que reúne en sí la diversidad y la unidad, recoge, por su presencia en todo el mundo, de toda cultura lo que encuentre de positivo».

su inserción en el tiempo mundanal (dígase también: contextualidad) una última relatividad ³².

Para terminar, una última observación sobre la relación entre «unidad de la Iglesia» y «unidad de la humanidad», referente a nuestro tema. La función fundamental de unidad eclesial para la unidad de la humanidad ya había sido realzada por el Vaticano II, inmediatamente al comienzo de la Constitución de la Iglesia ³³. La Iglesia es, dice el Concilio, la representación histórica de la reconciliación de Dios con los hombres y de los hombres ente sí. Él mismo es la unidad de la *communio* en Dios y la transmite por medio de *communio* de la Iglesia hacia la unidad de la *communio* universal del Reino de Dios. ¿Cuándo puede la Iglesia desempeñar esta función? Sólo cuando no sea ya mero «macrosujeto» sino realmente «*communio sanctorum*», cuando precisamente como realidad social integre al hombre tanto en su realidad material como espiritual y social dentro de la unidad de una *communio* reconciliada.

Esto apunta, concretamente, a la credibilidad del mensaje. «Por la *koinonía*, el 'mundo' ha de reconocer a Jesucristo como a su Dios y salvador», dice el estudio DÓSTA de 1987 ³⁴. Pero, dice muy acertadamente, no se trata sólo de la *koinonía* de entidades eclesiásticas. La convivencia de los hombres en un lugar crea la nueva comunidad de hombres. Una Iglesia actuante de acuerdo con principios conciliares, es decir, que vive la unidad en las diversidades, tiene «la gran suerte de anunciar al mundo el Evangelio uno en su riqueza de voces y de testimoniar su fuerza anticipadora en la viva convivencia y entrega de los hombres, fundamentadas litúrgicamente para así hacer presente la riqueza y la plenitud de Dios» ³⁵.

Yo opino que, haciendo un resumen de todos estos enfoques y reflexiones, también se podría llegar a una me-

32 «Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia, la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa...» (LG, n. 48).

33 «Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano... Las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todos los hombres, que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo.

34 OR 37 (1988) 218.

35 Ibid.

diación entre dos importantes modelos eclesiológicos: Entre una eclesiología de la conciliaridad, tal como es defendida esencialmente (mas no exclusivamente) de parte acatólica, y una eclesiología de la *communio*, tal como se desarrolla hoy esencialmente (mas no exclusivamente) en el ámbito católico. Conciliaridad de la Iglesia correctamente comprendida es su *communio* (como comunidad de iglesias locales que celebran la Eucaristía). La *communio* de las iglesias locales, con los obispos al frente, implica necesariamente la conciliaridad en las formas relatadas.

HARALD WAGNER. Católico
Director del Seminario de Teología Católica
Universidad de Marburgo (Alemania Federal)