

El Ecumenismo teológico desde el Vaticano II

Un balance sobre su desarrollo histórico

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

✠ Obispo de Almería

SUMARIO: I. *Medio siglo de ecumenismo católico.* – II. *La Comisión de Fe y Constitución desde 1927 y las Cuestiones teológicas objeto del Diálogo interconfesional.* 1. Fe y Constitución y el primer desarrollo del ecumenismo teológico: a) La primera andadura: de la Conferencia de Lausana de 1927 hasta la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias en 1948. b) Desde 1948 a la Conferencia de Montreal de 1963 coincidente con el II Concilio del Vaticano 2. La cuestión eclesiológica. – III. *El diálogo sobre la misión de la Iglesia en el mundo y nueva mirada a la meta de la Comunión eclesial.* 1. Giro hacia una perspectiva ecuménica como proyección compartida de la Iglesia sobre el mundo. 2. Hacia una eclesiología de comunión compartida sobre el fondo de una dogmática eclesial común. 3. La Iglesia, creación de la Palabra («creatura Verbi») y sacramento de salvación. a) Montreal 1963 y la Constitución dogmática Dei Verbum: la cuestión de la Tradición y del principio hermenéutico confesional de la lectura de la Escritura. b) La Iglesia como «creatura Verbi» y «sacramentum gratiae vel salutis». 4. Comunión para el testimonio y la evangelización del mundo o ¿qué concepto teológico de «koinonía»? – IV. *La cuestión de la identidad teológica del Consejo Ecuménico de las Iglesias y las Iglesias ortodoxas.* – V. *Rencuentro de los cristianos en la Unidad posible y «Fraternidad eclesial».* 1. La cuestión de la unidad visible y la diversidad de modelos de unidad. 2. El reconocimiento recíproco de las Iglesias en la diversidad requiere un común entendimiento de las estructuras ministeriales de comunión – VI. *Mirada retrospectiva al Ecumenismo posconciliar.*

I. MEDIO SIGLO DE ECUMENISMO CATÓLICO

Desde su promulgación solemne el 21 de noviembre de 1964, el Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, del Vaticano II, ha producido notables frutos. Cuando en 2004 se cumplían los cuarenta años de su promulgación, la efeméride daba ocasión a múltiples celebraciones conmemorativas y a reflexiones con evaluaciones diversas, tratando de enfocar el desarrollo histórico del ecumenismo

católico estimulado por el Concilio, del cual se cumplían en 2012 los cincuenta años de su apertura. Justamente, resultado de la voluntad ecuménica que le animó, el santo papa Juan XIII, mediante el *Motu proprio* «*Superno Dei nutu*» del 5 de junio de 1960, fiesta de Pentecostés, incluía entre las comisiones que habían de preparar el Concilio, un Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos, que después se transformaría en el *Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC)* que hoy es. Entre otras evaluaciones, el Decreto conciliar fue estudiado a la luz de los principios del ecumenismo católico y su desarrollo postconciliar en el simposio del 11 al 13 de noviembre de 2004, organizado por el propio Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos en Rocca di Papa, cerca de Roma. El congreso contó con más de trescientos participantes, entre los cuales se hallaban los responsables del ecumenismo y del diálogo interconfesional de noventa Conferencias episcopales, además de los responsables de los diversos dicasterios de la Curia romana¹. Las revistas teológicas dedicaron monográficos y publicaron diversos estudios sobre la suerte conciliar (génesis y desarrollo del texto), y la historia postconciliar de su aplicación y cuestiones planteadas a su desarrollo, sobre todo a partir de la encíclica *Ut unum sint* (25 mayo 1995) de Juan Pablo II, texto magisterial que abriría el desarrollo del decreto a pasos ulteriores, no sin dejar de poner de relieve junto con los logros, hace medio siglo impensables, los obstáculos con los que viene tropezando dicho desarrollo y las dificultades que mantienen todavía alejada la meta del ecumenismo, es decir, la unidad visible de la Iglesia².

1. Cf. *Actas del simposio*, ed. francés: JEAN PAUL II, W. KASPER, I. ZIZIOULAS *et al.*, *Rechercher l'unité des chrétiens. Actes de la Conférence Internationale organisée à l'occasion du 40^e anniversaire de la promulgation du Décret Unitatis Redintegratio du Concile Vatican II (Rocca di Papa, 11-13 novembre 2004)* (Bruyères-le-Châtel, Essonne 2006) ; cf. también la homilía del Papa en el órgano del Pontificio Consejo *Service d'information [ServInf] 118* (2005/I-II) 32-34 ; y la conferencia del Cardenal W. KASPER, «Le Décret sur l'œcuménisme : une nouvelle lecture après 40 ans», *ServInf 118* (2005/I-II), 34-40 = W. KASPER, «Das Dekret über den Ökumenismus nach 40 Jahren neue gelesen», en *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 3-18, y antes en *IKaZCommunio* 34 (2005) 605-613.

2. Entre los números monográficos preparados por las revistas teológicas con motivo de la efeméride remitimos al confeccionado por el *Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII* (Salamanca): J. C. ARNANZ, S. MADRIGAL, P. LANGA, F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, S. DEL CURA, R. BURIGANA, D. SALACHAS, P. RODRÍGUEZ, J. R. VILLAR Y A. MAFFEIS, *Diálogo ecuménico* 124-125 (2004) 670 pp. Cf. E. LANNE, «Le 40^e anniversaire du décret de l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*», *Irénikon* 77 (2004) 548-566.

El Secretariado para unidad creado por el Papa Juan XXIII se transformaba por decisión de Pablo VI, una vez terminado el Concilio, en órgano permanente de la Curia romana en 1966. Convertido en Pontificio Consejo, el viejo organismo de la Curia romana al servicio del ecumenismo cumplía asimismo el 17 de noviembre de 2010 el 50º aniversario de su creación como organismo de la Curia, reestructurado por Juan Pablo II, en la Constitución apostólica *Pastor Bonus* del 28 de junio de 1988. El medio siglo de su existencia fue conmemorado en la sala San Pío X de la sede del dicasterio de la vía romana de la Conciliación en un acto presidido por el Arzobispo Kurt Koch, nuevo Presidente del Consejo, con intervenciones del cardenal Walter Kasper, del Arzobispo anglicano de Cantorbery Rowan Williams y del teólogo y metropolitano Ioannis Zizoulas de Pérgamo³.

Conviene tener presente que la Constitución *Pastor Bonus* asigna al Pontificio Consejo los objetivos siguientes: “cuidar de que se apliquen los decretos del Concilio Vaticano II referentes al ecumenismo” (art. 136§1); “fomenta, relaciona y coordina grupos católicos nacionales o internacionales que promuevan la unidad de los cristianos, y vigila sus iniciativas” (art. 136§2); “tras someter las cuestiones al Sumo Pontífice, se ocupa de las relaciones con los hermanos de las Iglesias y Comunidades eclesiales que aún no tienen la plena comunión con la Iglesia católica y sobre todo establece el diálogo y los coloquios para fomentar la unidad con ellas...” (art. 136§3); y, puesto que “la materia que debe tratar este dicasterio, por su naturaleza, toca muchas veces cuestiones de fe, es necesario que proceda en estrecha relación con la Congregación de la Fe, sobre todo cuando se trata de publicar documentos o declaraciones” (art. 137§1).

La importancia de este último párrafo del art. 137 de la Constitución *Pastor Bonus* resulta de primer orden, si se tiene en cuenta que el proceso de recepción de los documentos de acuerdo de los diálogos tanto de carácter bilateral como los debidos a la Comisión de Fe y Constitución (CFC/FC) del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI), de la cual forma parte de pleno derecho la Iglesia Católica, requiere la intervención conjunta del Consejo y de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Del mismo modo, “al tratar los asuntos de mayor importancia referentes a las Iglesias separadas de Oriente, es necesario que [el PCPUC] consulte primero a la Congregación para las Iglesias Orientales” (art. 137§2). Imperativos todos ellos que han

3. Cf. los discursos que pronunciaron en *ServInf* 135 (2010/III-IV) 107-119.

dado cauce normativo al modo de proceder del PCPUC, lo cual permite evaluar mejor su trabajo a lo largo de los cincuenta años que acaba de conmemorar; y también ponderar con equilibrio tanto la actividad desplegada por el Pontificio Consejo como los acuerdos doctrinales que cinco décadas han acumulado en su haber ecuménico, en el campo específico del diálogo teológico y propiamente doctrinal.

Para mejor considerar el importante impulso ecuménico que trajo consigo el Vaticano II es conveniente tener presente la *noción de ecumenismo* y la *trayectoria histórica* del ecumenismo contemporáneo hasta los años sesenta, tanto por lo que se refiere al ecumenismo doctrinal como al ecumenismo práctico, entendiendo por tal el modo y las consecuencias que el Movimiento ecuménico ha tenido sobre la acción evangelizadora de la Iglesia y su relación con la sociedad moderna.

Por lo demás, la labor realizada por el PCPUC no se puede evaluar con suficiente perspectiva histórica, si no se tiene al mismo tiempo presente su contribución propia al diálogo ecuménico a través de la presencia de los doce miembros católicos designados por el PCPUC para FC, el organismo para el diálogo doctrinal del Consejo Ecuménico de las Iglesias; y por medio del llamado *Grupo Mixto de Trabajo* entre la Iglesia Católica y el CEI. En 2002 se añadía a las efemérides conmemorativas aludidas la celebración del 75º aniversario de la Conferencia de Lausana en 1927 de Fe y Constitución, punto de arranque del ecumenismo doctrinal moderno; y en noviembre 2005, la celebración del 40º aniversario del Grupo Mixto.

Por esto, a la hora de una evaluación del desarrollo del ecumenismo contemporáneo levantando acta de sus resultados, es obligado evocar 1) la trayectoria histórica del *diálogo doctrinal* de carácter *multilateral* que se ha llevado a cabo en el seno de la CFC; 2) la trayectoria del diálogo doctrinal *bilateral* entre las Iglesias, de modo particular, el diálogo de la Iglesia Católica con las grandes Comuniones cristianas; y 3) la sucesión de los temas afrontados por las Iglesias en los foros comunes de acuerdo, en aquellos asuntos de naturaleza *pastoral* que dependen de modo especial de la comprensión de la evangelización como misión de la Iglesia; y, por eso mismo, afectan tanto a la acción específicamente pastoral de las Iglesias y a su participación en instituciones y acciones ecuménicas comunes y que, en términos generales, impulsan o frenan el desarrollo del Movimiento ecuménico; como afectan también a una concepción común de las relaciones de las Iglesias con las instituciones políticas y su presencia en la sociedad.

Todo ello tiene una importante influencia sobre los exponentes del Movimiento ecuménico ya afianzados en las Iglesias que los consideran medios necesarios de avance hacia la unidad visible de la Iglesia, tales como el *Octavario* o Semana de la Oración por la unidad, expresión preciosa del ecumenismo *espiritual*; o la formación ecuménica, cada vez más apreciada, de los cristianos más comprometidos con la acción eclesial y el testimonio de fe, pero sobre todo de los ministros ordenados, cuya preparación teológica exige una aproximación en perspectiva *histórica y ecuménica* a los grandes núcleos de la dogmática cristiana. Todo un tejido de relaciones ecuménicas que ha ido creciendo a lo largo de estos más de cuarenta y cinco años de existencia que tiene este organismo tras de sí, y que trata de avanzar en ellas mediante estudios en profundidad de carácter teológico que marcan el camino a seguir y los resultados obtenidos, objetivando tanto los logros como los obstáculos que persisten en la marcha hacia la unidad cristiana.

II. LA COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN DESDE 1927 Y LAS CUESTIONES TEOLÓGICAS OBJETO DEL DIÁLOGO INTERCONFESIONAL

En esta mirada a la trayectoria histórica del ecumenismo contemporáneo no es posible hacer una descripción analítica del amplio espectro de la actividad ecuménica de las Iglesias en diálogo con la Iglesia Católica, por lo cual bastará que, por su carácter específicamente doctrinal, haga aquí la recensión del trabajo de la CFC, que servirá de marco teológico de aproximación a los núcleos teológico-dogmáticos objeto del diálogo interconfesional. Por lo que se refiere al *Grupo mixto de trabajo* de la Iglesia Católica y del CEI, me limitaré a las necesarias alusiones a sus documentos teológicos de estudio. Sería necesario, aunque ahora no es posible hacerlo aquí, mayor atención a la trayectoria ecuménica pormenorizada de la labor del Grupo mixto, al menos por referencia al contexto y motivaciones de algunos de sus documentos doctrinales de mayor interés⁴.

4. Un breve recorrido histórico por la labor del Grupo mixto se ofrece en el Apéndice B de la *Octava Relación* del Grupo: cf. GRUPO MIXTO DE TRABAJO DE LA IGLESIA CATÓLICA Y DEL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS [GMT], *Octava Relación: 1999-2005* (Ginebra-Roma 2005) 40-47; también recogido como «*Octavo Informe 1999-2005 Iglesia Católica-CEI*», en *DiEc* 40 (2005) 275-331.

1. FE Y CONSTITUCIÓN Y EL PRIMER DESARROLLO DEL ECUMENISMO TEOLÓGICO

a) *La primera andadura: de la Conferencia de Lausana de 1927 hasta la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias en 1948*

Desde la primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución, celebrada en Lausana en 1927, hasta el presente se han llevado a cabo otras cuatro asambleas mundiales (Edimburgo 1937, Lund 1952, Montreal 1963 y Santiago de Compostela 1993) y un buen número de reuniones y sesiones de la asamblea plenaria de la Comisión, precedida de los trabajos de preparación de cada una de ellas y un sinnúmero de reuniones de comisiones directivas y creadas al efecto para el estudio de los temas en curso. El Movimiento de *Fe y Constitución* nació de forma paralela al Movimiento de *Vida y Acción (Life and Work)*, que se adelantó en dos años a Fe y Constitución al celebrar en 1925 la *Conferencia de Estocolmo* (19-30 de agosto de 1925). Vida y Acción ha tenido una trayectoria particularmente operativa como corresponde a su finalidad, y su incursión en el campo político llevó a las Iglesias miembros del mismo a tomas audaces de postura en tiempos de las dictaduras totalitarias que subyugaron a los pueblos de Europa y desembocaron en la segunda gran guerra. La *Conferencia de Oxford* (12-26 de julio de 1937) hubo de enfrentarse con la problemática de los nacionalismos. Después la asamblea de 1966, en años de efervescencia y transformación social, la relación entre Iglesia y sociedad ocuparía debates llenos de fervor entre los miembros del movimiento, profundamente impactados por la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, del Vaticano II (7 de diciembre de 1965).

Ambos movimientos siguieron, sin embargo, a la celebración de la primera *Conferencia Mundial de Misiones*, celebrada en Edimburgo (1910), de la cual se ha cumplido el primer centenario. Fue esta asamblea, organizada por las sociedades misioneras evangélicas y algunos sectores del anglicanismo, la que daría origen al Movimiento de Vida y Acción, hondamente preocupado por la amistad entre las Iglesias y su función social como agentes de paz internacional. El desarrollo de Fe y Constitución fue resultado de la necesidad de las mismas Iglesias para operar unánimes doctrinalmente en la acción misionera. Los protagonistas del despegue de Fe y Constitución fueron grandes personalidades ecuménicas, particularmente algunos obispos acatólicos como el americano, miembro de la Iglesia episcopaliana, *Charles-Henry Brent*, destinado en misión ministerial a Filipinas, y *William Temple*, arzobispo anglicano

de York, a los cuales hay que unir el nombre del laico americano *Robert Gardiner*⁵.

Fe y Constitución surgió de una red de comisiones nacionales operativas ya antes de la primera guerra mundial. El conflicto bélico supuso un notable parón al proceso iniciado pocos años antes. Apenas terminada la guerra, se celebraría la Conferencia de Ginebra (1920), concebida como preparatoria de la Conferencia de Lausana y convocada por la Iglesia episcopal, que consiguió reunir representaciones de 70 iglesias de 40 países. Presidida por Charles H. Brent, daría lugar con ello a la creación del primer *Comité internacional de continuación*, que también presidió el Brent. Después de las conferencias de este Comité de 1925 en Estocolmo y Berna, el Comité celebraba en Lausana en 1926 una nueva conferencia con carácter preparatorio, dando con ello paso a *Iª Conferencia Mundial de Fe y Constitución*, a celebrar también en Lausana del 3 al 21 de agosto de 1927. Presidida asimismo por Brent, la de Lausana fue una asamblea enteramente motivada por la preocupación por la unidad visible⁶, con el tratamiento de otros temas de importancia como la confesión de fe, el ministerio ordenado, los sacramentos y la Eucaristía⁷. Siendo un paso decisivo hacia el ecumenismo teológico, la dificultad de un acuerdo con los ortodoxos, significativamente presentes en la conferencia, pero no todos representados en ella y divididos, tenía su “*punctum dolens*” en la grave divergencia entre las Iglesias participantes sobre la naturaleza teológica de la Iglesia y, en consecuencia, sobre el mismo concepto teológico de unidad. Nos referiremos a ello, teniendo en cuenta la enseñanza del Vaticano II sobre la Iglesia que

5. Cf. sobre orígenes y desarrollo del Movimiento de Fe y Constitución: G. THILS, *Historia doctrinal del Movimiento ecuménico* (Madrid 1965) 34-78; y T. TATLOW, “La Conferenza mondiale di «Fede e Costituzione», en R. ROUSE-S. C. NEILL, *Storia del Movimento ecumenico dal 1517 al 1948, vol. II. Dagli inizi dell'800 alla Conferenza di Edimburgo* (Bologna 1973) 377-447; cit. de trad. de A. PRANDI del original inglés *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (Londres 1967).

Para los documentos de las cuatro primeras conferencias mundiales de Fe y Constitución: L. VISCHER (ed.), *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid 1972); y papeles y desarrollo de la V Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela 1993): TH. F. BEST /G. GASSMANN (ed.), *On the way to Fuller Koinonia [Faith and Order Paper n.166]* (Ginebra 1994) = en español: *Textos de la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución*, en *Diálogo ecuménico* 28 (1993) 387-434; y *Relaciones, ponencias y sermones de la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución. Santiago de Compostela 1993*, en *Diálogo ecuménico [DiEc]* 29 (1994) 205-404.

6. Cf. E. D. SOPER, *Lausanne: the Will to Understand* (Nueva York 1928).

7. Cf. *Informe final* de la Conferencia de Lausana en L. VISCHER, *cit.*, 23-37.

supone una toma de postura sobre la cuestión de gran alcance ecuménico y permite entender mejor el obstáculo con el que tropezaron los ortodoxos.

En la *Conferencia de Edimburgo*, celebrada del 3 al 18 de agosto de 1937, fue notable la influencia de las Iglesias evangélicas, deseosas de que se trataran las cuestiones centrales de la Reforma en lo que entendían había de ser un verdadero diálogo sobre la gracia y la doctrina de la justificación. Esto no impidió, sin embargo, retomar el tratamiento de las cuestiones eclesiológicas de mayor interés para los ortodoxos y también para los anglicanos, tales como la relación entre la Tradición y la Escritura, la comunión de los santos con relación a la debatida cuestión de la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia, la relación entre el reino de Dios y la misión de la Iglesia; y sobre todo los temas que habían sido tratados en Lausana sin acuerdo: ministerio y sacramentos, y la concepción de la unidad de la Iglesia por referencia a la condición teológica de la misma Iglesia⁸.

b) *Desde 1948 a la Conferencia de Montreal de 1963 coincidente con el II Concilio del Vaticano*

La ausencia del Obispo Brent fallecido en 1929 se había visto compensada con la sucesión del arzobispo de York, William Temple, en el liderazgo del Movimiento. Antes de que se celebrara la III^a Conferencia de Fe y Constitución se produciría uno de los más importantes acontecimientos de la historia del ecumenismo moderno como la creación en Ámsterdam del *Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI)* en 1948, en el cual venían a converger los tres grandes movimientos ecuménicos protagonizados por las Iglesias cristianas durante la primera mitad del siglo XX: movimiento misionero que condujo a la Conferencia de Edimburgo de 1910, y los movimientos juveniles y de Vida y Acción, y de Fe y Constitución. La asamblea del CEI reunía el domingo 22 de agosto para su creación a 147 Iglesias cristianas de 44 países, representadas por 351 delegados⁹. La pro-

8. Cf. *Informe final* de la Conferencia de Edimburgo en L. VISCHER, *cit.*, 37-75.

9. Datos según W. A. VISSER'T HOOFT, "La genesi del Consiglio ecumenico delle chiese", en R. ROUSE-S.C. NEILL (ed.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, vol. III. *Dalla Conferenza di Edimburgo (1910) all'assemblea di Amsterdam (1948)* (Bologna 1982) 567; cit. de trad. del original inglés: *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (Londres 1954); cf. más amplia crónica y relación sobre la Asamblea de Amsterdam: A. VISSER'T HOOFT (ed.), *The First Assembly of the World Council of the Churches Held at Amsterdam, August 22nd to September 4th 1948* [= Amsterdam Assembly Series, vol. V] (Londres 1948); y

puesta formal de crear un consejo ecuménico de Iglesias había sido realizada por el arzobispo luterano de Uppsala Nathan Söderblom, elegido presidente del Comité de continuación de la Conferencia Estocolmo de Vida y Acción, celebrada del 19 al 30 de agosto de 1925, que en 1930 se transformaba en el «Consejo cristiano universal de Vida y Acción» por decisión de dicho comité. Söderblom era uno de los líderes más capaces de dar organicidad a los movimientos que convergían en la asamblea prevista primero para los Estados Unidos y que, finalmente, se celebraría en Ámsterdam del 22 de agosto al 4 de septiembre de 1948¹⁰.

Como condición de pertenencia de las Iglesias al recién creado Consejo Ecuménico, todos se manifestaban concordes en reivindicar la *confesión cristológica* de Calcedonia como condición de la pertenencia al mismo. Las *cautelas eclesiológicas* ante el Consejo eran, sin embargo, terminantes.

2. LA CUESTIÓN ECLESIOLOGICA

La asamblea de Lausana estuvo fuertemente influida por el dinamismo directivo de los participantes anglicanos¹¹, partidarios de la presencia, que estimaban necesaria, de los ortodoxos. La participación de estos últimos fue, ciertamente, decisiva para orientar el trabajo doctrinal hacia la búsqueda de convergencia en el símbolo de la fe. En esta asamblea mundial se hace ya patente la apuesta de la Iglesia ortodoxa por hacer del símbolo de Nicea la confesión de fe de la unidad eclesial. Lo que al principio escindió a los participantes en el Movimiento de Fe y Constitución fue que hubiera partidarios de la Escritura como referente de la fe eclesial y partidarios del Credo Niceno, pero la persistencia de la Ortodoxia en su propósito llevaría

del mismo autor y primer secretario general del CEI *The Ten Formative Years, 1938-1948: Report on the Activities of the World Council of Churches during Its Period of Formation* (Ginebra 1948).

10. *Ibid.*, 521-576.

11. “Molti si sono chiesti perché mai la Comunione anglicana abbia avuto un ruolo così importante nella fase d’avvio del movimento «Fede e Costituzione». La risposta è semplice. L’idea di una conferenza sul tema di «fede e costituzione», la promozione di tale idea su scala mondiale nonch’ il finanziamento che tale promozione rese possibile, vennero da esponenti della Chiesa episcopale protestante e soltanto dopo un decennio gli anglicani d’America poterono trasferire la loro funzione di guida ad un organo in cui erano rappresentate le Chiese anglicane, luterane, ortodosse, riformate, per tacere di altre, sia d’Europa che d’America”. T. TATLOW, *cit.*, 387.

a FC a hacer del Niceno objetivo de estudio a la búsqueda de una comprensión ecuménica del mismo como confesión insoslayable de la fe cristiana, transmitida por la tradición como fe apostólica¹².

A la presencia de los ortodoxos y a la *autoconciencia eclesial* de las Iglesias ortodoxas se debió desde el primer momento el planteamiento abierto de la *cuestión eclesiológica*, a pesar de la ausencia de representaciones oficiales de algunas Iglesias eslavas, entre ellas el Patriarcado de Moscú, la Iglesia ortodoxa más importante desde el punto de vista histórico-sociológico, y de la división interna de los ortodoxos presentes a la hora de votar el *Informe final* o abstenerse de hacerlo. En efecto, que la Conferencia de Lausana tuviera que poner bajo luz propia la cuestión de la naturaleza teológica de la Iglesia sin poder resolverla –de hecho ha permanecido siempre como cuestión de fondo del diálogo ecuménico– se debió a la presencia en la Conferencia de las Iglesias ortodoxas declarando su fe en el misterio de la Iglesia. Esta cuestión capital, que consideraron soslayada e irresuelta por la Conferencia, les impedía compartir las *Relaciones* de las secciones del *Informe final*, excepción hecha de la sección II («El mensaje de la Iglesia para el mundo: el Evangelio»), sin poder aceptar de forma absoluta algunas de ellas, como las secciones II-V que tratan insatisfactoriamente sobre la unidad de la Iglesia, la común confesión de fe, el ministerio ordenado y los sacramentos¹³. Para los ortodoxos, igual que para la Iglesia Católica, el tratamiento de la naturaleza de la Iglesia no se puede obviar sin la remisión del ministerio sacramental de la Iglesia al Ministerio ordenado, y a su vez, la remisión de este último a la apostolicidad de la misma, núcleos determinantes de la dogmática católica y causa del desacuerdo entre las Iglesias ortodoxas y las Iglesias de la Reforma. El ecumenismo teológico durante el último medio siglo se ha visto obligado a afrontar como condición de un verdadero ecumenismo interconfesional estas cuestiones; ya que sin acuerdo sobre las mismas no sería posible alcanzar la meta de la unidad visible de la Iglesia. Justamente a causa de la dificultad que este acuerdo entraña, las Iglesia de la Reforma se han visto en las últimas décadas inclinadas a buscar un camino menos costoso para lograr una unidad que, basada sobre un acuerdo tan difícil, podría hallarse en peligro. Se ha planteado así la cuestión de los *modelos de unidad* visible para la Iglesia.

12. Cf. COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN, *Confesar la común. Una explicación ecuménica de la fe apostólica según es confesada en el Credo Niceno-Constantinopolitano. Un documento de estudio de Fe y Constitución* (Salamanca 1994) = trad. de Faith and Order Paper n.153 (Ginebra 1991).

13. T. TATLOW, “La Conferenza mondiale di «Fede e Costituzione», 412-413.

El nacimiento del Consejo Ecuménico de las Iglesias estuvo rodeado de cautelas teológicas por esto mismo. ¿Podría aparecer el Consejo como una macro Iglesia en cual realizar la unidad pretendida? Fueron dichas cautelas las que obligaron a la *Declaración de Toronto*, elaborada en la Conferencia de Toronto, del 9 al 15 de julio de 1950, con el tema «*La Iglesia, las Iglesias y el Consejo Ecuménico de las Iglesias*». Es bueno recordar algunos de los principios de esta declaración para mejor situar el trabajo de Fe y Constitución, que juntamente con Misiones y Vida y Acción quedaban integrados en el CEI como verdaderas secciones de trabajo del mismo.

Los *principios fundamentales* de la Declaración de Toronto vendrían a tranquilizar la inquietud suscitada por lo que se consideraba por parte de algunas Iglesias, sobre todo de las ortodoxas, la tentación de un cierto *relativismo eclesiológico*. La intención de la Declaración, tal como observa Handspicker, era poner en claro que la adhesión al Consejo Ecuménico no implicaba una determinada doctrina sobre la unidad de la Iglesia, si bien no significaba tampoco, al menos por el momento, que no se diese importancia alguna al desarrollo de un acuerdo obtenido precisamente en el marco del Consejo, ya que la indiferencia ante un acuerdo así habría golpeado las raíces mismas del movimiento ecuménico y su razón de ser¹⁴. La Declaración formulaba ocho principios sobre los que se asentaría la vida del Consejo Ecuménico, cuyo contenido podemos resumir:

- 1º. Ante el temor de que el proyecto ecuménico fuera el de la creación de una macro Iglesia, la Declaración afirma que el CEI no es una “superiglesia” que pretenda una integración orgánica de sus miembros en ella.

14. M. B. HANDSPICKER, “Fede e Costituzione dal 1948 al 1968”, en H. E. FEY, *Storia del movimento ecuménico dal 1517 al 1968*, vol. IV. *L'avanzata ecuménica (1948-1968)* (Bologna 1982) 305-363, aquí 312; cit. trad. de A. PRANDI del original inglés: *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (vol. 2º) (Londres 1970). Véase la evaluación de la Declaración de Toronto desde el punto de vista reformado que ve en la Declaración cómo el Consejo Ecuménico representa la garantía de la unidad que, más allá de la conciencia eclesial de las Iglesias, resulta posible incluso hoy, porque cabe preguntar, si la “unidad visible” de la Iglesia es requerida por el Nuevo Testamento y si no se ha de dar “a través de la pluralidad” (O. Cullmann): A. J. BRONKHORST, “¿Neutralidad eclesiológica en el movimiento ecuménico? La Declaración de Toronto 36 años después” [Ponencias de la IV Consulta de la *Societas Oecumenica Europea*, Erfurt, 1-6 septiembre 1986], en *DiEc* 24 (1989) 41-71. En este sentido, el valor eclesiológico del Consejo Ecuménico estribaría en manifestar el mínimo de unidad visible. Cf. un análisis de la Declaración en la perspectiva del teólogo católico: B. CHENU, *La signification ecclésiologique du Conseil oecuménique des Églises* (París 1972).

- 2º. Cada Iglesia mantendrá su propia confesión de fe, su propia eclesiología y su estructura canónica.
- 3º. La pertenencia al Consejo no prejuzga en nada la “reserva eclesiológica” de cada Iglesia, es decir, el juicio eclesiológico que le merezcan las demás iglesias miembros. Hay una verdadera reserva acerca de la eclesialidad de las demás iglesias.
- 4º. Es preciso establecer con claridad la distinción entre *la Iglesia de Jesucristo*, fundada por el Señor (“*una sancta*”) y que permanece para siempre, y las Iglesias históricas sociológicamente mensurables.

El desarrollo teológico de este último punto habría de encontrar con el transcurso del tiempo en el Vaticano II una continuidad de decisiva importancia para el ecumenismo, al declarar el Concilio cómo la eclesialidad de las Iglesias históricas se ha de considerar a la luz de los elementos constitutivos de la eclesialidad, medios de salvación queridos por Cristo para la Iglesia y determinantes de las *notas* que permiten definir la naturaleza teológica de la Iglesia (*notae Ecclesiae*) *una sancta* de Cristo, reconocibles en medida gradual en las Iglesias acatólicas a partir de los elementos que la constituyen. Es decir, según el Decreto conciliar sobre el ecumenismo, de aquellos “elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia”, de los cuales “se pueden encontrar algunos, más aún, muchísimos y muy valiosos, fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu Santo, y los elementos visibles; todas estas realidades, que proceden de Cristo y conducen a él, pertenecen por derecho a la única Iglesia de Cristo”¹⁵. A ellos añade el Concilio que los hermanos separados de la comunión con la Iglesia de Roma “practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según diversa condición de cada Iglesia o Comunidad, pueden sin duda producir la vida de la gracia, y deben ser consideradas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación”¹⁶.

Esta gradualidad de elementos de salvación no podría ser aplicada, sin embargo, a juicio del Concilio, a la Iglesia Católica en su realidad histórica, aduciendo, por ello, al mismo tiempo las siguientes importantes observaciones: 1ª) que la Iglesia así “*constituida y orde-*

15. VATICANO II: Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* [UR] (1964), n.3b.

16. UR, n.3c.

nada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él"¹⁷; 2^a) que las Iglesias y Comunidades separadas, tal como lo cree la Iglesia Católica, si bien "padecen importantes deficiencias, de ninguna manera carecen de significación y peso en el misterio de la salvación"; 3^a) que es así porque los elementos de salvación de los que gozan, de los cuales se sirve al Espíritu Santo como *medios de salvación*, reciben su virtud de "la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica"¹⁸; por todo ello, 4^a) los hermanos separados o acatólicos "no disfrutaban de aquella unidad que Jesucristo quiso otorgar a todos aquellos que regeneró y vivificó para un solo cuerpo y una nueva vida, y que la sagrada Escritura y la venerable Tradición de la Iglesia confiesan"¹⁹.

Finalmente, de tales afirmaciones pudiera deducirse que la quiebra de la unidad visible de la Iglesia no afectara al cuerpo social de la Iglesia Católica, pero tal conclusión no puede deducirse de la enseñanza del Concilio, que declara sin ambages cómo la imperfección que afecta la vida de los católicos, la Iglesia católica, aun estando "enriquecida por toda la verdad revelada por Dios y todos los medios de la gracia", resta resplandor al rostro de la Iglesia y se retrasa con ello el crecimiento del Reino de Dios. El Concilio afirma que "las divisiones entre los cristianos son un obstáculo para que la Iglesia lleve a cabo la plenitud de la catolicidad que le es propia en aquellos hijos que, incorporados a ella ciertamente por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión"²⁰. Con ello el Concilio reconoce que la falta de unidad de los cristianos afecta a la realidad visible del misterio de la Iglesia, aun cuando la subsistencia de la Iglesia *una sancta* en la Iglesia Católica le confiera aquella unidad sin la cual la Iglesia no se daría en la historia en la plenitud de sus elementos y notas.

No es posible reproducir el debate teológico suscitado por la declaración conciliar sobre la gradualidad de los elementos de eclesialidad o medios de salvación que definen la identidad eclesial de las Iglesias y Comunidades eclesiales. Con todo, no se pueden soslayar las dos intervenciones de la Congregación de la Fe que han venido a matizar y reorientar las interpretaciones en algunos ambientes ecuménicos de lo

17. VATICANO II: Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* [LG] (1964), n.8; cf. también la misma afirmación en UR, n.4c.

18. UR, n.3d.

19. UR, n.3e.

20. UR, n.4 *passim*.

afirmado por el Concilio sobre la “subsistencia” de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica y la convicción asentada en estos ambientes ecuménicos que se puede calificar de relativismo eclesiológico, más arriba aludido a propósito de la Declaración de Toronto, ya que se daría por adquirido que la *Una sancta* se encuentra “subsistente” en todas las Iglesias cristianas y que la unidad de la Iglesia no supondría otra alteración de su realidad histórica como manifestación de cierto y legítimo pluralismo eclesiológico. Según esto en algunos foros de diálogo se propone que se deberían orientar los esfuerzos del ecumenismo teológico hacia un *modelo de unidad* aceptable para las Iglesias; y resultado de la reconciliación y el recíproco reconocimiento de la eclesialidad de todas las Iglesias que cumplieran con unos mismos parámetros de organicidad eclesial. Con ello se abría el diálogo teológico sobre los mencionados «modelos de unidad», un diálogo que ha tenido sus referentes propios y que, en algunas propuestas que se han hecho, supone un verdadero cambio de paradigma en la concepción del diálogo teológico interconfesional como en la misma concepción teológica de la unidad de la Iglesia. Un cambio, pues que afecta, por ello, a la concepción de la naturaleza teológica de la Iglesia igual que a la meta del ecumenismo. Más abajo me referiré a estos modelos de unidad, reseñando las dificultades teológicas que plantean a la hora de mantener como meta del ecumenismo la unidad visible de la Iglesia entendiendo que ésta dimana de la misma naturaleza de la Iglesia. Ahora debemos continuar la exposición del desarrollo de la teología de la Iglesia como referente del ecumenismo teológico tomando como referencia la misión de la Iglesia y el debate como su realización histórica a partir de la década de los pasados años sesenta.

III. EL DIÁLOGO SOBRE LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO Y EL RETORNO A LA COMUNIÓN ECLESIAL

1. GIRO HACIA UNA PERSPECTIVA ECUMÉNICA COMO PROYECCIÓN COMPARTIDA DE LA IGLESIA SOBRE EL MUNDO

Aunque es la Comisión de Fe y Constitución el protagonista del diálogo doctrinal para la convergencia entre las Iglesias hacia su unidad visible, los problemas planteados por los otros dos departamentos del Consejo han tenido una influencia decisiva en el desarro-

llo doctrinal del ecumenismo. Por lo que se refiere a «Vida y Acción», desde la Conferencia mundial de «Iglesia y Sociedad» celebrada en Ginebra en 1966, treinta años después de la Conferencia de Oxford (1937), la teología de la Iglesia se ha visto decisivamente determinada por el modo de plantear *la misión de la Iglesia con relación al mundo*²¹. La verdad es que la orientación social de la misión de la Iglesia se encontraba ya fundamentalmente dada en las cuatro secciones de la Asamblea de Ámsterdam: 1) La Iglesia universal en el plan de Dios. 2) El plan de Dios y el testimonio de la Iglesia. 3) La Iglesia y el desorden de la sociedad. 4) La Iglesia y el desorden internacional.

En un momento histórico de profundos cambios sociales, resultantes de los movimientos de independencia anticoloniales y del protagonismo de los movimientos de emancipación social y política de los países del Tercer Mundo en los años sesenta, la misión de la Iglesia se traduce en categorías sociales y políticas, que convierten la acción caritativa y social de las Iglesias en un elemento de transformación en las sociedades en proceso de emancipación. Coyuntura histórica que influiría sobre la concepción de la obra misionera de la Iglesia dando como resultado el «cambio de paradigma» en la *teología de las misiones*; bien es verdad que el curso de esta teología, tres décadas después del Decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* (1965) y de la Declaración conciliar sobre las religiones no cristianas *Nostra aetate* (1965), habría de verse corregido. El magisterio pontificio se mostraría claramente crítico ante la irrupción inquietante en los pasados años ochenta de la *teología del pluralismo religioso* de autores anglosajones protestantes entre los que destacan John Hick y Paul F. Knitter, parcialmente secundados, aunque con importantes matices, por el teólogo católico belga Jacques Dupuis SJ, censurado también parcialmente por la Congregación de la Doctrina de la Fe²². La Congregación aplicaba

21. Cf. la crónica de la evolución de la sensibilidad social del movimiento ecuménico y su cristalización en el departamento de «Iglesia y sociedad» del CEI, siguiendo la trayectoria abierta por la Conferencia de Oxford de 1937, que viene a complementar la orientación de la Conferencia de Estocolmo de 1925 de Vida y Acción: P. ALBRECHT, “I problemi sociali nel pensiero e nell’azione del movimento ecumenico”, en E. FEY, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968*, vol. IV. *L’avanzata ecumenica (1948-1968)*, 491-540. Cf. también G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, 13-34.

22. CONGREGACIÓN DE LA FE, *Notificación a propósito del libro de Jacques Dupuis, «Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso»* (ed. Queriniana, Brescia 1997) (24 enero 2001), en CONGREGACIÓN DE LA FE, *Documentos 1966-2007* (Madrid 2008) 655-667-672. Hay teologías del pluralismo religioso que sal-

observaciones críticas a algunas de las tesis del teólogo basándose en la doctrina de la Declaración de la misma Congregación sobre la unicidad y universalidad de la salvación en Cristo *Dominus Iesus* de 30 de junio de 2000, ratificada por el Papa Juan Pablo II «con ciencia cierta y con su autoridad apostólica».

En realidad, la crítica evaluación de la teología del pluralismo religioso era un imperativo del magisterio desde la publicación por Juan Pablo II de su encíclica *Redemptoris missio* de 1990 sobre la validez permanente del mandato misionero, que los Apóstoles recibieron del Resucitado. El lugar propio para una más amplia reflexión sobre esta cuestión es el *diálogo interreligioso*, en el cual está en juego la cuestión capital del carácter absoluto del cristianismo y su relativización desde la Modernidad, en cuyos presupuestos filosóficos y teológicos hunde sus raíces la relativización contemporánea del cristianismo por algunas corrientes de la teología actual de las religiones, que se apartan de la conciencia de fe de la Iglesia sobre su propio misterio²³. Detenernos en ello requeriría una prolongación de estas reflexiones sobre el diálogo propiamente ecuménico.

Continuando con lo dicho a propósito del cambio que de mediados de los años sesenta del siglo XX con relación a la misión de la Iglesia en el mundo, es preciso observar que los temas de la Conferencia de Iglesia y Sociedad habían sido debatidos en el seno de la Iglesia Católica en el mismo contexto de cambio social y de renovación eclesial emprendida por el Vaticano II. Estos “temas del tiempo presente” fueron afrontados por el Concilio en los años anteriores a la Conferencia ecuménica de Ginebra de 1966, dándoles cauce eclesial y valoración moral en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, aprobada un año antes, el 7 de diciembre de 1965. Los padres conciliares seguían con ello el ya entonces largo recorrido histórico de la Doctrina social de la Iglesia y la abrían a la nueva perspectiva de la teología de la Iglesia que inspiró la eclesiología conciliar. La visión optimista del Vaticano II, que contempla la apertura de la sociedad humana a su consumación trascendente en el reino de Dios ya operativo en el mundo histórico,

van con dificultad las observaciones de esta notificación, cuyas principales afirmaciones fueron objeto de la reflexión de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL [CTI] «*El cristianismo y las religiones no cristianas*» (1996), en CTI [ed. C. POZO], *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* (Madrid 1998) 557-604.

23. Le he dedicado atención en mi reciente obra sobre la fundamentación del cristianismo: A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental de la Revelación y de la fe* (Madrid 2010) 229-241.

está sin duda atenuada por la percepción clara que el Concilio tiene de la tensión entre ambos términos, *la Iglesia y el mundo*, lugar físico, humano y, por referencia a ambos, *lugar teológico* donde se lleva a cabo la misión de la Iglesia sin dar nunca por resuelto el «desajuste» permanente entre la Iglesia y el mundo por el hecho mismo de haber acontecido la redención.

El Concilio recuerda que la misión de la Iglesia debe tener presente cuánto hay de Iglesia en el mundo, cuánto tiene el mundo de comunidad eclesial en virtud de la misma *condición societaria* del ser humano; y cuánto tiene la Iglesia de mundo por el hecho de ser la Iglesia sociedad visible, que es incorporada a la Iglesia con sus contradicciones. Por eso, hay que coincidir con que “lo primero dispone a recibir la acción de la Iglesia, mientras lo segundo la dificultad”²⁴. Haberlo obviado sin tomar buena nota de ello es lo que ha conducido a interpretaciones de la Constitución pastoral contrapuestas, ambas de gran riesgo. Una primera y más entusiasta, según la cual la humanidad sólo está a la espera de su explicitación eclesial, implícita en su propia sociabilidad y unidad de destino. Si bien matizándola, se ha observado lo que esta opción hermenéutica del Concilio tiene de elaboración teológica acertada al poner de relieve cómo la Constitución pastoral evita, igual que los demás textos del Concilio, la contraposición dualista entre el natural y el sobrenatural²⁵.

Es verdad que, observaba Y. Congar comentando la Constitución pastoral, “la primera tarea de la Iglesia con respecto al mundo es la de convertirse al Evangelio: es la Misión (y las misiones) mediante la cual los hombres son conducidos a pasar a la condición de hijos de Abrahán y miembros del Pueblo de Dios. Es así como el mundo se convierte en Iglesia”²⁶. Sin embargo, añade el teólogo: junto a esta primera actividad de la misión de la Iglesia con relación al mundo, “hay otro terreno en la misión de la Iglesia, otra actividad

24. R. GONZÁLEZ MORALEJO, “La misión de la Iglesia en el mundo actual”, en CARDENAL A. HERRERA ORIA (dir.), *Comentarios a la Constitución «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo actual* (Madrid 1968) 337-404, aquí 349-350.

25. Cf. S. PIÉ Y NINOT, “La Constitución pastoral «Gaudium et spes»: sus grandes temas y trayectoria en el postconcilio español”, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano. Congreso memorial de las Facultades de Teología de Wurtzburgo y Salamanca (del 26 al 29 de mayo de 1987)* (Salamanca 1988) 127-140, aquí 135-136.

26. Y. CONGAR OP, “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy”, en Y. CONGAR OP / M. PEUCHMAURD OP (dir.), *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes», t. II. Comentarios* (Madrid 1970) 373, donde el Cardenal Congar se remite a LG, n.17 y genéricamente al Decreto *Ad gentes*.

de la Iglesia respecto al mundo, la que ejerce en y sobre el mundo *en sus estructuras y actividades* de mundo, cuando se mueve en su orden de mundo. Es éste el dominio, ésta la actividad que *Gaudium et spes* considera²⁷. No significa esto que el Concilio, al poner en relación la misión de la Iglesia con la realidad “estructuralmente mundana” del mundo, obvie el misterio de la redención acontecida mediante la cruz y la resurrección, sino que, porque el mundo tiene su fundamento en Cristo y por Cristo ha sido redimido, el hombre nuevo que emerge en la resurrección de Cristo compromete ascéticamente una “praxis” y hasta un “programa de praxis” que hace madurar para su consumación al mundo desde dentro. El Concilio, al hablar así, añade Congar, que esta doctrina conciliar, tal como se halla expresada, “se dirige y concierne a los hombres por encima de una adhesión formal a Cristo y de una pertenencia a su Cuerpo eclesial”²⁸.

Esta interpretación del texto conciliar tiene un fundamento no sólo teológico, por cuanto el mundo es creación divina, sino asimismo cristológica, por cuanto Cristo es la mediación de la creación y, en cuanto redentor del mundo, cabeza de la humanidad redimida, de la Iglesia. Congar se sitúa en esta perspectiva de la realeza de Cristo en plena sintonía con lo que escribiera el luterano Cullmann sobre el reino de Cristo y la Iglesia²⁹. Es cierto que no se puede suprimir la tensión escatológica que se da entre el «reino de Cristo», que se manifiesta en la Iglesia, ámbito explícito de la soberanía de Cristo, y el «reino de Dios»; cuya consumación escatológica no debe hacer olvidar su presencia en Cristo; y, en virtud de su resurrección, presencia, como dice el Concilio, ya operativa en este mundo histórico en la Iglesia, “germen y comienzo de este reino (de Dios) en la tierra”³⁰. Esta interpretación, no obstante, ha tendido expresión histórica en algunas síntesis teológico-políticas del pasado de cristiandad y algunas versiones del Estado confesional cristiano, pero también en versiones de la Restauración y del tiempo actual, a la disolución de la comunidad eclesial de fe en la sociedad humana, identificando sus objetivos intrahistóricos con los objetivos del reino de Dios: justicia social y política en sí mismas. Es el caso de las diversas teologías

27. *Ibid.*, 373-374 (subrayado de Congar).

28. *Ibid.*, 375.

29. Además de a la célebre obra de O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo* (ed. francesa 1947; Barcelona 1968), Congar (*cit.*, 375) remite al también muy conocido escrito de O. CULLMANN, “La realeza de Cristo y la Iglesia en el Nuevo Testamento”, en *ID.*, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971) 11-61.

30. LG, n.5b.

políticas, entre las cuales tanto el catolicismo como algunas confesiones religiosas surgidas de la Reforma, ofrecen exponentes significativos³¹. Como se ha señalado con acierto, la dificultad de interpretación que ofrece, en este sentido, la Constitución pastoral estriba en el hecho de que la palabra «*mundo*», determinante en el texto de la Constitución, es empleada con carácter «*operativo*» y no puede dar respuesta a todas las exigencias de una teología del mundo y parece, más bien, ofrecer una base al diálogo. Por eso, se ha de notar que la frecuente recurrencia del Concilio a la palabra «*mundo*» “no la toma más que de manera excepcional en el sentido del Nuevo Testamento y, en consecuencia, en su significado teológico propio, sino más bien, tal como se dice en el proemio del documento (2b), «*mundo*» remite casi siempre al sentido descriptivo de «*cuadro de vida y acción*» de la humanidad”³².

Exponente mayor de esta tendencia hermenéutica hacia la disolución de la Iglesia en el mundo así entendido han sido corrientes teológicas que van desde la concepción de la secularización como postulado teológico positivo para una teología del mundo a algunas versiones de la teología de la emancipación y de la liberación. En otros casos, dicha interpretación del Concilio les llevaría al rechazo frontal de la «mundanización» de la comunidad eclesial, postulando, en confrontación dialéctica, la diferenciación entre Iglesia y mundo en forma tal que se ha velado el hecho cierto de que la comunidad eclesial es, en verdad, humanidad redimida cuya mundanidad la fe no niega ni la gracia excluye. Expresión de esta hermenéutica conciliar son las distintas lecturas neoconservadoras, algunas de las cuales son expresión de la falta de recepción real del Concilio³³. El riesgo

31. Me he ocupado de las teologías políticas de nuestro tiempo elaboradas desde ambas posturas confesionales, católica y protestante, en A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología política contemporánea. Historia y sistemas* (Salamanca 1995).

32. P. EYT, *L'avenir de l'homme La Constitution pastorale «Gaudium et spes» (1^{ère} Partie)* (París 1986) 51.

33. Contra lecturas neoconservadoras, se ha afirmado también que la Constitución pastoral *Gaudium et spes* es *criterio hermenéutico de todo el Concilio*, porque en ello consiste la novedad de la eclesiología conciliar y su orientación responde a la misma naturaleza teológica de la Iglesia reconsiderada por el Concilio y, por eso, se observa contra cualquiera postura en contra que lo pastoral ha de entenderse aquí como inseparable de lo dogmático y, en cuanto tal, lo pastoral conciliar debe ser entendido como un cambio de paradigma en la percepción de la Iglesia a partir de su misión en el mundo; véase E. KLINGER, “El Concilio como tarea dogmática. El nuevo concepto general de la fe”, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *cit.*, 71-83.

de la primera opción ha sido tan real en ambientes católicos que se han remitido al Concilio desviándose de la tradición magisterial de la Iglesia, como fue real en ambientes protestantes apelar a las tesis salidas de la Conferencia de Iglesia y Sociedad de 1966, deslizándose hacia un compromiso con el mundo que desfigura la identidad de la misión de la Iglesia³⁴.

La Conferencia de Ginebra de 1966 se movía en el mismo horizonte hermenéutico cercano al propuesto por la Constitución *Gaudium et spes*, pero la falta de un criterio magisterial terminó por inclinar en algunos casos a la asimilación del avance del reino de Dios a los movimientos de liberación del Tercer Mundo. Se había planteado en el marco del Consejo Ecuménico la «cuestión ética», que exigían una respuesta de las Iglesias y que sólo podía vincularse al compromiso y al testimonio. La Conferencia veía la suerte de las Iglesias ligada a la suerte global de la humanidad, cosa que ya apreció en la Conferencia de Fe y Constitución en Montreal en 1963, pero que irrumpía con una fuerza singular en la Conferencia de Ginebra en 1966. El ecumenismo del Consejo se abría a la presencia masiva de las Iglesias protestantes de Latinoamérica y del Caribe, y a las Iglesias protestantes africanas y de otros países asiáticos y del Pacífico. En los años sesenta el ecumenismo se tornaría en una «cuestión de humanidad».

El Sínodo extraordinario de 1985, para conmemorar los primeros veinte años de la clausura del Concilio, marcó la correcta orientación hermenéutica: “No se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos, como tampoco es legítimo separar el espíritu y la letra del Concilio. Ulteriormente hay que entender el Concilio en continuidad con la gran tradición de la Iglesia (...) La Iglesia es la misma en todos los concilios”³⁵.

En este contexto histórico-teológico de cambio en la conciencia de las Iglesias con relación a la misión de la Iglesia, la teología

34. WORLD COUNCIL OF CHURCHES [ed. M. M. THOMAS/P. ALBRECHT], *Christians in the technical and social revolutions of our time. World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: The Official Report* (Ginebra 1967). Para la temática de la Conferencia cf. M.M. THOMAS, “Issues concerning the Life and Work of the Church in a Revolutionary World”, *The Ecumenical Review* [ER] 20/4 (1968) 410-19; y para las reacciones a la Conferencia de Ginebra de 1966 cf. P. ABRECHT, “Report Responses to the World Conference on Church and Society 1966”, *ER* 20/4 (1968) 445-463. También

35. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relación final «La Iglesia bajo la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación el mundo»* (24 de noviembre a 8 de diciembre de 1985), n.5.

de las misiones daría un notable vuelco bajo la influencia de la orientación social de Conferencia de Iglesia y Sociedad. Este cambio se produce, poco más tarde, en la gran Asamblea mundial de Bangkok (Tailandia) de 1972/73, urgida por el tema de la asamblea «*Misión y evangelización*». Los trabajos de la asamblea venían precedidos por la orientación que el Consejo Ecuménico daría a la acción misionera de las Iglesias en la Asamblea mundial de Nueva Delhi, tercera del Consejo Ecuménico de las Iglesias, tenida del 19 de noviembre al 6 de diciembre de 1961, en la cual el Consejo Internacional de las Misiones se integraba en el Consejo Ecuménico. La nueva teología de las misiones abría un camino que aún estaba, no obstante, lejos de la actual teología del pluralismo religioso a la que acabamos de hacer referencia, si bien es verdad que la nueva orientación de la acción misionera comenzaba a girar en torno al tema de la mediación de la evangelización en acción social que habrían de protagonizar las Iglesias; y que constituyó la cuestión central de la Conferencia de Ginebra de Iglesia y Sociedad en 1966, cuya prolongación crítica en la Asamblea mundial de Upsala, del 4 al 20 de julio de 1968, cuarta del Consejo, trataría de modo convergente temas que también ocuparon la atención y nuclearon la reflexión de la Asamblea del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrado en Bogotá en 1969. Upsala trató, además de la catolicidad de la acción del Espíritu Santo con relación a la catolicidad de la Iglesia, y del culto cristiano, la cuestión candente de la acción misionera de la Iglesia y la relación de la justicia con la paz social. Upsala es calificada por algunos ecumenistas católicos como responsable del giro «antropológico» del ecumenismo³⁶, que habría seguido a la preocupación claramente «eclesiológica» de Amsterdam y la «cristológica» de Evanston y de Nueva Dehli. Según esta visión de las asambleas primeras del Consejo, los dos aspectos más destacados de Upsala habrían sido, por una parte, la interpelación y reto que para el ecumenismo no católico supuso el Vaticano II; y, por otra, “la presencia obsesiva de las discusiones de las llamadas teologías «de la muerte de Dios», «de la secularización», «de la revolución», etc., con el riesgo evidente de una visión horizontalista del cristianismo”³⁷.

36. Así A. M. JAVIERRE, “Upsala 1968: el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología”, *Revista Española de Teología* 28 (1968) 255-296.

37. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo* (Madrid 1979) 54, donde el autor remite al punto de vista de A. M. Javierre, confirmando el giro del ecumenismo durante los década de los sesenta. Cf. la documentación de la IV Asamblea del CEI en *Upsala 1968. Informes, declaraciones, alocuciones* (Salamanca 1969).

2. HACIA UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN COMPARTIDA SOBRE EL FONDO DE UNA DOGMÁTICA ECLESIAL COMÚN

Pero no es mi propósito la crónica teológica de las asambleas mundiales del Consejo sino en la medida en que interfieren en la Comisión Fe y Constitución, por eso conviene seguir el proceso de la misma y referirnos a la *Conferencia de Lund*, celebrada del 15 al 18 de agosto de 1952. La nueva Conferencia, tercera de Fe y Constitución, se proponía, entre otros fines, fijar el *status* de la Comisión doctrinal adherida al Consejo desde 1948, tratando de disipar cualquier reticencia o equívoco con relación al objetivo del ecumenismo, es decir, de la *unidad visible* de la Iglesia como metal del mismo. Contenido doctrinal de Lund fueron temas articulados en dos polos: Iglesia, culto e intercomuni38.

En la Conferencia pudieron participar por primera vez los católicos en calidad de observadores oficiales, después de que los ortodoxos no lograran que tomaran parte como participantes en la asamblea por oposición del secretario teológico de Fe y Constitución, el canónigo de Winchester Leonard Hodgson, por la actitud reticente de la Iglesia Católica ante el Movimiento ecuménico. La conferencia tocó el importante tema del culto y los sacramentos, analizándose la relación entre palabra y sacramento. En palabras de Hodgson, la visión católica y la visión protestante de la Iglesia son verdaderas a condición de que no se excluyan y se complementen entre sí³⁹. La reflexión sobre el culto cristiano abría una perspectiva de verdad enriquecedora para el protestantismo que veía ahora el sacramento como realidad complementaria necesaria a la reducción del culto a

38. Cf. M. B. HANDSPICKER, "Fede e Costituzione dal 1948 al 1968", 312: "La Conferencia de Lund se propone, pues, como objetivo propio el liberarse de la trampa del status quo. Ella pone de manifiesto un acuerdo más amplio sobre las «notas de la unidad», comprendiendo entre las cuales también la de la «visibilidad»". Sobre el tratamiento de la cuestión eclesiológica en Lund 1952 conviene tener presentes las Relaciones y papeles preparatorios: D. BAILLIE/J. MARSH (ed.), *Intercommunion. The Report of the Theological Commission* (Londres 1952); y R. NEWTON FLEW (ed.), *The Nature of the Church. Papers presented to the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order* (Londres 1952).

39. T. Tatlow dice que el Movimiento ecuménico, hasta su integración en el CEI en la Asamblea de Amsterdam de 1948, tuvo la enorme fortuna de contar con un hombre como el canónigo anglicano Leonard Hodgson, "que no era sólo un teólogo de valor, sino también un hombre de primera categoría para la administración". T. TATLOW, "La Conferenza mondiale di «Fede e Costituzione», 422.

la liturgia de la palabra en el protestantismo histórico⁴⁰. Pocos años después, el interés protestante por el culto divino, “epifanía de la Iglesia” donde se hace visible su misterio, quedaría patente en el libro pionero y autocrítico del teólogo reformado Jean Jacques von Allmen, que recoge el curso escolar de liturgia de 1960/61 de la Universidad de Neuchâtel (Suiza) impartido por su autor en la Facultad de Teología⁴¹.

La *Conferencia de Montreal*, celebrada del 12 al 26 de julio de 1963, cuarta de Fe y Constitución, venía precedida por la Asamblea mundial de Evanston, tenida del 15 al 31 de agosto de 1954 apenas una década anterior y segunda del Consejo Ecuménico. En Evanston se había visto ya la necesidad de afrontar los problemas doctrinales y, en consecuencia, la integración de Fe y Constitución en el recién creado Consejo Ecuménico. De esta integración era enteramente partidario el secretario general del Consejo, Dr. Visser't Hooft. La Comisión preparatoria de FC se reunió en plenaria para preparar la conferencia del 20 al 25 de julio de 1957. Poco después se celebraría la aludida tercera asamblea general del CEI en 1961 en Nueva Delhi.

En desarrollo paralelo, la Iglesia Católica se había visto absorbida por la celebración del Vaticano II, convocado por Juan XXIII como concilio ecuménico mediante la Constitución apostólica *Humanae salutis*, de 21 de diciembre de 1961, abriéndose las sesiones conciliares solemnemente el 11 de octubre de 1962. Si bien la Constitución dogmática *Dei Verbum* había de ser promulgada el 18 de noviembre de 1965, la discusión de los diversos esquemas había tenido lugar a lo largo de 1962 y 1963, prolongándose hasta la definitiva fijación del texto en 1965.

40. Cf. la Relación sobre el culto preparada para Lund: P. EDWALL/E. HAYMAN/W. D. MAXWELL (ed.), *Ways of Worship. Report of a Theological Commission of Faith and Order* (Londres 1951).

41. Cf. vers. española: J. J. VON ALLMEN, *El culto cristiano. Su esencia y su celebración* (Salamanca 1968). Dice el teólogo reformado evaluando la autoconciencia teológica de la Iglesia reformada por relación al culto protestante: “Se comprende, pues, que el culto no sea un elemento marginal o adiafórico de la vida de la Iglesia, y que el cuidado que concede a su culto no sea algo sin sentido. Los problemas litúrgicos son para ella, por el contrario, esenciales, porque en y por el culto da testimonio del grado de fidelidad y de salud que posee (...) Por eso, la ausencia casi total de alusiones al culto, por ejemplo en la *Constitution de l'Église réformée évangélique du Canton de Neuchâtel* es mucho menos un descuido excusable por razones de atavismo confesional que de ceguera teológica: sería algo parecido a olvidar el corazón en un curso de antropología anatómica” (p. 43).

Celebrada del 12 al 26 de julio de 1963 y presidida por el obispo de Bristol, Dr. Oliver Tomkins, los cuatro temas de la Conferencia de Montreal, confiados a cuatro comisiones, fueron los siguientes: *la Iglesia en el designio de Dios* (sección I); *la Tradición, la Escritura y las tradiciones* (sección II); *la obra redentora de Cristo y el ministerio de su Iglesia* (sección III); *el culto y la unidad de la Iglesia* (sección IV). Particular importancia tiene considerar el alcance de la reflexión emprendida en el marco de la sección I, por cuanto a ella hay que remitir el debate eclesiológico que va desde la crítica a la eclesiología jurídica anterior al Concilio a la propuesta de la eclesiología conciliar, de la cual emerge progresivamente la nueva eclesiología de comunión. La sección I se ocupaba de la distinción y recíproca referencia entre “institución” y “acontecimiento” para definir la Iglesia. Jean Louis Leuba, reformado suizo, miembro destacado del grupo ecuménico que se reunirá en la trapa de Les Dombes, de la cual recibe su nombre más conocido de «*Groupe des Dombes*», intenta una exploración sobre la distinción aplicada a la Iglesia⁴². Leuba llevaba a terreno ecuménico el debate eclesiológico que suscitaba su propuesta de distinción entre institución y acontecimiento una década antes de la Conferencia de Montreal, y que evolucionaría en las décadas setenta y ochenta hacia la cuestión de la relación entre *institución* y *carisma* aplicada a la eclesiología. El católico Hans Küng, también suizo, proclive a la incorporación en la eclesiología católica de algunas de las tesis protestantes sobre la Iglesia, enfatizaba el carácter carismático de la eclesiología paulina, con la cual daba fundamentación neotestamentaria a su tratado sobre la Iglesia de aquellos mismos años, no sin que distinguiera un cierto canon paulino dentro del canon del Nuevo Testamento. Defendía así en su conocida obra *La Iglesia* (1967) la constitución carismática de la Iglesia, relativizando con ello la institucionalización de la sucesión apostólica en la ordenación ministerial. Se roturaba una trayectoria que evolucionaría notablemente hacia una *eclesiología de comunión* acorde con la eclesiología conciliar. Esta evolución necesitaba tiempo para plasmarse en el diálogo bilateral entre la Iglesia Católica y las Iglesias ortodoxas, pero también en el diálogo con la Comunión Anglicana y otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Esta trayectoria partía de primera oposición entre eclesiología jurídica y eclesiología de comunión que el diálogo teológico interconfesional tendría que rebajar, dando lugar

42. J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement* (Neuchâtel 1950), trad. española: *Institución y acontecimiento* (Salamanca 1969).

a algunas de sus mejores Relaciones de acuerdo sobre el misterio de la Iglesia y su articulación orgánica. En esta evolución, la eclesiología de comunión, así conocida por la obra pionera de Mons. J. Hamer O.P., *L'Église est une communion* (1962), se afianzaría como alternativa a la que se veía como eclesiología jurídica vigente hasta el Vaticano II, contempladas ambas por A. Acerbi como presentes en la eclesiología conciliar en su conocida obra *Due ecclesologie* (1975)⁴³. La eclesiología de comunión ha hecho posible la elaboración de importantes Relaciones del diálogo teológico entre las grandes confesiones cristianas. Entre ellas son sobresalientes las siguientes Relaciones de acuerdo de las comisiones internacionales inspiradas la noción de *comunión* como realización de la naturaleza teológica de la Iglesia:

- 1) Diálogo católico-luterano:
 - «*Caminos hacia la comunión*» (1980).
 - «*Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica*» (1984).
- 2) Diálogo católico-ortodoxo:
 - «*El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*» (1982).
 - «*Consecuencia eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*» (2007)⁴⁴.
- 3) Diálogo anglicano-católico:
 - «*La Iglesia como comunión*» (1990)⁴⁵.
- 4) Diálogo Iglesia Católica / Discípulos de Cristo:
 - «*La Iglesia como comunión en Cristo*» (1992).
- 5) Diálogo católico-pentecostal (Iglesias pentecostales clásicas):
 - «*Perspectivas de la koinonía*» (1989).
- 6) Diálogo Iglesia Católica / Consejo Metodista Mundial:
 - «*La gracia que os ha sido dada*» (2006).

43. A. ACERBI, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesologia di comunione nella Lumen Gentium* (Bologna 1975).

44. Cf. la evaluación del diálogo católico-ortodoxo a propósito de la eclesiología de comunión como marco hermenéutico del diálogo B. FORTE, "Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad en el diálogo católico-ortodoxos", *DiEc* 43 (2008) 233-252.

45. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica* (Madrid 2008) 71-74.

Estas Relaciones de acuerdo sobre el misterio, misión y estructura de la Iglesia se orientan por una idea teológica de la Iglesia como comunión, que pretende alcanzar aquel consenso que la haga común a las Iglesias en diálogo para reconstruir la unidad visible de la Iglesia una. Mas no sólo esta idea teológica de la Iglesia como comunión ha venido orientando el diálogo internacional entre la Iglesia Católica y las Comuniones cristianas aludidas, sino también los *diálogos bilaterales locales* entre la Iglesia Católica en una determinada área geográfica y las demás confesiones, y el diálogo de éstas entre sí. Sin que ahora sea posible la descripción analítica de estos diálogos, destacamos la relación del diálogo católico-luterano en Alemania «*Communio sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos*» (2000)⁴⁶. También se inscribe en la misma óptica eclesiológica el documento de estudio «*La Iglesia como comunión local y universal*» (1990) del Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico⁴⁷. Fruto del diálogo multilateral de FC es el documento «*Naturaleza y finalidad de la Iglesia*» (1999)⁴⁸, cuyo epígrafe III desarrolla el concepto teológico de «La Iglesia como koinonía (comunión)».

3. LA IGLESIA, CREACIÓN DE LA PALABRA («CREATURA VERBI») Y SACRAMENTO DE SALVACIÓN

a) *Montreal 1963 y la Constitución dogmática Dei Verbum: la cuestión de la Tradición y del principio hermenéutico confesional de la lectura de la Escritura*

La Conferencia de Montreal trató, por lo demás, de algunos de los núcleos teológico-dogmáticos cuya comprensión común consti-

46. BILATERAL ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTERISCHEN KIRCHEN DEUTSCHLANDS, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Paderborn/Francfort del Meno 2000); vers. española: GRUPO BILATERAL DE TRABAJO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA Y DE LA DIRECCIÓN ECLESIASTICA DE LA IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA UNIDA DE ALEMANIA, *Communio sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos*, en *DiEc* 38 (2003).149-263.

47. Cf. vers. inglesa de la Relación y documentos anexos, publicados por el órgano del PCPUC: *Information Service* 74 (1990/III) 59-90; y vers. española de este documento de estudio en *Sexta Relación del Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico de las Iglesias (1984-1990)*: GM 2/381-432 (Anexo A).

48. Cf. original inglés: *The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* [Faith and Order Paper, n.181] (Ginebra 1999); y vers. española: «*Naturaleza y finalidad de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una afirmación común*», en *DiEc* 35 (2000) 303-357.

tuye el objeto del diálogo interconfesional, como se desprende de la enumeración que hemos indicado más arriba de los temas de cada sección de la conferencia. La sección II de la Conferencia se ocupaba de un tema que el Vaticano II quiso reformular con intención ecuménica manifiesta: la relación entre Tradición, Escritura y Magisterio. Lo hizo el Concilio dedicando el capítulo II de la Constitución *Dei Verbum* a la cuestión, históricamente objeto de controversia entre católicos y protestantes, de la transmisión de la revelación divina en la Iglesia, acusando en los debates, primero, y en la redacción del texto de la constitución, después, reflexiones teológicas y propuestas de nueva formulación de la relación entre los tres elementos (Tradición, Escritura y Magisterio) que convergen en la transmisión de la revelación divina, en curso en la teología católica y protestante en los años previos al Concilio y durante los años de su celebración⁴⁹.

La enorme novedad que representaba la inversión del binomio “Escritura y Tradición” en “Tradición y Escritura”, considerando la última como “tradición escrita” y teniendo en cuenta las matizaciones del reformado Karl Barth sobre la inevitable lectura de la Escritura en la propia *tradición confesional* que también los protestantes realizan, si bien el gran teólogo no parece haber entendido el concepto católico de Tradición que el Concilio coloca al lado de la Escritura como presupuesto de la misma⁵⁰, obligaba a la Conferencia de Montreal a una revisión crítica del principio «*sola Scriptura*», aceptando, más receptivamente que Barth, el principio teológico de tradición plasmando la nueva perspectiva ecuménica en la Relación «*Escritura, Tradición y tradiciones*». Fe y Constitución ya antes de la Conferencia de Montreal se había ocupado de lo que se consideraban «*Líneas maestras para la interpretación de la Escritura*» (Relación de Wadham, 1949). Montreal dejaba abierta la cuestión hermenéutica de la Escritura y de ella se ocuparía la Relación «*Trascendencia*

49. Cf. VATICANO II: *Constitución dogmática sobre la divina «Revelación Dei Verbum»*, nn. 7-10. La constitución fue aprobada el 18 de noviembre de 1965, remito por ello a dos referencias relevantes de los años sesenta sobre el tema: Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, 2 vols. 1 (1960) y 2 (1964); y P. LENGSELD, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1960). He prestado atención al desarrollo ecuménico del tema en A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia*, 447-474.

50 45 Cf. K. BARTH, “Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis?”, en B. D. DUPUY, J. FEINER, H. DE LUBAC *et alii*, *Vaticano II: La revelación divina, t. II. Constitución dogmática «Dei Verbum»*. *Comentarios* (Madrid 1970) 229-241.

*del problema hermenéutico para el Movimiento ecuménico» (Relación de Bristol, 1967)*⁵¹.

b) *La Iglesia como «creatura Verbi» y «sacramentum gratiae vel salutis»*

Montreal no sólo plantearía la cuestión de la mediación de la estructura de eclesial y la Escritura, sino que, en continuidad lo tratado, en la Conferencia de Lund, habrían de ser «*la obra redentora de Cristo y el ministerio de su Iglesia*» (sección III), y «*el culto y la unidad de la Iglesia*» (sección IV) las cuestiones teológico-dogmáticas objeto de diálogo sobre la sacramentalidad de la Iglesia como lugar de salvación. Con ello la Conferencia proporcionaba materia de reflexión suficiente sobre la tensión que de hecho es objeto del diálogo teológico entre la Iglesia Católica y las Iglesias de la Reforma: la tensión que se da entre las dos perspectivas eclesiológicas confesionales sobre la identidad o naturaleza teológica de la Iglesia: 1) *la perspectiva protestante*, que ve en la Iglesia el resultado de la afirmación dogmática que hace de la primacía del principio escriturístico la cuestión determinante de la comprensión de la Iglesia como «*creatura Verbi*»; y 2) *la perspectiva católica, tanto latina como oriental*, que ve en la mediación visible de la gracia que Dios ha querido objetivar en la sacramentalidad de la Iglesia la naturaleza teológica de la misma: la Iglesia es para la comprensión católica de su misterio verdadero «*sacramentum gratiae vel salutis*», que hace de ella ámbito de acceso a la salvación por voluntad de Cristo, la razón de ser de su institución divina y misión.

Fe y Constitución ha tenido de hecho que afrontar esta última comprensión de la naturaleza de la Iglesia en esfuerzo ecuménico por lograr una comprensión sobre las realidades sacramentales que median al salvación y constituyen la materia del diálogo teológico hasta los años ochenta, cuyo resultado mayor es la Relación «*Bautismo, Eucaristía y Ministerio*» (*Relación de Lima 1981*)⁵², que ha dado paso al proceso de recepción y discernimiento del alcance del acuerdo posible sobre la materia. Una Relación de difícil recepción en las *Iglesias reformadas*, que conceden la prioridad a la salvaguarda

51. Cf. «Relación de Wadham» (1949), «Relación de Montreal» (1963) y «Relación de Bristol» (1967) en COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN [ed. E. FLESSEMAN-VAN LEER / J. M. SÁNCHEZ CARO], *Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el Movimiento ecuménico* (Salamanca 1991) 75-80; 81-96; y 97-111.

52. COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN, *Bautismo, Eucaristía y ministerio* (Lima 1982): GM 1, pp.888-930.

de la primacía de la Escritura y, en consecuencia, la Iglesia ha de ser definida como «*creatura Verbi*», sin que los sacramentos dejen de pertenecer a la naturaleza de la Iglesia. A ella pertenecen, en efecto, tanto la palabra como los sacramentos, pero según se adopte una perspectiva teológico-dogmática u otra, se obtienen “dos concepciones diferentes para comprender a la Iglesia y la forma en que cumple su papel ministerial e instrumental (la Iglesia); la primera es más reformada, la segunda, más católica”⁵³.

No sólo las Iglesias reformadas, también las *Iglesias luteranas*, mucho más proclives a reconsiderar la sacramentalidad de la Iglesia, han tenido particulares dificultades en recibir una concepción sacramental de la Iglesia que deriva de su condición teológica como *instrumentum salutis*, resultado de la institución divina de la Iglesia por Cristo y de la mediación o dispensación de la gracia de la redención que Cristo le ha confiado a los Apóstoles. Esta reticencia, que no ha sido superada en algunos ambientes teológicos protestantes aún después del acuerdo fundamental con la Iglesia Católica sobre la doctrina de la justificación por la sola fe⁵⁴, quedaba de manifiesto en la Relación programática de la Comisión católico-luterana, creada al efecto para preparar el diálogo entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial tras el Concilio, significativamente titulada «El Evangelio y la Iglesia». En ella se dice con claridad: “En el pensamiento luterano, en razón de la doctrina de la justificación que profesa, el criterio de las tradiciones e instituciones de la Iglesia es que éstas hacen posible la exacta proclamación del Evangelio y no ofuscan el carácter incondicional de la recepción de la salvación. Resulta de aquí que las instituciones y ritos de la Iglesia no pueden ser considerados como condiciones puestas a la salvación; y no pueden tener más valor que un libre desarrollo de la obediencia de la fe”⁵⁵.

53. Así en la Relación católico-reformada «*Hacia una comprensión común de la Iglesia*» (1990), n.94; véanse los nn. 94-101, donde la Relación define la Iglesia como «*creatura Verbi*», según la mente reformada, y los nn. 102-111, que definen la Iglesia como «sacramento de gracia», según la mente católica: A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum* [GM] 2 (Salamanca 1993), nn.1.377-1.383 y 1.384-1.393.

54. Cf. las reservas de algunos teólogos protestantes en el debate que siguió a la Declaración de Augsburg en 1999, en A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teológico* (Brescia 2000), con contribuciones de E. Jüngel, R. Jenson, L. Scheffczyk, K. Lehmann, U. Wilkens, W. Pannenberg y W. Kasper.

55. COMISIÓN DE ESTUDIO EVANGÉLICO LUTERANA / CATÓLICO ROMANA, *El evangelio y la Iglesia* (1972), n.29: GM 1/n.642.

La cuestión es que para la mente católica la «exacta proclamación del Evangelio» no puede establecerse sino en la mediación de la Tradición de fe de la Iglesia objetivamente dada en la vida de la Iglesia y de sus instituciones sacramentales y, por ello, en el ministerio apostólico como institución divina. Este punto habría de perfilarse mejor en el diálogo católico-luterano, pasando por la explícita declaración del ministerio como “elemento constitutivo de la Iglesia”⁵⁶, puesto que en el ministerio ordenado “no se trata de una mera delegación «desde abajo», sino de una institución (*institutio*) de Jesucristo”⁵⁷. Esta afirmación sólo adquiere plena claridad si se tiene en cuenta que es afirmado así por la *traditio fidei* en la misma medida en que ésta viene normada por la predicación apostólica, objetivamente dada en las mismas instituciones eclesiales, a cuyo margen no es posible determinar que “en cuanto «*creatura et ministra Verbi*», la Iglesia está sometida al Evangelio, criterio al cual está ella subordinada”⁵⁸. Porque es así y como tal lo reconoce la Comisión mixta católico-luterana, ha podido lograr una convergencia fundamental sobre la doctrina de la justificación, en el sentido de que ya no suponga un obstáculo para el entendimiento entre católicos y luteranos.

Esta aproximación fundamental se manifestaba ya en la Relación de acuerdo *La Iglesia y la justificación* de 1993/194, donde se vuelve sobre la cuestión para decir que no se oponen la concepción fundamentalmente luterana de la Iglesia como «criatura del Evangelio», por ser el Evangelio fundamento de la Iglesia⁵⁹, y la concepción fundamentalmente católica de la Iglesia como «sacramento de salvación», en cuanto “receptora y mediadora de la salvación”; por lo cual el documento concluye:

56. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA / EVANGÉLICO LUTERANA, *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981), n 18: GM 1/n.858.

57. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.20: GM 1/n.860. Cf. P. BLANCO SARTO, “El ministerio en el diálogo ecuménico luterano-católico después del Concilio Vaticano II”, *DiEc* 43 (2008) 169-232.

58. *El evangelio y la Iglesia*, n.48: GM 1/n.655.

59. Cf. la Relación luterano-católica, firmada por los Obispos copresidentes P.W. Scheele (cat.) y J. R. Crumley Jr. (lut.) el 11 de septiembre de 1993 y publicada en 1994: *La Iglesia y la justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*, nn.34-47 (donde se aclara el alcance de lo dicho al respecto en la *Relación de Malta* de 1972): *DiEc* 30 (1995) 261-326 (I) y 31 (1996) 233-308 (II) = ID., *La Iglesia y la justificación*, ed. en *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis* 23 (Salamanca 1996), aquí 31-36. Cf. P. RODRÍGUEZ, “La Iglesia «creatura Evangelii»”. Contribución a la recepción eclesial del documento «*Iglesia y Justificación*», *DiEc* 31 (1996) 375-399.

“Una comparación de la comprensión católica y luterana de la Iglesia no pude prescindir de que, en la realidad de la Iglesia, se dan estos dos aspectos en principio inseparables: la Iglesia es, por una parte, el lugar del acontecer salvífico (la Iglesia como asamblea, receptora de la salvación); y por otra parte, es instrumento en la comunicación de la salvación (la Iglesia como enviada, mediadora de la salvación). Se trata, no obstante, siempre de la única e idéntica Iglesia, de la cual se habla como receptora y mediadora de la salvación (...) Mientras que en la perspectiva luterana la Iglesia es vista sobre todo como receptora de la salvación, como *congregatio fidelium*, en la teología católica actual se acentúa con más fuerza la comprensión de la Iglesia como mediadora de la salvación, como «sacramento» de salvación”⁶⁰.

Se había transitado el camino para llegar a la meta con la «*Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*» de la Federación Luterana Mundial y del Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos⁶¹, firmada en Augsburgo el 31 de octubre de 1999, la ciudad de la Dieta de 1530, en la cual fue presentada al emperador Carlos V por los reformadores la *Confessio Augustana* redactada por Felipe Melancton. Además de los importantes documentos de la Comisión mixta internacional católico-luterana, tuvieron su influencia sobre el acuerdo final la Relación de diálogo católico-luterana estadounidense «*La justificación por la fe*» (1984)⁶² y la «*Relación final de la Comisión mixta católico-evangélica de Alemania sobre la revisión de las condenas del siglo XVI*» (1985)⁶³.

60. *La Iglesia y la justificación*, n.108.

61. FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL / PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (Augsburgo, 31 de octubre de 1999), en *DiEc* 34 (1999) 675-680 (Declaración oficial conjunta) y 681-707 (Declaración conjunta). Cf. también las reacciones H. VALL VILARDELL SJ (cat.), “Comentario al documento «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación»”, en *DiEc* 34 (1999) 565-572; y H. MEYER (lut.), “La «Declaración común (católico-luterana) sobre la doctrina de la justificación de 1999””, *ibid.*, 627-650.

62. GRUPO USA DE LUTERANOS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO, *La justificación por la fe. Declaración conjunta* (1984): GM 2/nn.2.011-2.177.

63. Cf. K. LEHMANN-W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen: kirchentrennend?*, vol. I. *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Friburgo de B. 1986) 187-196; vers. española: GM 2/nn.1.621-1.639. Cf. J. R. VILLAR, “«Iglesia y justificación» en el diálogo luterano-católico”, *DiEc* 34 (1999) 615-625. También, a la vista de la *Declaración conjunta* de 1999: M. GESTEIRA GARZA, “La fórmula «simul iustus et peccator» y su reflejo en la «Declaración sobre la justificación»”, *ibid.*, 583-613; y A. MAFFEIS, “La reconciliación posible: el acuerdo católico-luterano sobre la doctrina de la justificación”, *ibid.*, 651-674.

Los resultados del diálogo católico-luterano han contribuido de modo decisivo a la recepción de un documento poco anterior pero que cristalizó en el mismo contexto de diálogo en la primera mitad de los años ochenta pasados. Así, a pesar de las dificultades de entendimiento que la Relación de Lima encontró al principio en esa misma década, en el proceso de su recepción por las Iglesias, desde el comienzo de los años noventa el documento elaborado en el seno de Fe y Constitución se ha convertido en un referente imposible de obviar en el camino hacia la unidad visible de la Iglesia. Ésta pasa por la común comprensión de la «tríada sacramental» de la cual depende una concepción compartida de la Iglesia como sacramento, según la concepción de la misma por la tradición católica latina y oriental, conforme al acuerdo al respecto logrado por el diálogo católico-ortodoxo: “Por ello *la Iglesia, en la que actúa la gracia, es por sí misma el sacramento por excelencia*, la manifestación anticipada de las realidades últimas, la primacía del reino de Dios Padre, el *ésjaton* en la historia”⁶⁴.

4. COMUNIÓN PARA EL TESTIMONIO Y LA EVANGELIZACIÓN DEL MUNDO O ¿QUÉ CONCEPTO TEOLÓGICO DE «KOINONÍA»?

A los setenta y cinco años de la Conferencia de Lausana cabe mirar hacia atrás y contemplar en largo camino recorrido y los indudables frutos del camino. Los avances doctrinales realizados por las Iglesias las vinculan de forma real en una fe, que es cada vez más fe de todas ellas. Si la intención de Visser't Hoof era la de integrar FC en el CEI, esta integración contribuiría de modo significativo a la aproximación doctrinal de las Iglesias en el empeño de restablecer la *koinonía* sin la cual se perdería el objetivo de la unidad visible como meta del ecumenismo. La idea teológica de la comunión se aplicará no sólo a la descripción del misterio de la Iglesia como sacramento de la comunión trinitaria en Dios, sino a la *misión* de la Iglesia como *koinonía* para el *testimonio*, apoyado en la realidad bautismal que une a los cristianos, en camino hacia la *koinonía eucarística*, meta del ecumenismo. Se desarrollaría de este modo, en el largo período de treinta años que va de Montreal a la Conferencia mundial de FC en Santiago de Compostela, celebrada del 3 al 14 de agosto de 1993,

64. COMISIÓN INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia. En particular la importancia de la Sucesión apostólica para la santificación en la unidad del pueblo de Dios* (1988), n.22: GM 2/n.997.

una conciencia de unidad imperfecta pero real entre las Iglesias, a cuyo fortalecimiento contribuyen los diálogos bilaterales y el foro doctrinal de Fe y Constitución. Se llega así a la Conferencia de Santiago, que debatirá el documento de trabajo «*Hacia la “koinonía” en la fe, la vida y el testimonio*», aprobado en la reunión preparatoria de Dublín (Irlanda), en abril de 1992⁶⁵.

Se trata de un texto resultado de siete consultas, en las que expertos y teólogos pudieron emitir un juicio de evaluación que había de tener en cuenta “si el texto de Dublín constituye una evaluación justa de dónde estamos y a dónde vamos en el movimiento hacia la unidad visible”, según se lee en el prefacio al documento. Se pedía también a los miembros de la Comisión plenaria, de la cual forman parte doce miembros católicos de pleno derecho, que evaluaran el documento, a cuyo juicio se sumaría el de las diversas unidades del Consejo, grupos de Iglesias y Comunidades eclesiales y grupos ecuménicos. Del texto de trabajo saldría el documento que llegó a la conferencia, una vez revisado el texto de trabajo en Stuttgart en abril de 1993. La década de los ochenta, que comenzaba con la propuesta de la Relación de Lima sobre la tríada sacramental, vería también el desarrollo de un texto explicativo del Credo niceno-constantinopolitano; y daría paso en los años noventa a la Conferencia de Santiago, a la búsqueda de la *koinonía* que dé fundamento unitario al testimonio como realización de la misión de la Iglesia. Tal fue el trabajo propuesto a los miembros de la sección I de la Conferencia de Santiago: «El concepto de *koinonía* y su significado». El tema que centraba los trabajos de la sección II rezaba «Confesar la fe común para gloria de Dios». La tarea de la sección III se centró en la *koinonía* de la vida cristiana: «Compartir una misma vida en Cristo»; y la sección IV en el testimonio: «Llamados a dar un testimonio común para la renovación del mundo»⁶⁶.

En Santiago de Compostela convergían de este modo la proyección que había de hacer sobre el futuro de Fe y Constitución, a

65. QUINTA CONFERENCIA MUNDIAL DE FE Y CONSTITUCIÓN, *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio. Proyecto de documento de trabajo. Dublín (Irlanda), abril 1992* (CMI: Comisión FC s/f) [= doc. Faith and Order 92: 9].

66. Cf. textos y crónica de Santiago: Th. F. BEST-G. GASSMANN (ed.), *Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order: On the way to Fuller Koinonia* [Faith and Order Paper, n. 166] (Ginebra 1994). Cf. los papeles conclusivos en vers. española: «*Textos de la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela, 1993)*», en *DiEc* 28 (1993) 387-434; y la crónica: A. GONZÁLEZ MONTES, “Hacia la comunión en la fe, la vida y el testimonio. Crónica de la V Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela, 3-14 de agosto de 1993)”, *DiEc* 28 (1993) 371-386.

cuyos trabajos se había sumado la Iglesia Católica en a raíz de la IV Asamblea mundial del CEI, celebrada en Uppsala (Suecia) en 1968, con objetivos específicos, siguiendo el programa constitutivo del Consejo Ecuménico de las Iglesias: 1) *confesión común de la fe apostólica*; 2) *reconocimiento recíproco de la tríada sacramental bautismo, Eucaristía y ministerio*; y 3) acuerdo sobre las *estructuras comunes para el testimonio y el servicio*, así como para la toma de decisiones que afectan a la misión de la Iglesia y a la enseñanza de su magisterio.

1º. Los trabajos de la Comisión permanente de FC sobre la *confesión de fe*, tuvieron su fruto en la redacción definitiva de Dunblane (Escocia), en 1990, a la que se llegaba por un largo camino. Desde la Conferencia de Lausana de 1927 el Credo niceno-constantinopolitano encontró, gracias al propósito de los ortodoxos en lograrlo, como queda dicho, un texto reconocido ecuménicamente en el cual se reconocía asimismo la fe de todas las iglesias, sin entrar en la hermenéutica del mismo. El trecho moderno del camino va desde 1978, en Bangalora, donde se dan los primeros pasos para una explicación del Niceno (expresión abreviada del “Niceno constantinopolitano”), pasando por la reunión de FC de Lima de 1982 y Stavanger de 1985, base fundamental del texto retocado en Dunblane. El texto, aludido en las primeras páginas de esta crónica doctrinal del ecumenismo contemporáneo, lleva el título «*Confesar la fe común*» conforme al título en inglés (*Confessing the One Faith*), publicado en 1987 por el Secretariado de Fe y Constitución, y cuya elaboración no hubiera sido posible sin el trabajo del Grupo permanente de Fe Apostólica creado en el seno de FC.

2º. Los trabajos sobre la tríada sacramental del documento BEM (*Bautismo, Eucaristía y Ministerio*), han dado como resultado origen de la mayor aproximación doctrinal en materia de eclesiología sacramental de las Iglesias del CEI e Iglesia Católica. El proceso de recepción de la Relación de Lima daba lugar a los seis volúmenes de respuestas al BEM, necesarios para su definitiva evaluación⁶⁷. Para el estudio de tan importante texto es necesario tener presentes las Relaciones que contribuyeron a preparar el texto final y conducen a él, salidas de las sesiones de FC de los años setenta tenidas en

67. Cf. las respuestas recogidas en 6 volúmenes preparados por M. THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM. Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Text* (Ginebra 1986-1988); y la evaluación de las respuestas en FE Y CONSTITUCIÓN, *Baptism, Eucharist and Ministry, 1982-1990. Report on the Process and Responses* [Faith and Order Paper, n.149] (Ginebra 1990).

Accra (Ghana): «*La reconciliación de las Iglesias: un bautismo, una Eucaristía y un ministerio mutuamente reconocidos*» (1974)⁶⁸; y Loccum (Alemania): «*Hacia un consenso ecuménico sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio. Respuesta a las Iglesias*» (1977)⁶⁹. Sobre ambas Relaciones había influido la previa y célebre Declaración de Marsella «*El ministerio ordenado en una perspectiva ecuménica*» (1972)⁷⁰.

3º. La sección IV se ocupaba del tercer bloque temático que volvía en la Conferencia de Santiago en 1993 sobre la misión de la Iglesia con relación al mundo: los materiales sobre el informe «*La Iglesia y el mundo*» tenían objetivos bien definidos, entre ellos la clarificación de la renovación de la Iglesia y del mundo desde la perspectiva del Reino de Dios; y en estrecha correlación con el proceso de renovación del mundo, la evangelización de la humanidad como misión de la Iglesia. Se trata de la prolongación de la trayectoria que desde la magna Conferencia de Ginebra en 1966, con las inflexiones propias de cada década, viene abocando el ecumenismo a la práctica de la misión de la Iglesia con relación a la sociedad, tal como ésta evoluciona planteando retos específicos a la Iglesia: la evangelización y la cuestión del proselitismo; la libertad religiosa en una sociedad secular; y la relación entre el Evangelio y la cultura. Por otra parte, el ecumenismo se ve asimismo afectado por otras importantes cuestiones de nuestro tiempo que tienen una clara repercusión sobre el testimonio de los cristianos ante la sociedad, que media la acción evangelizadora de la Iglesia. Cuestiones que la globalización hace particularmente cercanas son: la relación entre las Iglesias y las religiones; la posibilidad de un ideario ético impulsado por la moral cristiana en una sociedad secular, con particular alcance en el campo de la bioética; y la preservación de la creación o la cuestión de la ecología. Son cuestiones que fueron tratadas en la sección IV de la Conferencia de Santiago, pero que han evolucionado desde 1993 de forma más rápida que lo previsto. Estas cuestiones han comenzado a ser tratadas, por eso mismo, de modo más específico en los diálogos bilaterales de la Iglesia católica y las grandes Comuniones acatólicas.

Añadamos, además, que sobre este bloque temático se proyectan las consecuencias del tratamiento que ofrecieron algunos temas de la sección III, como la inclusión en el estudio sobre el tema de una «Co-

68. GM 1 (Salamanca 1986), pp. 828-870.

69. GM 1, pp.871-884.

70. GM 1, pp.799-828.

unidad de mujeres y hombres en la Iglesia»⁷¹ de la cuestión de la ordenación de mujeres bajo la presión sobre el diálogo ecuménico del debate abierto tiempo atrás y su actualidad en los años noventa en la Comunión anglicana; un debate del cual se ha llegado a la toma de decisiones que ya son conocidas. Con ello se ha abierto una brecha no deseada en el diálogo anglicano-católico que afecta en profundidad a la *koinonía* lograda desde la *Relación final* (1982), poniéndose de manifiesto la disparidad de planteamientos sobre la autoridad en la Iglesia. De hecho, la sección III (n.24) pide se estudien las cuestiones siguientes: a) teología y antropología teológica; b) tradición; c) práctica; d) estudio de las liturgias de ordenación; y e) procesos en la toma de decisiones tanto en las Iglesias que orden mujeres como en las que no realizan esta ordenación.

El proceso ecuménico entre las Iglesias no tiene vuelta atrás, pero las diferencias persistentes entre las confesiones cristianas no se pueden obviar cuando afectan a la conciencia dogmática de cada confesión. El compromiso de la Iglesia Católica con el ecumenismo es irreversible⁷², pero para la conciencia católica la unidad de la Iglesia como realización de la *koinonía* es ineludiblemente orgánica, lo que exige el acuerdo final sobre el ministerio ordenado, cuyo entendimiento teológico-dogmático compartido por católicos y ortodoxos les distancia tanto de las Iglesias de la Reforma como también de la Comunión anglicana a causa de un asunto tan importante como es el *sujeto* del ministerio eclesiástico, que la Iglesia Católica no cree tener potestad para su modificación contra la Tradición de fe de la Iglesia, como con juicio definitivo lo declara Juan Pablo II en la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994). Esta cuestión afecta, pues, gravemente a uno de los objetivos del ecumenismo doctrinal de Fe y Constitución como la reconciliación de los ministerios; y, en consecuencia, el acuerdo sobre las *estructuras de autoridad* que el ejercicio del ministerio ordenado lleva consigo y constituye el objetivo deseado para el pleno establecimiento de la *koinonía*.

71. La «Comunidad de mujeres y de hombres» como objetivo del Consejo tiene expresión en la doble línea de tareas que atraviesa su labor y que se hicieron presentes en la Conferencia de Santiago de Compostela, a la cual se hacía llegar con el documento base de trabajo el breve documento *Una unidad costosa* (Ginebra 1993), resultante de Coloquio del Consejo sobre «Koinonía y Justicia, Paz e Integridad de la Creación», que patrocinaron la Unidad I (Unidad y Renovación) y la Unidad III (Justicia, Paz y Creación), en la *Ronde Folk High School*, en Rønde (Dinamarca), del 24 al 28 de febrero de 1993.

72. Así está dicho por JUAN PABLO II, *Carta encíclica sobre el empeño ecuménico «Ut unum sint»* (25 de mayo de 1995), n.3.

La Conferencia de Santiago de Compostela fue consciente de que la Declaración «*La unidad de la Iglesia como koinonía: don y vocación*», de la Asamblea de Camberra de 1991, séptima de las asambleas mundiales del CEI, planteó la unidad de la Iglesia atendiendo tanto al fundamento de esta unidad, que es la comunión trinitaria, como a la misión de la Iglesia de congregar a la humanidad renovada mediante la salvación en el reino de Dios. La Asamblea de Camberra elaboró una declaración en continuidad con el documento de estudio «*La Iglesia y el mundo: La unidad de la Iglesia y al renovación de la comunidad humana*» (*Church and World*, Dunblane 1990), aprobado después de que el texto hubiera pasado por la Comisión del CEI de Unidad y Renovación en distintas fases: Leuenberg, Suiza (1989); Budapest (1989); Mandeville, Jamaica (1990); y, finalmente, Dunblane, Escocia, en agosto de 1990. Es el contexto en el que la propuesta de renovación de la Iglesia y del mundo pasa por la “comunidad de mujeres y de hombres” que en ambientes del CEI se considera que incluye la ordenación de mujeres⁷³. La dificultad de la propuesta explica asimismo la noción de unidad con la que trabaja la Asamblea de Camberra. Parece como si en el interior del CEI se contase con dos concepciones de la unidad de la Iglesia hacia la que se encaminan las Iglesias miembros: la unidad posible, a la cual no obstarían las diferencias confesionales, sobre todo a propósito del ministerio ordenado; y la unidad deseada y basada sobre la *koinonía* sacramental. Esta última es la que opera en la Relación de Lima de 1982 de FC, que encontró amplia recepción en la Asamblea mundial de Vancouver, sexta del CEI celebrada del 24 de julio al 10 de agosto de 1983, impulsando la necesaria convergencia en el culto de las Iglesias. Este documento de Lima (*Bautismo, Eucaristía y Ministerio*) se ha ido abriendo camino, para llegar al *impasse* que producen las diferencias confesionales que impiden el recíproco reconocimiento de los ministerios ordenados. Las dos temáticas de Vancouver, culto y renovación de la comunidad cristiana para un testimonio no dividido y un compromiso inequívoco por la justicia y la dignidad, no han encontrado al presente la convergencia que se propuso como meta la Conferencia de Santiago de Compostela, volviendo a poner el énfasis requerido por su ineludible urgencia: la comunión sacramental. Por eso observaba que el documento preparado en Santiago de Compostela no se puede comprender sin su demostrado interés por el BEM.

73. He dedicado amplia exposición a la cuestión de la ordenación de mujeres en el diálogo bilateral de la Iglesia Católica en A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia*, 335-391.

Como he señalado, a propósito de la Declaración de Camberra, en ella se opera con una concepción teológica del ser de la Iglesia que, en aras ciertamente de la comunión, define la Iglesia como «*anticipación*», «*signo*» y «*ministro*» del reino de Dios, pero estas atribuciones que como nuevas «notas» son aplicadas a la definición del ser de la Iglesia, “a la luz de las eclesiologías católica y ortodoxa resultan insuficientes si no ponen de manifiesto la naturaleza sacramental de la Iglesia, en el sentido en que fue considerada por el Vaticano II y, subsiguientemente, desarrollada por la teología y por el mismo diálogo ecuménico”⁷⁴. Me refería con esta alusión a la Relación de Múnich (1981) del diálogo católico-ortodoxo.

Esta diferencia planteaba al diálogo anglicano-católico resolver el supuesto teológico-dogmático sobre la toma de decisiones y la función de la autoridad apostólica en la Iglesia, tarea que se encomendó a la ARCIC II, cuyo estudio pormenorizado condujo a una tercera Relación sobre la autoridad en la Iglesia después de los documentos de la ARCIC I (*La autoridad en la Iglesia I*, Venecia 1976; *Aclaración*, Windsor 1981; y *La autoridad en la Iglesia II*, Windsor 1981)⁷⁵. La nueva Relación «*El don de la autoridad*» (1999), que lleva por esto mismo por subtítulo *La autoridad en la Iglesia III*, afronta la difícil cuestión de la toma de decisiones en la Iglesia. La Relación logra, es verdad, una alta convergencia al considerar tanto el servicio de la primacía como el de la colegialidad de la *episkopé* en la Iglesia, en cuanto estructuras ministeriales que ejercen la autoridad en comunidad eclesial. La concatenación de acontecimientos y tomas de decisión en el interior de la Comunión anglicana torna punzante la cuestión planteada por la ARCIC II a los anglicanos:

“Cuando surgen nuevas cuestiones importantes que, en fidelidad a la Escritura y Tradición, requieren una respuesta unida, ¿ayudarán estas estructuras a los Anglicanos a participar en el *sensus fidelium* con todos los cristianos? ¿Hasta qué punto la acción unilateral por parte de las provincias o diócesis en materias que conciernen a la Iglesia entera, una vez que la consulta ha tenido lugar, debilita la *koinonía*?⁷⁶”

Entretanto algunos grupos anglicanos han venido pidiendo a la Santa Sede su admisión en la plena comunión de la Iglesia Católica.

74. A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia*, 127; cf. todo el cap. V (La unidad de la Iglesia como «*koinonía sacramental*» según el Consejo Ecuménico de las Iglesias), pp. 121-140.

75. Vers. española en GM 1/nn.87-119, 120-132, y 133-166.

76. ARCIC II, *El don de la autoridad* (1999), n. 56, en *DiEc* 34 (1999) 97 [todo el documento 67-101].

Después de largo tiempo de reflexión y espera, ante la crisis desencadenada en la Comunión anglicana, Benedicto XVI ha abierto la posibilidad de entrada en la comunión católica a los anglicanos que, al hacerlo, pueden mantener su tradición litúrgica y canónica, siempre sin contradicción con la ley universal de la Iglesia Católica en aquello que la Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* (4 de noviembre de 2009) contempla como de vigencia normativa universal. La concreción de la ley de la Iglesia para los anglicanos unidos se ha formalizado mediante la publicación de las *Normas complementarias* que acompañan la Constitución. El temor a un enfriamiento de las relaciones ecuménicas entre católicos y anglicanos ha pasado y el camino hacia la unidad visible sigue abierto. Después de los trabajos de la ARCIC II, la constitución de la nueva *Comisión Internacional Anglicana/Católica Romana para la Unidad y la Misión* (IARCUM) ha podido dar a la luz la Relación «Creciendo juntos en unidad y misión» (2007), un trabajo encomiable por cuanto resume y proyecta al futuro la unidad lograda hasta la crisis presente. La evaluación católica de la situación del diálogo anglicano-católico en el contexto de esta situación nueva tiene en el informe de la subcomisión *ad hoc* de la IARCUM «*Reflexiones eclesiológicas sobre la situación actual de la Comunión anglicana a la luz de la ARCIC*» (7 febrero 2004)⁷⁷ un documento claro del análisis católico del estado de cosas, que bien puede completarse con las diversas intervenciones del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC) y de sus presidentes.

IV. LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD TEOLÓGICA DEL CONSEJO ECUMÉNICO Y LA TENSIÓN CON LAS IGLESIAS ORTODOXAS

La integración de la Comisión de Fe y Constitución en el Consejo Ecuménico está plenamente lograda, pero esta integración, sin embargo, ha resultado ser de doble filo: de una parte, FC ha podido

77. Remito a la reciente recopilación de documentos e intervenciones del diálogo católico-anglicano, que permite situarlo en el momento presente y evaluar su última mejor trayectoria: C. MARTÍNEZ OLIVERAS, *Católicos y anglicanos. ¿Hacia la comunión o el distanciamiento? Documentación de un diálogo vivo* (Salamanca 2010); y al más reciente del mismo autor, *La autoridad en el diálogo anglicano-católico. En la encrucijada: entre las sombras y la esperanza* (Salamanca 2015).

implicar al CEI en el diálogo teológico, pero el FC se resiente de los avatares por los que viene pasando el CEI, presionado por la sociología de un número indefinido de Iglesias que han suplantado de hecho el protagonismo y la toma de decisión de las confesiones. Esto ha ocasionado tensiones notables en el interior del Consejo, particularmente con las Iglesias ortodoxas, cuya contribución, sin embargo, al proceso del diálogo teológico en el interior del Consejo ha sido notable.

La unidad de la Iglesia sigue siendo preocupación real de FC como se sigue de la voluntad de las Iglesias, orgánicamente expresada, de lograr una comprensión o entendimiento común del CEI. Después de la Conferencia de Santiago de Compostela el CEI ha dado cauce a una reflexión para el logro de una común concepción del propio Consejo Ecuménico, cuarenta años después de la *Declaración de Toronto*, sobre la identidad eclesial del Consejo. La Iglesia Católica, aunque no es miembro del CEI, ha venido colaborando ampliamente con el mismo como verdadero interlocutor. Además, como queda dicho, la Iglesia Católica se halla presente en la Comisión de Fe y Constitución desde la Asamblea de Upsala, y es miembro del Grupo mixto de trabajo desde 1965. Por esta razón, el PCPUC consideró pertinente responder en nombre de la Iglesia Católica a la encuesta con el documento de estudio «*Contribución del PCPUC*» (26 abril 1997)⁷⁸ al documento preliminar del CEI «*Hacia una concepción y visión comunes del Consejo Ecuménico de las Iglesias*» (noviembre 1996). Casi diez años después la *Octava Relación* del Grupo Mixto de Trabajo incluía entre los apéndices, el documento de estudio «*Naturaleza y objeto del diálogo ecuménico*»⁷⁹. Una década en la que la reserva que en algunas Iglesias suscitaban algunas concepciones y prácticas del ecumenismo obligaba a dar respuesta a la inquietud que esta reserva venía suscitando. El interés del PCPUC, en que las Iglesias miembros del CEI y la Iglesia Católica puedan compartir “una concepción y visión comunes” del CEI, es expresión de la consideración que la Iglesia Católica tiene de la función de FC en el desarrollo del diálogo teológico. Como se ha dicho, la Iglesia Católica

78. Cf. esta respuesta acompañada del cruce de cartas entre el entonces Secretario general del CEI, Dr. Konrad Raiser y el Presidente del PCPUC, Cardenal Edward I. Cassidy: PCPUC, “Contribución del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos al proyecto del documento «*Hacia una concepción y visión comunes del Consejo Ecuménico de las Iglesias*»” [cit. “Contribución”], *DiEc* 33 (1998) 229-246.

79. Cf. este documento de estudio en GMT, *Octava Relación* (cit.), 77-94 (Apéndice D); también en *DiEc* 40 (2005) 384-411.

es miembro de FC, con 12 representantes en condición de miembros permanentes en la Comisión plenaria, desde 1968. La pertenencia de la Iglesia Católica a FC ha supuesto una aportación determinante del proceso de diálogo teológico en curso, como lo reconocía en Santiago de Compostela el entonces director de FC, Dr. Günther Gassmann, al decir: “La cooperación de teólogos católicos ha ensanchado y enriquecido inmensamente nuestra obra”⁸⁰.

Esta misma preocupación por la unidad de la Iglesia se muestra en la convicción de que esta unidad deseada para la Iglesia, objetivo del Movimiento ecuménico no puede ser otra que la unidad visible, preocupación que lo fue en el origen de FC, tal como quedó de manifiesto en la Conferencia de Lausana en 1927. El CEI considera que la aportación en este sentido de FC queda de manifiesto en la Declaración de Camberra «La unidad de las Iglesias como *koinonía: don y vocación*». La unicidad del Movimiento ecuménico, dice el PCPUC en su respuesta, es resultado de la misma concepción de la meta del ecumenismo, según la misma declaración de Camberra. En consecuencia, el Movimiento ecuménico en cuanto que es

“el movimiento del «restablecimiento de la unidad visible de todos los cristianos en la única Iglesia» abarca esencial e inseparablemente a) el redescubrimiento de la realidad de estar ya en comunión real aunque imperfecta unos con otros; b) los esfuerzos para corregir las imperfecciones de esta realidad mediante la renovación continua de las Iglesias así como mediante el diálogo de unos con otros; y c) el testimonio común de los dones divinos de verdad y de vida que ya comparten entre ellos”⁸¹.

Por esto, la respuesta observa que la comunión, aunque imperfecta es real y como tal es el fundamento de todas las relaciones bilaterales y multilaterales entre las Iglesias, y, en consecuencia, esta comunión real es “ontológicamente anterior a toda decisión de formar consejos de Iglesias y debería ser la base reconocida de los consejos”⁸², lo que nada obsta, de acuerdo con la Declaración de Toronto, a que cada Iglesia tenga su propia comprensión teológica. Esto supuesto, la Iglesia Católica, con voluntad de mantener meta del ecumenismo, observa además en su respuesta que *se hace precisa la conciencia de la comunión real existente y de lo que falta a la visión de la Iglesia con relación a la meta de su*

80. G. GASSMANN, ‘Montreal 1963-Santiago de Compostela 1993. Report of the Director’, en: TH. F. BEST /G. GASSMANN (ed.), *On way to Fuller Koinonia*, 13.

81. PCPUC, “Contribución”, *DiEc* 33 (1998) 237.

82. *Ibid.*, 236.

unidad visible como realización eclesial de la comunión de la santa Trinidad; de suerte que la integración en la comunión eclesial es, conforme al designio de Dios, que ha querido la Iglesia con tal fin, integración en la comunión trinitaria, cuyo misterio de salvación opera en la Iglesia. Por eso, si es real la *comunión sacramental* fundada sobre el bautismo, es condición indispensable para la comunión sacramental plena en la Eucaristía el logro ecuménico de un *reconocimiento recíproco del ministerio ordenado* en cada Iglesia, objetivo que ha resultado imposible hasta el presente, a causa de la diferencia que con relación a la concepción del ministerio se da entre la tradición teológico-dogmática del catolicismo, oriental igual que latino, y la concepción del ministerio por parte de las Iglesias protestantes. Así, pues, el PCPUC es del parecer de que al presente el ecumenismo ha ido más lejos de los presupuestos positivos de Declaración de Toronto, por lo cual “la cuestión eclesiológica sigue siendo el centro del Movimiento ecuménico”⁸³.

La preocupación por la identidad teológica del Movimiento ecuménico es inseparable de la preocupación por la preservación de la conciencia eclesiológica de las Iglesias que son miembros del CEI, cuya aparente desatención habría originado el malestar ortodoxo dentro del Consejo desde la mitad de los años ochenta. Este malestar de los ortodoxos ha tenido su origen en algunas posiciones teológicas con relación a la unidad de la Iglesia y ciertas prácticas de culto que consideraron imposibles de conciliar con la conciencia eclesial ortodoxa. Después de la asamblea de las Iglesias ortodoxas celebrada en Tesalónica (Grecia) en mayo de 1998, para examinar la situación y buscar cauces de solución al malestar, la VIIIª Asamblea mundial del CEI, celebrada en Harare (Zimbabwe), del 13 al 14 de diciembre de 1998, tomó la decisión de crear una Comisión con participación paritaria de Iglesias de tradición bizantina de Iglesias orientales no calcedónicas para el estudio de la participación de las Iglesias ortodoxas en el Consejo. Al tiempo, la asamblea aprobaba la creación de un “Foro de Iglesias cristianas y de organizaciones ecuménicas”, donde tuviesen lugar Iglesias, comunidades y organizaciones eclesiales que no fueran miembros del CEI, ampliando con ello el campo ecuménico. La Comisión presentó el «*Informe final sobre la participación de los ortodoxos en el Consejo Ecuménico de las Iglesias*», el 14 de febrero de 2006, a la IXª Asamblea mundial del CEI, celebrada en Porto Alegre (Brasil) del 14 al 26 de febrero de 2006. En la sección B se hallan descritos los núcleos teológicos que inquietan a los ortodoxos en orden a su participación en el Movimiento ecuménico,

83. *Ibid.*, 239.

incluyendo en la sección en primer lugar las cuestiones eclesiológicas: la identificación de la Iglesia ortodoxa con la *Una sancta* y la descripción de dos tipos de conciencia eclesiológica en el CEI, que establecen la diferencia entre los ortodoxos y las demás Iglesias. En la sección C del documento se recogen algunas medidas propuestas por la Comisión. Este informe está acompañado de cuatro apéndices referidos al culto (Apéndice A), a la toma de decisiones en el Consejo mediante consenso (Apéndice B), y unas «Propuestas de modificaciones del reglamento del Consejo» (Apéndice C).

Por lo que se refiere a las cuestiones eclesiológicas, el *Informe final* se pregunta por la comprensión que las Iglesias miembros del CEI tienen de la unidad visible de la Iglesia, con la formulación común de fe, la comunión eucarística y el recíproco reconocimiento de unas Iglesias por otras como Iglesias, verdadera meta del ecumenismo conforme a la base y constitución del CEI, observando que las respuestas a estas cuestiones sería el resultado de la división existente entre dos concepciones marcadas de dicha meta:

“La respuesta a estas preguntas está condicionada por el hecho de que existen dos concepciones eclesiológicas fundamentales: la de las iglesias (como las iglesias ortodoxas) que se *identifican* a sí mismas con la Iglesia Única, Santa, Católica y Apostólica y la de las iglesias que se consideran como partes de la Iglesia Única, Santa, Católica y Apostólica. Estas dos posiciones eclesiológicas influyen en que las iglesias reconozcan o no el bautismo de las otras así como en la posibilidad de reconocerse unas a otras como iglesias. Esas concepciones determinan también la manera que tienen las iglesias de entender el objetivo del Movimiento ecuménico y sus instrumentos, en particular el CEI y sus documentos fundacionales” (III.16).

“En realidad, en cada una de esas dos concepciones eclesiológicas básicas existen de hecho diversas concepciones sobre la relación entre la Iglesia y las Iglesias. Esta diversidad nos lleva a plantearnos mutuamente las siguientes preguntas. A los ortodoxos: «¿Acepta la eclesiológica ortodoxa la posibilidad de que existan otras iglesias? ¿Cuál sería esa posibilidad y cuáles sus límites?» A las Iglesias de la tradición reformada: «¿Cómo entiende, afirma y expresa su iglesia su pertenencia a la Iglesia Única, Santa, Católica y Apostólica? (n. III.17)”⁸⁴.

84. Citación del texto español según versión del sitio de la red «*Asambleas del Consejo Mundial de Iglesias*»: CMI > Documentación > Fondo documental > Asamblea del CMI > Porto Alegre, 2006 > 3. Documentos preparatorios y de fondo > *Informe final de la Comisión especial sobre participación de los ortodoxos en el CMI* [= Consejo Mundial de Iglesias = Consejo Ecuménico de las Iglesias] en el sitio de la red www.oikumene.org (10.12.2011).

Esta disparidad de concepciones eclesiológicas está, pues, en el origen de la reserva de los ortodoxos ante propuestas y prácticas del CEI, motivo por el cual el Patriarcado de Moscú aprobaba en agosto de 2000 un documento dando cuenta de los principios que dan razón teológica de la actitud de la Iglesia rusa ante las otras confesiones cristianas, su compromiso con el Movimiento ecuménico y los diálogos teológicos en los que participa⁸⁵. En el anexo que acompañaba el documento, se explica que la razón de entrada de la Iglesia Ortodoxa en el CEI fue el compromiso recogido en la *Declaración de Toronto* por el cual se respetaba “el derecho a testimoniar la propia eclesiología y la naturaleza de la división de los cristianos, el rechazo de la «paridad» y del reconocimiento como «Iglesias» de diversas confesiones y la reafirmada neutralidad eclesiológica del CEI”⁸⁶, sin que éste sea considerado como una «superiglesia» ni aspire a serlo. Para la conciencia eclesiológica de los ortodoxos, la Iglesia Ortodoxa es, sin otra cualificación, *la Iglesia*: “Se encuentra en la continuidad inviolada e ininterrumpida del ministerio sacramental, de la vida sacramental y de la fe”⁸⁷.

La Comisión para el estudio de la participación de los ortodoxos en el CEI que ordenaba la Asamblea mundial de Harare en 1998 fue seguida de la publicación del estudio de FC «*Naturaleza y finalidad de la Iglesia*» de 1999. Hay que tener en cuenta la contribución de los teólogos católicos a la elaboración de este documento porque su presencia en la Comisión de Fe y Constitución representa una aportación significativa para el mantenimiento del objetivo fundamental del ecumenismo, que no puede ser sino la convergencia plena en la misma concepción compartida de la naturaleza teológica de la Iglesia como presupuesto dogmático de su unidad visible; y tal como reiteraba, frente a dudas y tentaciones de paliar sus dificultades modificando la meta del ecumenismo, la Asamblea mundial de Cambera en 1991:

“La unidad de la Iglesia a la que estamos llamados es una *koinonía* que se da y se expresa en la confesión común de la fe apostólica, en

85. IGLESIA ORTODOXA RUSA, “Principios básicos de la actitud de la Iglesia ortodoxa rusa hacia las otras confesiones cristianas (Moscú, agosto de 2000)”, *DiEc* 36 (2001) 123-140.

86. El documento fue presentado al Concilio de Obispos celebrado en Moscú del 13 al 16 de agosto de 2000, con amplio anexo con la historia y características de los diálogos teológicos en los que toma parte la Iglesia ortodoxa rusa, parte del cual es el extracto “Los ortodoxos y el movimiento ecuménico”, *DiEc* 36 (2001) 141-157, aquí 148s.

87. *Ibid.*, 150.

una vida sacramental común a la que accedemos por un único bautismo y que celebramos juntos en una sola comunidad eucarística, en una vida vivida juntos en el reconocimiento mutuo y la reconciliación de los miembros y de los ministerios; se expresa, en fin, por la misión por la que llegamos a ser juntos testigos del Evangelio de la gracia de Dios ante todos y al servicio de la creación entera”⁸⁸.

De hecho la misma Iglesia ortodoxa rusa reconocía esta específica contribución de los teólogos católicos a la Comisión Fe y Constitución, al decir que, gracias a la incorporación de la Iglesia Católica a FC, el diálogo teológico se ha hecho “más amplio y representativo, y así, dada la identidad teológica del ecumenismo de FC, los ortodoxos se sienten inclinados a permanecer en el foro doctrinal que FC representa⁸⁹. Aun así, la preocupación de la Iglesia Católica y de la Iglesia Ortodoxa, que, no sin dificultades amenazadoras para el diálogo –como fue el caso de la crisis del mal llamado «*uniatismo*»–, han dado en las últimas décadas pasos muy significativos hacia una convergencia teológica de ambas Comuniones⁹⁰, respondía desde los años noventa pasados a la indefinición eclesiológica del CEI, tentado a orientarse por el camino de la colaboración de las Iglesias en orden a actividades que alejen de la meta y objetivo del ecumenismo cristiano. Sólo el camino emprendido por FC en la elaboración del BEM y su prosecución hasta alcanzar la meta objetiva de la unidad visible de la Iglesia se ha demostrado un camino acertado. Por eso, este documento de FC sobre

88. Así el documento cit. de la Asamblea mundial de Cambera (1991): «*La unidad de la Iglesia como koinonía: don y vocación*», n.2.1, que es tomado como referente de la meta del ecumenismo por el documento de estudio de FC, anexo a la *Octava Relación* del GMT (cit. en *DiEc* 40 [2005] 392-393).

89. “Los ortodoxos y el Movimiento ecuménico” (cit.), *DiEc* 36 (2001) 152.

90. Para una aproximación al diálogo católico-ortodoxo y a sus resultados: cf. los artículos agrupados bajo el título común «Diez años de diálogo católico-ortodoxo» de D. BOROBIO, “Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia. Documento de Bari 1987”, *DiEc* 26 (1991) 7-34; J. LÓPEZ MARTÍN, “La doctrina eucarística del documento católico-ortodoxo «Múnich 1982»”, *ibid.*, 35-80; A. GONZÁLEZ MONTES, “Eclesiología, ministerios y admisión de las mujeres a la ordenación. El diálogo católico-ortodoxo y su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos”, *ibid.*, 81-146 (= A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia*, 335-391). También P. RODRÍGUEZ, “El diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa: I. De los inicios a la Relación de Bari (1962-1987)”, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Las Iglesias orientales* (Madrid 2000) 347-458; A. GONZÁLEZ MONTES, “II. De la Relación de Bari a la Relación de Balamand (1986/87-1993/95)”, en *ibid.*, 459-564; MONS. E. FORTINO, “III. La cuestión del «uniatismo» y su solución”, *ibid.*, 565-592. J. C. ARNANZ CUESTA, “Desarrollo histórico y documentos del diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa”, *DiEc* 36 (2001) 7-61.

la naturaleza de la Iglesia tiene como objetivo ayudar a devolver al ecumenismo a la prosecución del camino que conduce a su objetivo, después de las dos últimas décadas de tensiones en el diálogo teológico, a lo cual contribuye de forma decisiva la progresiva recepción –que ha de ser plena si se superan las dificultades que encuentra– de la Relación de FC sobre la tríada sacramental (Bautismo, Eucaristía y Ministerio)⁹¹ conforme al mandato de la Quinta Conferencia.

V. REENCUENTRO DE LOS CRISTIANOS EN LA UNIDAD POSIBLE Y «FRATERNIDAD ECLESIAL»

1. LA CUESTIÓN DE LOS MODELOS PARA UNIDAD VISIBLE DE LA IGLESIA

Teniendo presentes las dificultades con que tropieza diálogo entre las confesiones cristianas, es pertinente decir que, frente a la tentación de rebajar el objetivo de alcanzar la unidad orgánica de la Iglesia, el ecumenismo no ha dejado de contemplar como objetivo irrenunciable la reconstrucción de la unidad visible de la Iglesia; más aún, que el debate de las últimas décadas del siglo XX sobre los *modelos de unidad* de la Iglesia es expresión de la voluntad de lograr una recomposición de la división entre los cristianos, sin dejarse vencer por las dificultades que lleva consigo perseguir el objetivo deseado. La cuestión es saber qué se entiende por tal unidad visible. El debate ecuménico versa sobre propuestas de unidad que de hecho no se compadecen con el objetivo de la unidad deseada para la Iglesia, porque se proponen *modelos* de articulación de la unidad visible que parecen partir de la premisa de que otra unidad alternativa es inviable, dada la trayectoria histórica de las tradiciones confesionales y su realidad social institucionalizada. No obstante, la propuesta de estos modelos parece asimismo partir de la convicción de que, aun así, la diversidad de las tradiciones confesionales y sus supuestos dogmáticos no parecen neutralizar la unidad visible, siempre que el diálogo teológico pueda legitimar que tales tradiciones y supuestos pueden asimismo afirmarse sin excluirse; ya que los contextos eclesiales en los que hoy se mantienen estas tradiciones y supuestos doctrinales son otros que los del tiempo de la separación.

91. Para un análisis del proceso de recepción cf. M^a. C. MÁRQUEZ BEUNZA, “Hermenéutica, ecclesiología, contextualidad: cuestiones emergentes en el proceso de recepción del BEM”, *DiEc* 38 (2003) 7-53.

En el documento del diálogo católico-luterano *Ante la unidad* (1984) se alude a estos modelos, que son descritos del siguiente modo: 1) «*Unión orgánica*», con concordancia en la confesión de fe común, sacramentos y ministerio eclesial y estructura de organización unitaria, con particular eco en el plano local y nacional y en el marco amplio del Consejo Ecuménico de las Iglesias y la Comisión de Fe y Constitución. 2) «*Asociación corporativa*», con eco particular en el diálogo anglicano-católico, que respeta la historia de las tradiciones y de sus instituciones. 3) «*Comunión eclesial*» (*Concordia de Leuenberg*, 1973), apoyada en la coincidencia lograda en la común comprensión del Evangelio y la constatación de que las *condenas doctrinales del pasado han dejado de tener objeto*, tal como lo sugiere la «*Relación final de la Comisión mixta católico-evangélica de Alemania sobre la revisión de las condenas del siglo XVI*» (1985), más arriba citada⁹².

Esta comunión eclesial puede lograrse afianzándose como 4) «*comunión conciliar*», modelo que concibe la reconstrucción de la unidad como «unidad transconfesional», elaborado en ambientes del Consejo Ecuménico a partir de la Asamblea de la Comisión de FC en Bristol (1967) y propuesto a las Iglesias en la V.^a Asamblea mundial del CEI, celebrada en Nairobi en 1975, tuvo su definición franca en las consultas de FC en Lovaina (1971) y Salamanca (1973), con el significado de una comunión de Iglesias locales unidas entre sí; y puede desembocar asimismo en el modelo próximo al que Cullmann se refería en su día, al cual he aludido más arriba⁹³, es decir, como 5) «*comunión eclesial en la diversidad reconciliada*», manteniendo el valor eclesial de las grandes comuniones confesionales. Este último modelo apunta, dentro del Movimiento ecuménico, hacia un reconocimiento recíproco de las Iglesias, en la diversidad de su opción dogmática fundamental y, por eso mismo, de la eclesialidad que pueda caracterizar a las Iglesias así reconciliadas⁹⁴.

92. Cf. Texto en español: GM 2/nn.1.621-1.639.

93. Cf. *supra* nota 13. Cf. toma de postura del teólogo alsaciano: O. CULLMANN, "Einheit in der Vielfalt im Lichte der «Hierarchie der Wahrheiten»", en E. KLINGER/K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner* (Friburgo B./Basilea/Viena 1984) 356-364; trad. española: O. CULLMANN, "Unidad en la diversidad a la luz de la «jerarquía de verdades»", *DiEc* 24 (1989) 237-247.

94. Cf. la ponencia presentada en la IV.^a Consulta de la «Societas Oecumenica Europea», celebrada en Erfurt, 1-6 septiembre 1986, por K. RAISER, "Modelos de unidad: debate de los años 70 y consecuencias para hoy", *DiEc* 23 (1988)301-322; también M. M.^a GARIJO GUEMBE, "Unidad en una diversidad reconciliada. Reflexiones sobre modelos de unidad a la luz de recientes acuerdos ecuménicos", *DiEc* 30 (1995) 67-81.

Este modelo fue propuesto por el arzobispo primado de la rama de la Iglesia armenia del Líbano Aram Keshishian, apoyándose en teólogos ecumenistas como el arzobispo católico P. Duprey, el anglicano L. Newbiggin, el ortodoxo I. Zizioulas y el reformado L. Vischer, consciente, sin embargo, de la ambigüedad del modelo, si se quiere aplicar al conjunto de las Iglesias, traspasando los límites de las grandes Comuniones confesionales; ya que, si se llegara a concretar orgánicamente esta conciliaridad, el modelo desembocaría en la creación de una *superiglesia*, lo que es contrario a la *Declaración de Toronto*. Por ello, propone la conciliaridad como medio e instrumento de avance hacia la meta del ecumenismo, entendiendo por tal la «relacionalidad» que, respetando la identidad eclesiológica de cada Comunión, pone en práctica la comunión posible que da lugar a una verdadera *eclesiología bautismal*. Keshishian observa, no obstante, que la práctica de la conciliaridad en su sentido pleno sólo puede darse cuando sea posible compartir la Eucaristía, por lo cual el ecumenismo tendría como meta el logro de una verdadera unidad que sólo contempla una *eclesiología eucarística*.⁹⁵ Aun así, y con miras a que se conceda a la *eclesiología bautismal* la importancia ecuménica que tiene, conviene tener en cuenta el documento de estudio del Grupo mixto de trabajo de la Iglesia Católica y del CEI sobre las «Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del bautismo común», incluidas en anexo en la *Octava Relación (1999-2005)*⁹⁶.

Finalmente, cabe todavía hablar del modelo 6) «*Iglesias hermanas*», atribución que la Iglesia Católica y la Iglesia ortodoxa se reconocen en reciprocidad, pero cuya aplicación a las otras Iglesias surgidas de la Reforma protestante encierra para católicos y ortodoxos notables dificultades.

2. EL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO DE LAS IGLESIAS EN LA DIVERSIDAD REQUIERE UN COMÚN ENTENDIMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS MINISTERIALES DE COMUNIÓN

Entre los frutos más granados del ecumenismo que señala el cardenal Kasper, apoyándose en la Encíclica *Ut unum sint* de Juan Pa-

95. Cf. A. KESHISHIAN, *Conciliar Fellowship. A common goal* (Ginebra 1992). He analizado la propuesta y límites de este modelo propuesto por el arzobispo armenio en A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia*, 167-178. La *eclesiología ecuménica* no puede obviar la tensión entre la *eclesiología bautismal* y la *eclesiología eucarística*, porque dicha tensión es la clave de la metodología ecuménica aplicada a la reflexión sobre la Iglesia: cf. *ibid.*, 639-666.

96. Cf. versión española: *DiEc* 40 (2005) 338-383.

blo II, hay que mencionar el rencuentro de los cristianos y de las Iglesias como rencuentro de hermanos⁹⁷, un dinamismo de fraternidad atraviesa a las Iglesias cristianas y las “lleva a dar gracias al Espíritu de la verdad prometido por Cristo Señor a los Apóstoles y a la Iglesia (cf. Jn 14,6)”.⁹⁸ Este sentimiento común de fraternidad es, evidentemente imposible sin la acción de la gracia que ha inspirado en los cristianos este recíproco reconocimiento de unos por otros como verdaderos discípulos de Cristo, aun cuando no lleguen aún a realizar aquella unidad que Cristo quiso para su Iglesia. Los elementos de eclesialidad que definen la común condición cristiana son percibidos como tales aun discrepando en la comprensión del misterio de la Iglesia; es decir, de la sacramentalidad de la gracia y su mediación en los signos sacramentales, la estructura ministerial de la Iglesia y, particularmente, la concreción en el episcopado de la sucesión apostólica. Todos ellos elementos sin los cuales unas Comuniones eclesiales no pueden aparecer como realización histórica de la única Iglesia de Cristo tal como él la quiso. Con todo, según la enseñanza de Juan Pablo II, este sentimiento y experiencia común de fraternidad es un hecho cierto:

“La «fraternidad universal» de los cristianos se ha convertido en una firme convicción ecuménica, las Comunidades que en un tiempo fueron rivales, hoy en muchos casos se ayudan mutuamente; a veces se prestan edificios de culto, se ofrecen becas de estudio para la formación de los ministros de las comunidades carentes de medios, se interviene ante las autoridades civiles para defender a otros cristianos injustamente acusados, se demuestra la falta de fundamento de las calumnias que padecen ciertos grupos. / En una palabra, los cristianos se han convertido a una caridad fraterna que abarca a todos los discípulos de Cristo”.⁹⁹

Este sentimiento y experiencia de fraternidad mueve el deseo y, más aún, la reivindicación de algunas grandes Comuniones de ser reconocidas como «*Iglesias hermanas*» por parte de la Iglesia Católica y de las Iglesias ortodoxas, las cuales se aplican en reciprocidad esta

97. Cf. la intervención del entonces Cardenal Prefecto del PCPUC en la apertura de la Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos (13-18 noviembre 2006): W. KASPER, “L’œcuménisme en voie de transformation. *Prolusio* du Président, S.É.M. le Cardinal Walter Kasper”, *ServInf* 123 (2006 III-IV) 113-121, aquí 114.

98. JUAN PABLO II, Carta encíclica sobre el empeño ecuménico *Ut unum sint* [= UUS], n. 41.

99. UUS, n. 42.

consideración de «Iglesias hermanas» desde el pontificado de Pablo VI¹⁰⁰ y del ministerio patriarcal ecuménico de Atenágora I. Para ambas Comuniones, la expresión sólo de forma muy limitada puede aplicarse a algunas otras Iglesias, si se tiene en cuenta la conciencia dogmática, es decir, la conciencia de la propia eclesialidad que tienen las Iglesias Católica y Ortodoxa como realización histórica de la Iglesia de Cristo, aun cuando la discrepancia entre ambas esté en la cuestión del primado de la sede romana.

La consideración de «Iglesias hermanas» viene siendo reivindicada por la Federación Luterana Mundial y tiene su expresión en el diálogo católico-luterano. Así la Relación de la Comisión mixta católico-luterana *Ante la unidad* (1984), después de referirse al uso de la expresión en la Iglesia primitiva, se remite al uso que de ella hace el Vaticano II en el Decreto sobre el ecumenismo, para observar que en el ámbito ecuménico se emplea el concepto para “describir la comunión, conseguida o intentada, entre iglesias hasta ahora separadas, especialmente en las relaciones ecuménicas entre la Iglesia Católica y las Iglesias ortodoxas”,¹⁰¹ y añade que la expresión, utilizada por el Pablo VI y por Atenágora I, como acabamos de referir, da pie para entender que se pueda aplicar también a aquellas Iglesias que buscan una “comunión en la diversidad”, y que a favor de esta comprensión de la expresión está la enseñanza del Decreto sobre el ecumenismo.¹⁰² La Comisión católico-luterana se funda en la posibilidad de que se pueda establecer una verdadera comunión entre Iglesias según diversos modelos de realizar, de una u otra forma, la unidad estructural y visible de la Iglesia; y refiriéndose a la unidad posible de católicos y luteranos, la Comisión se expresa del siguiente modo:

“la pretendida unidad [católico-luterana] será una unidad en la diversidad. Las singularidades que aportan ambas tradiciones no se mezclarán unas con otras, y sus diferencias no tienen por qué ser plenamente eliminadas.

100. Cf. PABLO VI, Breve apostólico *Anno ineunte* (25 julio 1967), incluido en el *Tomos agapis. Vaticano-El Fanar (1958-1970)* (Roma-Estambul 1971); trad. española ed. B.A.C.: *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla 1958-1972* (Madrid 1973) 155-157 (n.176).

101. Cf. Relación de la COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA / EVANGÉLICO LUTERANA, *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica* (1984), n.44: GM 2, n.566.

102. VATICANO II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* [=UR], n. 14-17.

–Esto lo subrayan los modelos de «unidad en reconciliada diversidad», de «asociación corporativa», de «comunidad por la concordia» y también las ideas de «tipos» e «iglesias hermanas»¹⁰³.

Ante la imposibilidad de un examen detenido de estos modelos, entendemos que la reconstrucción de la unidad visible sólo puede hacerse realidad precisamente por el reconocimiento recíproco entre las Iglesias de los elementos de eclesialidad que implica y supone la consideración como «*Iglesias hermanas*». Cuestión determinante de este reconocimiento para la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa es la de la *apostolicidad de la Iglesia* y del *ministerio apostólico*, como queda patente en el diálogo de ambas grandes Comuniones, puesto que el modelo se levanta sobre la condición apostólica y sacramental del común Ministerio sacerdotal que confecciona la Eucaristía, principio y fundamento de la unidad. Esta referencia a la apostolicidad, orgánicamente estructurada como realización histórica de la sucesión apostólica, es determinante de la plena intercambiabilidad de los ministerios; y sólo las Iglesias que la comparten pueden comprenderse como verdaderamente «hermanas».

Sucede así que incluso en el caso de Iglesias que se reconocen recíprocamente como reconciliadas, como es el caso de las Iglesias evangélicas alemanas (de la República Federal de Alemania), la Federación de Iglesias evangélicas (de la antigua República Democrática Alemana) y la Iglesia de Inglaterra (anglicana), se puede constatar que declaran, no obstante, la «diferencia» que persiste en algunas de ellas con relación a las otras, lo que no deja de suscitar reservas declaradas. Así en la *Declaración de Meissen* (1991), por la cual las mencionadas Iglesias se reconocen como tales Iglesias reconciliadas en la diversidad. Este declaración tiene como precedente la *Declaración de Niágara* (1987) de la Iglesia Luterana y la Comunión Anglicana, en la cual reconocen ambas Comuniones que en sus Iglesias se ejerce la *episkopé*, pero que entre ellas persiste la diferencia de estructuras del ministerio que realiza dicha *episkopé*, por lo cual la declaración aclara que, aunque es posible a los fieles la participación en la Eucaristía de la otra Iglesia con la legitimidad que le concede la convergencia en la necesidad de la *episkopé* –lo que representa para ellas algo más que la mera hospitalidad eucarística de necesidad–, sin embargo no son intercambiables los ministerios. En este sentido, como se ha señalado con acierto, la *Declaración de Meissen* vive del espíritu de la Concordia de Leuenberg, más arriba mencionada como modelo para-

103. *Ante la unidad*, n. 47: GM 2, n.569.

digma de reconciliación en la diversidad, pero se diferencia de ella¹⁰⁴. Sin duda que esta diferencia se hace más patente aún en el *Acuerdo de Porvoo* (*Porvoo Common Statement*) de 1992 entre las Iglesias luteranas de los países nórdicos y las Iglesias anglicanas de Inglaterra, Gales y Escocia, en el cual esta reconciliación se da en una diversidad ministerial que supedita la sucesión apostólica en el episcopado a la sucesión apostólica de toda la Iglesia, sin hacer de la primera garantía de la segunda, de suerte que una Iglesia episcopal (como todas las Iglesias de la Comunión anglicana) podría reconocer la apostolicidad de otras que hubieran prescindido del episcopado histórico al menos durante largos períodos de tiempo, como es el caso de aquellas Iglesias luteranas que sólo han restaurado el episcopado en el siglo XIX tras la supresión del mismo en el siglo XVI¹⁰⁵.

La Congregación para la Doctrina de la Fe quiso en su momento matizar el uso de la expresión «Iglesias hermanas» en una breve *Nota* del año 2000¹⁰⁶, que fue después reforzada en la *Responsio* todavía reciente acerca de la eclesialidad de las Iglesias orientales¹⁰⁷. Ambos documentos expresan la doctrina católica, manifestada con anterioridad por la Congregación en la Carta *Communio notio*, según la cual la realidad de los sacramentos, la identidad del sacerdocio y de la Eucaristía y del ministerio episcopal como concreción histórica de la sucesión apostólica son los elementos de eclesialidad determinantes de la comunión. Por ello, la Congregación afirmaba hace todavía pocos años que la calificación de «Iglesias hermanas» sólo conviene a las antiguas Iglesias orientales y a las Iglesias ortodoxas bizantinas entre las Iglesias y Comunidades separadas de la sede romana¹⁰⁸. Así lo reconocían entonces teólogos ecumenistas, que observaban

104. M. M^a. GARLJO GUEMBE, “Unidad en una diversidad reconciliada, *DiEc* 30 (1995) 74.

105. Cf. el *Acuerdo de Porvoo* en *Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe. Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches* (Londres 1993).

106. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE [CDF], *Nota sobre la expresión «Iglesias hermanas»* (30 junio 2000): *Osservatore Romano* [OR] 28.10.2000, 6; vers. española: CDF [ed. E. VADILLO], *Documentos 1966-2007 [Documentos]* (Madrid 2008) 607-611 (doc.n.89).

107. CDF, *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia «Ad catholicam profundius»* (29 de junio de 2007): OR 11.7.2007, 4 (D.IV y D.V); vers. española: CDF, *Documentos*, 784-789 (doc.n.107).

108. Cf. CDF, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como una comunión «Communio notio»* (28 de mayo de 1992), n.17: AAS 85 (1993) 838-850, aquí 849; vers. española: CDF, *Documentos*, 327-540 (doc.n.75).

que a la pregunta, fundamental en el diálogo ecuménico, acerca del episcopado como determinante del ser eclesial de una comunidad, la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa respondían afirmativamente¹⁰⁹. Dada la importancia de la cuestión La Federación Luterana Mundial la viene sometiendo a estudio y consideración como lo evidencia la declaración «*El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia*» (Lund, 26 de marzo de 2006)¹¹⁰. Posterior a esta *Declaración de Lund*, que sin ser magisterial y vinculante para las Iglesias de la Federación Luterana (FLM), ha sido aceptada por unanimidad por dichas Iglesias, es la Relación del diálogo católico-luterano «*La apostolicidad de la Iglesia*» (2007). Este importante documento dice a propósito del ministerio ordenado supralocal o regional (episcopado), al cual corresponde llevar a cabo las ordenaciones de los demás ministros y en tanto que forma parte de la configuración histórica irreversible del ministerio “instituido por Dios” y después de afirmar que el que sea así no es objeto de controversia entre católicos y luteranos hoy:

“Lo que está en discusión entre luteranos y católicos no es ni la diferencia ni la distinción entre un ministerio más local y uno más regional, ni que la ordenación corresponde al ministerio regional. La controversia es sobre qué hace a una persona responsable legítimo de un ministerio regional y qué fundamenta el poder para ordenar. El punto en cuestión es la sucesión apostólica en el ministerio episcopal”¹¹¹.

A partir de aquí el documento precisa en el mismo lugar que la doctrina católica por la cual el ministerio luterano, sin ser ajeno a la gracia de Dios, que actúa por su medio, no respondería por completo a su verdadera naturaleza como institución divina y estaría afectado de un *defectus sacramenti ordinis* (UR, n.22) en las Iglesias luteranas. El documento aclara la forma en que los luteranos entienden la apostolicidad como cualidad de la Iglesia universal, con la cual ha de estar en comunión la Iglesia local, ya que en ella se da la presencia de la Iglesia en su entera realidad, lo que acontece en virtud del conjunto de elementos de salvación: comunidad de culto, predicación de la Palabra y sacramentos. La declaración busca la convergencia ecuménica en la misma referencia que al conjunto

109. M. M^a. GARIJO GUEMBE, *cit.*, 79.

110. Vers. española: *DiEc* 44 (2009) 47-74.

111. COMISIÓN LUTERANO-CATÓLICA SOBRE LA UNIDAD DE LA FLM Y DEL PCPUC, *La apostolicidad de la Iglesia. Documento de estudio* (2007), n. 283: vers. española según *DiEc* 44 (2009) 237-454, aquí 377.

de la Iglesia dice la apostolicidad del episcopado según la doctrina católica. Esto exige una exposición que no es posible desarrollar aquí, pero lo dicho orienta la inteligencia del documento del diálogo católico-luterano.

VI. MIRADA RETROSPECTIVA AL ECUMENISMO POSCONCILIAR

Concluamos esta aproximación a la trayectoria del ecumenismo teológico postconciliar tratando de evaluar los resultados de su recorrido. Me parece apreciable el elenco de elementos positivos que enumera Mons. Brian Farrell, Obispo Secretario del Pontificio Consejo para la Unidad, resumiendo los frutos del ecumenismo postconciliar¹¹². Por lo que a los católicos se refiere, el Obispo Secretario enumeraba los logros siguientes: 1) El ecumenismo católico impulsado por el último concilio representa una positiva apertura al movimiento ecuménico de los católicos, que desean conocer más y mejor las otras Iglesias cristianas y Comunidades eclesiales, hoy agrupadas en grandes comuniones. 2) Hoy existe un notorio arraigo de la *Semana de Oración por la unidad*, expresión viva de cómo sienten las Iglesias la urgencia de reconstruir la unidad visible de la Iglesia. La Semana cumplía en 2008 cien años desde que P. Paul Wattson, cofundador de la *Sociedad de la Expiación (Society of the Atonement)*, de Graymoor (Nueva York, Estados Unidos), diera comienzo al *Octavario de oración* por la unidad visible de la Iglesia. La unión de los cristianos en esta oración común se ha traducido, en efecto, en un recíproco reconocimiento de la común condición cristiana de las Iglesias y el surgimiento de una liturgia de carácter ecuménico, que tiene su propia disciplina y cuenta ya con su historia.¹¹³ A ello hay que añadir 3) el auxilio recíproco que, gracias al desarrollo del ecumenismo, se prestan las Iglesias, que incluye el uso compartido

112. MONS. B. FARRELL, *El ecumenismo hoy. La situación en la Iglesia católica*. Resultados de una encuesta del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (21 noviembre 2004): http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils (a fecha 22.4.2008).

113. La *Primera Relación Oficial* del Grupo mixto de trabajo de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Bossey-Ginebra y Ariccia-Roma 1966) incluía algunos apéndices, entre ellos uno con el título «*Liturgia común en las reuniones ecuménicas*» (1965), en el que se regula la oración común. Cf. texto en GM 1, nn. 296-312.

en algunas circunstancias de los lugares de culto y de los complejos parroquiales.

Finalmente, al crecimiento de la sensibilidad ecuménica en las Iglesias se debe 4) el asentamiento de un acuerdo fundamental sobre *actitudes ecuménicas y modos de procedimiento* para tratar asuntos de mutuo interés; y la búsqueda de convergencia en programas de evangelización de la sociedad actual y de ayuda a los necesitados. Entre estas actitudes y procedimientos cabría señalar, el rechazo explícito del *proselitismo* por ser contrario a la naturaleza y métodos del ecumenismo. Cabe hacer a este respecto, para ilustrarlo, dos referencias: una primera referencia, al conflicto provocado por el *uniatismo* entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa; y otra, al documento católico-pentecostal «*Evangelización, proselitismo y testimonio común*» (1990-1997).¹¹⁴

Entre las dificultades que señalaba Mons. Farrell, aún no resueltas se encuentran: 1) Falta de recíproco reconocimiento del bautismo entre algunas Iglesias y Comunidades eclesiales. 2) Los abusos en lo que atañe a la *communicatio in sacris*. 3) Las cuestiones relativas a los matrimonios mixtos. 4) Los problemas planteados en algunos lugares por aparentes excesos en devociones católicas de culto a la Virgen María. 5) La cuestión de la unificación de la fecha de la Pascua, un problema sin resolver a pesar de la buena voluntad de todos, muy sentida de modo especial en Oriente Medio. 6) La diversa organización de las estructuras eclesiales, que impide a los católicos encontrar en algunos países interlocutores ecuménicos en algunas otras confesiones. 7) Las acusaciones recíprocas de proselitismo en algunos países (América Latina, Egipto, Rusia). 8) Finalmente, Mons. Farrell se hace eco del parecer de algunas Conferencias episcopales que observan la falta de escritos de carácter ecuménico al alcance de los fieles menos preparados.

Cabe observar con relación a las tres últimas anotaciones que el ecumenismo no se puede desarrollar de forma pareja en el conjunto de las Iglesias particulares, ya que depende en gran medida de la presencia de la Iglesia en las sociedades. Donde la sociedad se halla histórica y culturalmente tamizada por la presencia mayoritariamente confesional de una u otra Iglesia cristiana, el ecumenismo no puede ser estimulado en la forma en que lo puede ser en las sociedades cristianas que han experimentado históricamente la división de la cristiandad de forma traumática, para luego convivir con la escisión entre las confesiones cristianas, e incluso hacer de ella una connotación de identidad de la propia sociedad. La desproporción

114. Cf. texto en *DiEc* 34 (1999) 103-152.

sociológica entre las partes en diálogo hace muy difícil hallar una fórmula ajustada a la realidad histórica y social de un país.

Poco tiempo atrás, Mons. Farrell se había referido a los logros de los diálogos interconfesionales sostenidos por la Iglesia Católica y, después de dar cuenta del elenco de diálogos establecidos y de las Relaciones documentales logradas, el Obispo Secretario evaluaba asimismo, con sus logros, su metodología y disposiciones interiores o espirituales. Refiriéndose a estas últimas matizaba cómo el diálogo tiene que tener muy en cuenta la enseñanza de Juan Pablo II sobre la necesidad que tienen las Iglesias y los cristianos de reconocer que el pecado tiene que ver con los desacuerdos y que es precisa la *purificación del corazón y de la memoria* para dialogar en condiciones.¹¹⁵ Es lo que Juan Pablo segundo decía sobre cómo concibe el diálogo el Decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II: su carácter propio estriba en que este diálogo “se transforme en «diálogo de la conversión», y por tanto, según la expresión de Pablo VI, en auténtico «diálogo de salvación»¹¹⁶.

Por su parte, el Cardenal Walter Kasper, en su condición de Prefecto del Pontificio Consejo para la Unidad hacía, en la Asamblea plenaria de 2003, una valoración del estado del ecumenismo que sigue siendo válida. En ella observaba que *la conciencia ecuménica de la “base” ha crecido notablemente en las últimas décadas*. En numerosas parroquias y comunidades el ecumenismo se ha convertido en una realidad casi natural dice el cardenal Prefecto que las ha enriquecido. Aludía así al hecho de que sean estos grupos los que demanden en particular la orientación y formación ecuménica que podrían proporcionarles los escritos episcopales que faltan en algunos países donde esta necesidad se deja sentir. Sobre todo, si se tiene en cuenta el nivel de participación e interés que ha suscitado la Semana de oración por la unidad en todas partes. Este interés, sigue diciendo el cardenal, no sólo ha crecido sino que ha generado un amplio movimiento espiritualidad.

Se puede decir que *el Octavario* es, en efecto, el más alto activo del *ecumenismo espiritual*, al que hay que agregar además el ecumenismo que tiene por protagonistas a los monjes y monjas de las confesiones cristianas, particularmente orientales ortodoxos y occidentales

115. MONS. B. FARRELL, «Les dialogues et le dialogue. Compte rendu des dialogues officiels de 2004 à aujourd’hui. Rapport du Secrétaire sur les activités» du CPPUC », *ServInf* 123 (2006/III-IV) 122-131. Posteriormente, con motivo de la Asamblea plenaria del 9 al 13 de diciembre de 2009, el Obispo Secretario hacía una crónica recapituladora sobre el estado de los diálogos teológicos desde 2006 de la Iglesia Católica con otras Comuniones cristianas acatólicas: *ServInf* 130 (2008/IV) 238-250.

116. UUS, n.35.

católicos, a cuyo calor han surgido algunas comunidades e institutos de vida consagrada dentro de la Iglesia Católica. El *Octavario* ha encontrado en el Grupo mixto de trabajo un marco de desarrollo que involucra a todas las Iglesias en un mismo objetivo sostenido por la plegaria de todos los bautizados¹¹⁷. El Cardenal, por su parte, al señalar que el *Octavario*, al lado de otros elementos, pertenece al ecumenismo espiritual reitera el principio espiritual que gobierna la práctica ecuménica según la mente de Juan Pablo II: “Lo importante es la conversión y la santificación personales, porque no puede haber ecumenismo sin conversión personal y renovación institucional, y, a fin de cuentas, sin una espiritualidad de *communio*”¹¹⁸.

A esto habría que añadir el esfuerzo de las Iglesias por dar un *testimonio común* ante el mundo, en una apuesta decidida y clara por la paz del mundo y contra la guerra como medio de solucionar los desacuerdos y los enfrentamientos. El servicio de las Iglesias a la libertad, la justicia y la paz las ha llevado a una colaboración que es expresión del *servicio diaconal* de la Iglesia. Los cristianos han dejado de estar aislados para manifestarse juntos ante el mundo. Por lo que concierne a Europa, el esfuerzo común por hacer valer las raíces cristianas del continente ha llevado a las Iglesias a aunar esfuerzos en favor de un entendimiento de las naciones de Europa inspirándose en la aportación singular del cristianismo a la civilización europea. El GMT deja constancia de ello, especificando no sólo las áreas de estudio común, sino también las áreas de interés común relativas a las cuestiones sociales¹¹⁹. El GMT sigue así las orientaciones de la Conferencia mundial de FC de Santiago de Compostela (1993), entendiendo que el testimonio es siempre obediencia de la fe y supone un compromiso moral socialmente objetivable; de ahí la importancia de hallar asimismo en el diálogo ecuménico la convergencia necesaria para que de hecho se pueda dar un testimonio común: “La obediencia cristiana puede plantear complejas cuestiones éticas que necesitan seria consideración en la comunidad de la fe”¹²⁰.

117. Asumido por el GMT el *Octavario* concita la acción estrecha de Fe y Constitución: cf. GMT, *Octava Relación*, III.6.

118. CARD. W. KASPER, *Prolusio* [a la Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 3-8 noviembre de 2003], en *Service d'Information* [CPPUC] 115 (2004/I-II) 25-32.

119. *Octava Relación*, IV.2-4.

120. Así el *Informe* de la sección IV: «Llamados a dar un testimonio común para la renovación del mundo», en *Textos de la Quinta Conferencia mundial de Fe y Constitución* (Santiago de Compostela 1993), en: *DiEc* 28 (1993) 423-434 (Sección IV.D, n.29).

Al lado de estas que podemos considerar luces y, por ello, frutos indiscutibles del Movimiento ecuménico en las Iglesias, obra de la acción divina en ellas, el cardenal Kasper también hablaba de las sombras, de “tendencias en sentido opuesto”, que agregaba a las sombras que veía el Secretario del dicasterio. Habla el cardenal de tendencias opuestas en el interior de las Iglesias, que generan tensiones indeseadas y a veces incluso divisiones, que atraviesan las comunidades eclesiales y las mismas familias confesionales, señalando entre estas tensiones las provocadas por las cuestiones éticas, de tanta trascendencia para el testimonio de los cristianos ante el mundo. Son ocasión de tensiones y divisiones las posturas que unos y otros toman ante el divorcio, el aborto, la eutanasia, la homosexualidad y otros temas del género, a los que se suman las cuestiones de carácter étnico, social y político. Señala además divisiones en el interior de las grandes Comuniones confesionales ortodoxa, anglicana y entre las Iglesias de tradición reformada.

También en el interior de la Iglesias Católica hay tensiones que provocan un mal entendimiento del ecumenismo y la fuerza de arrastre que tiene el relativismo como ideología, que está en el origen de los abusos en la práctica de un ecumenismo que podríamos llamar “ecumenismo de atajo”, a propósito del allanamiento o reducción a común denominador de la eclesialidad de todas las Iglesias y comunidades eclesiales. Lo que resulta particularmente pernicioso, ya que le sustrae al ecumenismo su misma razón de ser, como es avanzar hacia la unidad visible de la Iglesia partiendo de la honradez de conciencia, que ubica a cada cual ante su propia confesión de fe con relación al misterio de la Iglesia.

Todo ello pone de manifiesto que no hay ni puede haber diálogo ecuménico sino en fidelidad a la verdad de la fe tal como ésta es confesada por la comunidad confesional a la que se pertenece, que da identidad a la confesión de fe en el misterio de la Iglesia. El recorrido histórico del ecumenismo postconciliar así lo acredita y el riesgo para el mismo ecumenismo estriba en ignorarlo.