

Para comprender
EL ECUMENISMO

Juan Bosch



verbo divino

Para comprender
EL ECUMENISMO

Juan Bosch



evd

*Al Padre Yves Congar,
a los teólogos de la escuela de Le Saulchoir,
y a los miembros del Centro «Istina» de París,
en reconocimiento por
su rica contribución a la renovación
de la teología católica.*

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

6ª reimpresión (año 2012)

© Juan Bosch.
© Editorial Verbo Divino, 1991.

Fotocomposición: Larraona, Pamplona.
Impresión: NovaPrinter, Mutilva (Navarra).

Impreso en España - *Printed in Spain.*

Depósito legal: NA 503-2012

ISBN: 978-84-8169-332-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Índice general

Prólogo	5		
1. Qué es el «ecumenismo»	9		
1. El término ecumenismo	9		
1.1. Hacia una definición del ecumenismo	12		
a) Desde la experiencia cristiana	12		
b) Desde la sociología religiosa	15		
1.2. Diversidad de ecumenismos	17		
a) Ecumenismo institucional	17		
b) Ecumenismo espiritual	18		
c) Ecumenismo local	19		
d) Ecumenismo secular	20		
2. De qué unidad se trata	22		
2.1. Unidad cristiana e identidad confesional	23		
2.2. Modelos de unidad	24		
a) Convicciones previas sobre la unidad.	24		
• No se trata de crear la unidad	24		
• La unidad invisible que ya poseen			
los cristianos	25		
• La unidad visible	25		
b) Algunas propuestas concretas de unidad	28		
• El modelo de algunas Iglesias histó-			
ricas del protestantismo	28		
• El modelo de la Iglesia católica	29		
• El modelo del Consejo Ecuménico de			
las Iglesias	32		
• El modelo de la «Iglesia de la India			
del Sur»	34		
		• El modelo propuesto por O. Cullmann	35
		• El modelo propuesto por Fries y	
		Rahner	36
		• El modelo propuesto por Ch. Duquoc	38
		3. El diálogo	39
		3.1. El diálogo como actitud y como método	40
		3.2. Condiciones del verdadero diálogo	42
		3.3. Los protagonistas del diálogo ecuménico	49
		a) Criterio subjetivo	51
		b) Criterios objetivos	51
		• doctrinal	51
		• de comunión	51
		• misionero	52
		c) Las Iglesias que participan	52
		• Tradición ortodoxa	53
		• Comunión anglicana	53
		• Protestantismo histórico	54
		• Iglesia católica romana	54
		d) Las comunidades que no pueden par-	
		ticipar	54
		2. Las divisiones cristianas	57
		1. Panorama actual de las divisiones	58
		a) Iglesias antiguas orientales	62
		b) Iglesias ortodoxas	62
		c) Iglesias vétero-católica	64
		d) Iglesias anglicanas	64
		e) Iglesias luteranas	66
		f) Iglesias reformadas	70

g) Iglesias bautistas.....	72	• La aportación anglicana	120
h) Iglesias congregacionales.....	73	• La aportación ortodoxa.....	121
i) Iglesias metodistas	74	• La aportación católica.....	122
j) Iglesias adventistas.....	75	d) Dos movimientos específicos.....	124
k) Comunidades pentecostales.....	77	• Vida y Acción	124
l) Comunidades de los cuáqueros.....	78	• Fe y Constitución.....	126
2. Raíces de las divisiones.....	80	2.2. Las grandes instituciones ecuménicas	127
2.1. La ruptura entre Roma y Constantinopla	81	a) Consejo Ecuménico de las Iglesias.....	127
a) Factores políticos.....	81	• Naturaleza del CEI	128
• Bizancio, capital del imperio.....	81	• La base doctrinal	128
• Penetración de los pueblos bárbaros	83	• La pertenencia confesional.....	129
y la invasión musulmana.....	83	• Organización.....	130
b) Factores culturales y geográficos	83	• Etapas de la vida del CEI a través de	133
c) Factores eclesiásticos y doctrinales.....	84	sus asambleas generales	133
2.2. La ruptura en la Iglesia de occidente.....	86	b) Consejo Pontificio para la Promoción	139
a) Tesis tradicional: los abusos de la Iglesia	86	de la Unidad.....	139
b) Lectura política y nacionalista	87	• El decreto <i>Unitatis redintegratio</i>	140
c) Lectura economicista	88	• El Directorio ecuménico (1967-1970)	144
d) Lectura religiosa y teológica.....	89	• El Directorio ecuménico (1993)	145
3. Mantenimiento de las divisiones.....	91	• Reflexiones y sugerencias en torno al	146
3.1. La polémica.....	91	diálogo ecuménico (1970)	146
a) La polémica entre orientales y occiden-	92	• La colaboración ecuménica a nivel	147
tales	92	regional, nacional y local (1975).....	147
b) La polémica entre católicos y protes-	94	3. El ecumenismo en la base	149
tantes	94	3.1. La Comisión o delegación diocesana de	149
3.2. La costumbre	96	ecumenismo	149
3.3. El eurocentrismo	98	3.2. El Centro ecuménico	150
3. El don del Espíritu y las instituciones ecuménicas	101	4. Hacia la verdad plena	153
1. El don del Espíritu	102	1. Unidad en la verdad	153
1.1. La tolerancia ante los otros	103	2. Problemas doctrinales entre las Iglesias.....	156
1.2. La misión con los otros.....	106	2.1. El concepto de «Iglesia».....	156
1.3. La plegaria junto a los otros	108	2.2. Los ministerios cristianos.....	160
2. Las instituciones ecuménicas.....	113	2.3. El ministerio de la unidad	163
2.1. Los orígenes	114	2.4. El papel de María en la historia de la sal-	167
a) El asociacionismo cristiano.....	115	vación.....	167
b) El movimiento misionero	117	2.5. La intercomuni6n.....	170
c) Aportaciones confesionales.....	119	3. Diálogo teológico y documentos interconfesio-	173
		nales	173
		3.1. Características del diálogo intereclesial..	174

3.2. Los interlocutores del diálogo intereclesial	175	5. A modo de conclusión	189
a) Iglesias ortodoxas de rito bizantino	176	1. Algunos retos	191
b) Iglesias coptas.....	177	2. Algunos obstáculos.....	193
c) Comunión anglicana	177		
d) Federación Luterana Mundial.....	179	Apéndices	
e) Alianza Reformada Mundial.....	181	1. Bibliografía.....	199
f) Metodismo	182	2. Figuras del ecumenismo.....	211
g) Pentecostales.....	183	3. Vocabulario.....	219
h) Tradiciones cristianas diversas.....	184		
i) Consejo Ecuménico de las Iglesias	185		

Prólogo

Dos ideas vertebran esta obra que pretende ser una aproximación serena y rigurosa al ecumenismo. La primera idea está expresada en la constitución *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II, cuando se afirma que «la Iglesia es sacramento de salvación». La segunda surge, más bien, de una triste experiencia histórica: las Iglesias cristianas, enfrentadas entre sí, desdibujan el signo de aquella sacramentalidad salvífica, y desvirtúan, sin duda, otra definición conciliar que habla de la Iglesia como «sacramento de unidad» (SC 26).

Teología e historia, profesión de fe y experiencia cristiana y humana vienen a entremezclarse en este libro –¿podría ser de otra manera?– cuya pretensión es presentar el deseo de reconciliación cristiana que se deja sentir en amplios sectores de todas las Iglesias cristianas.

Pero el deseo de reconciliación cristiana no nace de un vago idealismo sentimental, ni de puros deseos pragmáticos que buscan mayor eficacia a la hora de presentar la buena noticia de Jesús al mundo. El deseo de reconciliación cristiana hunde sus raíces en la misma reconciliación entre Dios y el mundo que, a iniciativa divina, llevó a cabo Jesús de Nazaret a través de su vida, pasión, muerte y resurrección.

Aquella obra de reconciliación efectuada en la «plenitud de los tiempos» se ofrece en la historia por medio de la comunidad de los discípulos del Señor, que en la revelación bíblica toma diferentes nombres: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, familia de Dios... Conocida más comúnmente como «ekklesía», esta comunidad hace presente en el tiempo la reconciliación divina y ayuda y acompaña a cada

ser humano a que se abra a la experiencia de ser y sentirse «hijo de Dios». Su acompañamiento no lo hace desde perspectivas individualistas, invitando a cada uno a vivir en un mundo aparte. Por el contrario, la Iglesia invita a los hombres y mujeres a descubrir en el mundo el «espacio de salvación», el «lugar único» en el que el «Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14).

Acertó plenamente quien dijo que «la Iglesia es para los otros». Si es verdad que su centro se halla en Dios y su razón de ser consiste en la alabanza divina, ella no puede ser entendida sino en relación con los hombres y mujeres, con el mundo, con la humanidad entera. El reino anunciado por Jesús ha empezado ya. Las nuevas relaciones de los seres humanos entre sí, basadas en la justicia, en la verdad, en el amor, han empezado ya. Sin esa relación fundamental hacia los otros –hacia la construcción de ese reino–, la Iglesia pierde sentido.

La verdad es que la comunidad eclesial no es una realidad que pueda estudiarse y entenderse *exclusivamente* desde perspectivas sociológicas e incluso históricas. Hay en ella algo que escapa siempre a la mirada, al análisis frío del observador imparcial. Y es que la «Iglesia es un misterio» –la calificación es también de *Lumen gentium*–, y ella misma es confesada como «una, santa, católica, apostólica» en los credos primitivos de los cristianos.

Pero calificar de «misterio» a la Iglesia no es una fina argucia para eludir las tareas que le corresponden, o una sutil trampa para desentenderse de sus responsabilidades históricas contraídas en el pasado o en el presente. La Iglesia *como misterio* es la manera más directa de decir que su razón de ser

última se halla en la libre voluntad del Dios creador y salvador que positivamente quiso la salvación de los hombres y mujeres creados a su imagen y semejanza. Y esa identidad sólo se «adivina» desde la fe, es decir, desde la respuesta creyente que ha conocido el designio de salvación.

Sin recurrir a un juego fácil de palabras, habrá que reconocer que la Iglesia es también un «misterio» para los hombres y mujeres de nuestra sociedad. Pero «misterio» en el sentido más pequeño del término. Misterio por sus anomalías, por sus contradicciones y ambigüedades, por sus incoherencias y pequeñeces. En definitiva, por su pecado. Se proclama justa, y en ella anidan también las injusticias. Se presenta como defensora de los pequeños y débiles, y estuvo muchas veces con los poderosos. Se reconoce fundada en un sólo Dios, y se apoyó tantas veces en reyes y emperadores. Se presentó como pacificadora, y ha bendecido las armas de destrucción... Un *misterio* porque se confiesa *una* y hay *muchas Iglesias* que no forman precisamente una sinfonía eclesial nacida de la diversidad complementaria y enriquecedora, sino protagonistas de un triste espectáculo cuyas divisiones empobrecen mucho aquella «sacramentalidad» de salvación que define realmente a la Iglesia de Cristo.

Esta obra no es, sin embargo, un libro de ecle-siología, sino de ecumenismo. Es decir, de un capítulo importante del tratado eclesiológico que afecta directamente al tema de la *unidad de la Iglesia*. En ella se habla, pues, de la Iglesia y de las Iglesias, de la unidad íntima que no ha podido ser borrada a pesar del pecado humano, y de las divisiones eclesiales que desvirtúan su significatividad. Pero su discurso trata sobre todo del intento de recuperar aquella *unidad* expresamente pedida por Jesús al Padre en la víspera de su pasión (Jn 17, 21).

El ecumenismo se sitúa, pues, en un momento determinado de la historia de las Iglesias en el que se experimenta de manera muy viva la oración del Señor: «...que todos sean uno para que el mundo crea». El ecumenismo es un acto de obediencia; pero es a la vez una aventura iniciada por el Espíritu en el interior de las Iglesias para que puedan presentarse a la sociedad de hoy con toda la expresividad de aquella «Iglesia indivisa» del tiempo de los padres.

La redacción del libro transcurre en el primer año de la década de los noventa. Lo que quiere decir que están muy lejos aquellos fervores ecuménicos intensamente vividos tras la celebración del Concilio Vaticano II. La experiencia ecuménica, las dificultades doctrinales, los mismos altibajos de la andadura hacia la unidad de todas las Iglesias ponen, sin duda, una nota de realismo a esta obra que pretende avivar la «esperanza ecuménica» de los cristianos de todas las tradiciones eclesiales.

Cinco capítulos estructuran esta obra. El primero quiere responder a la pregunta más obvia de nuestro libro: *Qué es el ecumenismo*. Como la respuesta se encierra en una simple afirmación: la restauración de la unidad, será necesario –tras un rápido escaqueo por el análisis del mismo término y de algunas definiciones– introducirse en el estudio de algunos modelos y proyectos de unidad. El apartado sobre la metodología ecuménica brinda una de las claves mayores para entender el «milagro» del ecumenismo: el diálogo.

El capítulo segundo, de tipo histórico, ofrece una panorámica del hecho decisivo de *las divisiones cristianas*. Se repasa la geografía de las divisiones; las raíces profundas de las disensiones que son resultado directo de la libre voluntad de los cristianos y que más parecen, sin embargo, «misterio» inescrutable; y se analizan, en el último apartado, algunos de los elementos que ayudan a mantener todavía hoy, en los albores del siglo XXI, tantas distancias y enemistades eclesiásticas.

El tercer capítulo se titula *El don del Espíritu y las instituciones ecuménicas*. Quizá hubiera resultado más cómodo redactar dos capítulos diferentes. Pero expresamente hemos querido analizar conjuntamente el *don* y las *instituciones* de las que se vale el Espíritu para ofrecer su mismo don. Hemos unido, sin confundir, el acontecimiento y la institución, lo carismático y lo institucional. Seguramente no será muy popular en ciertos ambientes considerar de manera conjunta lo que está tan en boga: separar una y otra cosa hasta el enfrentamiento. Una teología de la encarnación nos invita, sin embargo, a rechazar las nuevas formas maniqueas que niegan la presencia del Espíritu en lo humano.

No caemos –es obvio– en la terrible ingenuidad de creer que la institución es la acaparadora del Espíritu. Desde las Iglesias sabemos demasiado bien que ese peligro acecha constantemente. Pero el peligro no permite negar que el Espíritu inspire y se aproveche de las mediaciones institucionales para que el don de la unidad se vaya haciendo más visible entre las mismas Iglesias.

Dos partes, bien diferenciadas, vertebran ese tercer capítulo. La primera habla del *don del Espíritu*. Un don que había comenzado manifestándose como «tolerancia», como aceptación de los otros; que surge después con más fuerza cuando «lo ecuménico» se ve como dimensión lógica de la misión; y que por fin se vislumbra en toda su gratuidad a través de unos hombres que han descubierto en la «oración sacerdotal» de Jesús, transmitida en el capítulo 17 de san Juan, la auténtica raíz bíblica del ecumenismo espiritual.

La segunda parte trata de *las instituciones ecuménicas*. Se recogen en un primer apartado las aportaciones pioneras que algunas Iglesias ofrecieron al movimiento ecuménico en sus orígenes. Si éste es ante todo un «movimiento del Espíritu», dada la complejidad de los problemas que implica, han tenido que ir creándose diversas instituciones capaces de prestar un servicio eficaz al mismo movimiento. En diferentes apartados se analizan las dos más grandes instituciones: el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad. Hay una breve referencia a otras instituciones ecuménicas de tipo local.

Los problemas doctrinales se abordan en el capítulo cuarto, titulado *Hacia la verdad plena*. Alrededor de los dos vértices que nunca deberán ser olvidados en el trabajo ecuménico: *unidad y verdad*, se analizan algunos de los grandes problemas de doctrina que continúan siendo obstáculo para la restauración de la unidad plena entre las Iglesias cristianas: el concepto mismo de Iglesia; la cuestión de los ministerios, con especial referencia al primado del papa; el papel de María; la cuestión sacramental y el tema de la intercomuni3n... En otro apartado se revisan algunos de los diálogos más importantes, así como los documentos emanados de esos mismos diálogos doctrinales.

El último capítulo, muy breve, titulado *A modo de conclusi3n*, es como una invitaci3n a mantener viva la esperanza ecuménica a pesar de los retos y obstáculos que siempre est3n al acecho delante del misterio de la unidad cristiana. Es una esperanza s3lida –la unidad es obra del Esp3ritu–, y a la vez frágil, porque depende de los cristianos. Los *retos* son nuevos: el mundo de las sectas últimas, el atractivo de los Nuevos movimientos religiosos, la llamada de las religiones orientales... Los *obstáculos* son los de siempre: la intransigencia revestida de fidelidad, el inmovilismo camuflado de «santa paciencia», los integristas y autoritarismos mantenidos a fuerza de amenazas...

Sin embargo, el horizonte utópico del cercano tercer milenio est3 preñado de esperanza ecuménica. Y la convicci3n de que el movimiento ecuménico es una «gracia del Esp3ritu» hace generar en las mismas Iglesias búsquedas incansables de esa unidad por la que el Señor de la Iglesia oró antes de su pasi3n.

Este libro tiene una limitaci3n expresamente reconocida y asumida. A pesar de sus 230 páginas, falta, aqu3 un capítulo importante en la historia del ecumenismo. El autor es demasiado consciente de que ha escrito desde Europa y para lectores europeos. Pero en ningún momento ha pretendido decir la última palabra, sencillamente porque el cristianismo europeo ya no tiene la última palabra en ninguna cuesti3n. Los cristianos del Tercer Mundo, sin culpa alguna, han heredado las divisiones que los cristianos de occidente un día les llevamos.

Ellos tienen también mucho que decir –y ya han dicho– en el terreno ecuménico. En el libro hemos recordado solamente algunas, muy pocas, de sus aportaciones. Pero estamos lejos de haber hecho justicia a la labor ecuménica que desde tantos países del sur hacen los cristianos para derribar los muros de incomprensi3n que todavía existen entre las denominaciones cristianas. La Asociaci3n Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo; el Instituto para una Teología Contextual, de Suráfrica; los trabajos ecuménicos de la llamada Black Theology, de los Estados Unidos; las aportaciones de la Teología de la Liberaci3n latinoamericana, tanto desde el punto de vista docente como desde la reflexi3n de

las comunidades de base, significan una creatividad ecuménica no recogida en este libro, pero no por ello olvidada o menospreciada.

Solamente una palabra final. Estas páginas son un sencillo y merecido homenaje al padre Congar. A lo largo del libro se le cita con frecuencia. Aparece casi en cada página. Inspira todo el trabajo. No podía ser de otra manera. Congar ha estado a lo

largo de su prolongada vida en medio de esa aventura del Espíritu que es el movimiento ecuménico. El contagió con su vida y con sus libros muchas vocaciones ecuménicas. También la del autor del presente trabajo. Había, pues, una deuda contraída. Hoy está, en parte, saldada por el respeto y el cariño al profesor, al hermano dominico, al ecumenista insigne.

1

Qué es el ecumenismo

1. El término «ecumenismo»

El término *ecumenismo* no es de fácil comprensión. Cuenta Antonio M. Javierre una anécdota que nos introduce de lleno en la dificultad que supone, de entrada, la palabra «ecumenismo».

«En el curso de la segunda sesión del Vaticano II, tocó al cardenal Cicognani hacer la presentación del esquema de ecumenismo. Lo hizo en breves palabras: 'Ahí tenéis, Reverendísimos Padres –vino a decir en latín–, un documento cuyo contenido nos es perfectamente familiar. La Iglesia católica, en efecto, es ecumenista desde su origen. Es bien conocido el servicio ecuménico que viene ejerciendo sin solución de continuidad a lo largo de su historia'. Momentos después, el entonces arzobispo Martín, más tarde elevado a la púrpura, hubo de presentar en detalle los tres primeros capítulos del mismo documento. Lo hizo en lenguaje sensiblemente diverso: 'Atención, Reverendísimos Padres. Tenéis ante los ojos un texto inédito, totalmente nuevo, por su factura y por su contenido. Es la primera vez que un concilio afronta su estudio. Habrá de resultaros particularmente arduo su juicio, porque no os será fácil contar con teólogos convenientemente preparados'».

No se trataba de un desacuerdo sobre los contenidos. El desacuerdo provenía de un equívoco de orden lingüístico. En realidad, el cardenal y el arzobispo empleaban el mismo vocablo con acepciones diversas. La Iglesia, manteniendo la unidad en la catolicidad, podía sentirse «ecuménica». Pero el arzobispo usaba el vocablo en sentido técnico y riguroso. Y desde su punto de vista, la Iglesia de Roma –como recuerda monseñor Javierre–

«... no podía decirse que fuera ecuménica. No lo había sido jamás. Todo lo contrario: resultaba sencillísimo espigar en sus declaraciones oficiales multitud de matices de orientación francamente antiecuménica...»¹.

Se hace necesario ir a la raíz del término para conocer su procedencia. Después se esbozará un poco su historia², hasta llegar al sentido técnico que comienza a tener a principios de nuestro siglo entre cristianos de diferentes Iglesias y que también la Iglesia católica acepta a partir del Concilio Vaticano II.

¹ A. Javierre, *La unión de las Iglesias*. Instituto Teológico Salesiano, Guatemala 1977, 17-18.

² Para una visión más amplia del término «ecumenismo», ver W. A. Visser't Hooft, *The Word 'Ecumenical'. Its History and Use*, en R. Rouse-St. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*. SPCK, Londres 1967, 735-740.

La palabra *oikoumene* pertenece a una familia de palabras, del griego clásico, relacionadas con términos que tienen que ver con la *vivienda*, el *asentamiento*, la *permanencia*. He aquí algunos términos-raíz de esta familia lingüística:

- *Oikos*: casa, vivienda, habitación, pueblo.
- *Oikeiotés*: relación, emparentado, amistad.
- *Oikeiow*: habitar, cohabitar, reconciliarse, estar familiarizado.
- *Oikonomeô*: administración, encargo, responsabilidad de la casa.
- *Oikoumene*: tierra habitada, mundo conocido y civilizado, universo.

La raíz primera de la que provienen los otros términos es, pues, *oikos*, *casa*, *lugar donde se mora*, *espacio habitable* y *habitado*. *Oikoumene*, de donde procede directamente *ecumenismo*, será, consecuentemente, el *mundo habitado* en el que coexisten diversos pueblos, con diversidad de lenguas y culturas. Pero en su sentido primero y más obvio sería la «tierra habitada por los helenos», es decir, por un pueblo civilizado que ofrece una cultura abierta a todos dando esa unidad básica de cosmovisión que exige una civilización auténtica. De ahí que *oikoumene* llegara a entenderse como el «mundo habitado» hasta donde se extendía la influencia griega, porque más allá es el *mundo de los bárbaros*... Las perspectivas geográfica y cultural, entrelazadas, aparecen como el significado primero de la palabra *ecumenismo*.

Roma aportará, después, una perspectiva política, y la «pax romana» será el símbolo de la *oikoumene*, es decir, de todos los pueblos que aceptan vivir bajo la influencia del «mundo civilizado», que viene a identificarse con el imperio romano.

El término *oikoumene* aparece también en la literatura bíblica. En el Nuevo Testamento se emplea en quince ocasiones, en algunas de las cuales recupera el viejo sentido de *mundo* (Hch 11, 28), o de *imperio romano* (Lc 2, 1). En la carta a los Hebreos (2, 5) se pone especial énfasis en el carácter transitorio de la presente *oikoumene*, para afirmar con fuerza la inminente llegada de una nueva y transformada *oikoumene* regida directamente por Jesucristo.

Oikoumene, desde una perspectiva neotestamentaria parece que debe entenderse como un *proceso en continuo desarrollo* que se inicia como la «tierra habitada», que va haciéndose «lugar habitable», la *casa* en la que cabe toda la familia humana y cuya realidad no se encierra en la frontera inminente de la historia. La respuesta del hombre en esta tierra, ante la llamada de Dios, es como el germen de una nueva *oikoumene*, que viene como obra de Dios, pero con la colaboración humana.

En el cristianismo primitivo, el término *oikoumene* –siguiendo la trayectoria bíblica– es usado en las acepciones ya conocidas: *mundo*, *imperio romano*, *mundo civilizado*, etc. Así, por ejemplo, el autor del *Martirio de Policarpo* (un escrito del siglo II) se refiere varias veces en su escrito a «la Iglesia católica extendida por la *oikoumene*». La palabra se introduce en el lenguaje eclesiástico oficial cuando el concilio de Constantinopla (381) denomina al concilio de Nicea –celebrado en el 325– como «concilio ecuménico». Desde ese momento, el término «ecuménico» va a designar aquellas doctrinas y usos eclesiales que son aceptados como norma autoritativa y con validez universal en *toda la Iglesia católica*.

Con la caída del imperio romano, el término deja de tener obviamente connotaciones políticas y pasa a tener ya un sentido exclusivamente eclesiástico: la *oikoumene* es la Iglesia universal. Tres grandes hombres de Iglesia serán designados «doctores ecuménicos»: Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo. A partir de ahí, se emplea para designar los concilios que hablan *en nombre de toda la Iglesia*. Se ha recordado muchas veces que las condiciones para que un concilio pueda ser denominado verdaderamente ecuménico varían según las Iglesias. Para la Iglesia católica, un concilio es ecuménico solamente cuando representa a toda la Iglesia y sus decisiones son confirmadas por el obispo de Roma; en cambio, para la Ortodoxia, solamente será ecuménico cuando toda la Iglesia extendida por el orbe haya aceptado sus decisiones. De ahí que estas Iglesias hablen de sólo siete concilios ecuménicos, porque en ellos está expuesta la «doctrina ortodoxa» aceptada por todas las Iglesias de oriente y occidente.

Más tarde, la palabra se aplica también a los

grandes credos de la antigua Iglesia, y así son llamados «credos ecuménicos» los de los apóstoles, el de Nicea y el de san Atanasio.

Durante el siglo XIX aparece un nuevo significado que con el tiempo tendrá la acepción técnica moderna. En 1846 se constituye en Londres una Alianza Evangélica, con el fin de preparar un «concilio ecuménico evangélico universal». Sus participantes pertenecen a diferentes denominaciones. En la clausura de aquel encuentro, el pastor calvinista francés Adolphe Monod agradecía a los organizadores británicos «el fervor de su piedad» y el «espíritu verdaderamente ecuménico» que habían demostrado. Visser't Hooft ha recordado que aquella expresión del pastor francés

«parece haber sido la primera cita consignada respecto del uso de la palabra para indicar una actitud más que un hecho...»³.

Igualmente, Henry Dunant, el fundador de la Cruz Roja y uno de los pioneros del YMCA, escribió ampliamente sobre la necesidad de que esta asociación fuese «ecuménica» en el sentido de

«propagar aquel espíritu ecuménico que trasciende la nacionalidad y la lengua, las denominaciones y las cuestiones eclesiásticas, la clase y la profesión...».

Pero el uso del término en la acepción recordada no goza todavía de una aceptación universal. Así, por ejemplo, en 1900 se celebra en la ciudad de Nueva York una Conferencia Ecuménica Misionera. Los organizadores dejan muy claro que han aceptado ese calificativo porque se han propuesto un plan de expansión misionera que «abarque toda la tierra». La acepción común continúa siendo la del primitivo sentido geográfico, universal. Poco después, en la famosa Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (1910), el título de «ecuménica» es eliminado, pues la ausencia de las Iglesias ortodoxas y católica –según sus organizadores– hace inapropiado su uso.

Los movimientos «Fe y Constitución» y «Vida y Acción» –de los que se hablará en el capítulo 3– van

³ W. A. Visser't Hooft, *The Word 'Ecumenical'. Its History and Use*, o. c., 738.

a suponer un drástico cambio en el significado del término «ecumenismo». El arzobispo luterano Nathan Söderblom durante la Primera Guerra Mundial sugiere la creación de una «reunión internacional de Iglesias» con el apelativo de «ecuménica» para intentar resolver el problema de la paz. Y propone la puesta en marcha de una especie de Consejo Ecuménico de las Iglesias. Su idea, no obstante, sólo tomará cuerpo varios decenios después. Pero la palabra adquiere ya una nueva acepción: la relación amistosa entre Iglesias con la finalidad de promover la paz internacional, de tratar de la unión de varias Iglesias, o incluso de generar el espíritu de acercamiento entre cristianos de diversas confesiones.

«Me atrevo a esperar la unidad de todos los cristianos a la luz que da al espíritu un amor verdadero hacia los hermanos; esto es, esforzándonos por convertirnos cada día más en *hombres de verdad*, por medio de una caridad sin fingimientos y un esfuerzo efectivo de renovación de nuestra Iglesia. ¿No es esto, en el fondo, lo mismo que decía san Pablo: *Veritatem facientes... in caritate non ficta?*».

Christophe Dumont, O. P

La conferencia de Estocolmo (1925) universaliza todavía más el nuevo uso del término «ecuménico». El vocablo es aceptado sin reticencias por parte de los alemanes, suecos y franceses. Más dificultades hallan los cristianos de lengua inglesa, que prefieren emplear los términos «mundial» o «universal». La razón es obvia: en la tradición inglesa, «ecuménico» se asocia muy fuertemente a los «concilios ecuménicos», lo que dificulta su empleo para designar cualquier otro significado.

A partir de la conferencia de Oxford (1937), el término «ecuménico» designa ya con toda claridad las relaciones amistosas entre las diferentes Iglesias con el expreso deseo de realizar la *Una Sancta* y de estrechar la comunión entre todos los creyentes en

Jesucristo. Tras la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias –en el mundo anglosajón prefieren referirse a él como Consejo Mundial de Iglesias– en Amsterdam (1948), el término «ecuménico» expresa ya sin duda alguna el intento de reconciliación de las Iglesias cristianas como expresión visible de la «universalidad del cristianismo» y como signo «para que el mundo crea».

A las primeras acepciones de tipo geográfico, cultural y político, se añade después la referencia a la Iglesia, tanto la Iglesia universal extendida por todo el universo, como más tarde al interés por la tarea misionera y al deseo inequívoco de *unidad cristiana* que se extiende por las distintas Iglesias separadas durante siglos.

1.1. Hacia una definición del ecumenismo

Teniendo como telón de fondo la pequeña historia del término «ecumenismo», es conveniente recordar ahora algunas *descripciones* que se han dado del ecumenismo, tanto por parte de quienes han reflexionado desde instancias eclesiales y teológicas –ya sean católicas, protestantes, ortodoxas o anglicanas– como de aquellos que desde la sociología religiosa han encontrado en el ecumenismo un fenómeno digno de la máxima atención.

a) Desde la experiencia cristiana

Resulta inútil buscar una «definición» –en el sentido clásico de esta palabra– para adentrarse en la esencia del ecumenismo. Y ello fundamentalmente porque el ecumenismo se sitúa en una dinámica, en un movimiento. Por eso preferimos recoger algunas *descripciones* que desde la teología y desde el magisterio de algunas Iglesias se han ofrecido en estos últimos decenios.

«Es un movimiento constituido por un conjunto de sentimientos, de ideas, de obras e instituciones, de reuniones o de conferencias, de ceremonias, de manifestaciones y de publicaciones que tienden a preparar la reunión, no solamente de los cristianos, sino de las

diferentes Iglesias actualmente existentes, en una nueva unidad»⁴.

«El ecumenismo comienza cuando se admite que los otros –y no solamente los individuos, sino los grupos eclesiásticos como tales– tienen también razón, aunque afirmen cosas distintas que nosotros; que poseen también verdad, santidad, dones de Dios, aunque no pertenezcan a nuestra cristiandad. Hay ecumenismo... cuando se admite que otro es cristiano no *a pesar de* su confesión, sino *en ella y por ella*»⁵.

«El ecumenismo no es, en modo alguno, el resultado sincretista de una suma de Lutero o de Calvino a santo Tomás de Aquino, o de Gregorio Palamas a san Agustín. Pero, enfocado desde la vertiente teológica que nos interesa, implica un esfuerzo hacia *dos cualidades* de la vida cristiana, que, a veces, parecen opuestas una a otra, pero que deben alcanzarse y conservarse conjuntamente: la *plenitud* y la *pureza*»⁶.

«Movimiento suscitado por el Espíritu Santo con vistas a restablecer la unidad de todos los cristianos a fin de que el mundo crea en Jesucristo. En este movimiento participan quienes invocan el Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador, y que en las comunidades donde han oído el evangelio, aspiran a una Iglesia de Dios, una y visible, verdaderamente universal, enviada al mundo entero para que se convierta al evangelio, y se salve para gloria de Dios»⁷.

«El ecumenismo es una actitud de la mente y del corazón que nos mueve a mirar a nuestros hermanos cristianos separados con respeto, comprensión y esperanza. Con *respeto*, porque los reconocemos como hermanos en Cristo y los miramos como amigos más que como oponentes; con *comprensión*, porque buscamos las verdades divinas que compartimos en común, aunque reconozcamos honestamente las diferencias en la fe que hay entre nosotros; con *esperanza*, que nos hará crecer juntos en un más perfecto conocimiento y amor de Dios y de Cristo...»⁸.

⁴ Y. Congar, *Cristianos desunidos*. Verbo Divino, Estella 1967 (la edición original de esta obra es de 1937), 12.

⁵ Y. Congar, *Cristianos desunidos*, o. c., 214-215.

⁶ Y. Congar, *Cristianos en diálogo*. Estela, Barcelona 1967, 158.

⁷ J. E. Desseaux, *20 Siècles d'Histoire Oecuménique*. Cerf, París 1983, 106.

⁸ C. Meyer, en *Steps to Christian Unity*. Collins, Fontana Books, Londres 1965, 35.

«El ecumenismo es un movimiento de pensamiento y acción cuya preocupación es la reunión de los cristianos»⁹.

«El movimiento ecuménico no es el lugar de encuentro para el triunfo de una Iglesia sobre otra. Es la confrontación fraterna de los cristianos divididos pero hermanos... La finalidad del diálogo ecuménico no es hacer conversiones. Es un esfuerzo del amor cristiano para dar y recibir testimonio del evangelio»¹⁰.

«Es el movimiento cristiano nacido hacia principios del siglo XX, en ambientes misioneros protestantes y anglicanos, con el deseo de testimoniar juntos el evangelio de Jesucristo entre los pueblos paganos, para lo cual se debería llegar a ser miembros de la sola Iglesia de Cristo»¹¹.

«Con todo, el Señor de los tiempos, que sabía y pacientemente prosigue su voluntad de gracia para con nosotros los pecadores, en nuestros días ha empezado a infundir con mayor abundancia en los cristianos separados entre sí la compunción de espíritu y el anhelo de unión. Esta gracia ha llegado a muchas almas dispersas por todo el mundo, e incluso entre nuestros hermanos separados ha surgido, por impulso del Espíritu Santo, un movimiento dirigido a restaurar la unidad de todos los cristianos. En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador, y esto lo hacen no solamente por separado, sino también reunidos en asambleas en las que oyeron el evangelio y a las que cada grupo llama Iglesia suya y de Dios»¹².

«Puesto que hoy, en muchas partes del mundo, por inspiración del Espíritu Santo, se hacen muchos intentos, con la oración, la palabra y la acción, para llegar a aquella plenitud de unidad que quiere Jesucristo, este Sacrosanto Concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente en la empresa ecuménica».

«Por 'movimiento ecuménico' se entiende el conjunto de actividades y de empresas que, conforme a las distintas necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los

tiempos, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos...»¹³.

Desde una visión estrictamente religiosa, y según las *descripciones* expuestas, parece que tres elementos esenciales deben ser resaltados en el ecumenismo: originalidad, actitud y voluntad de diálogo, espiritualidad.

– *Originalidad*. El ecumenismo es una experiencia inédita, original, sin precedentes en la historia del cristianismo. Su novedad radical estriba en que las Iglesias confrontadas en diálogo –superada ya la etapa de la polémica– mantienen viva la convicción de que no se han agotado las posibilidades en la intelección del *misterio* que supone la realidad eclesial de las otras comunidades cristianas. Contradice por ello de manera frontal la teoría de que todo está dicho y experimentado en la Iglesia y en la teología.

La dimensión utópica del proyecto ecuménico soslaya, por una parte, el peligro de caer en el escepticismo o el relativismo ante la verdad que pueda desprenderse de las otras Iglesias y, por otra, supera la dificultad que se antojaba insuperable de llegar a ver algún día la comunión de Iglesias separadas secularmente no sólo por una lectura distinta de la buena noticia de Jesús, sino también por unos condicionamientos sociales, geográficos y culturales que las moldearon de maneras tan radicalmente diversas.

Quizá nadie como Congar ha expresado en términos más claros este elemento de originalidad de la experiencia ecuménica.

«Creemos lícito entablar hoy un diálogo del que el pasado cristiano no ofrece ningún precedente. No todo ha sido previsto en el pasado... La situación es, en efecto, inédita. En el mundo de las divisiones, que es casi tan antiguo como la Iglesia, puesto que los apóstoles conocieron ya las primeras traiciones a la unidad, hay verdaderamente algo nuevo...»¹⁴. Resulta muy difícil, y tal vez sea imposible, pensar el ecumenismo

⁹ G. Tavad, en *Steps to Christian Unity*, o. c., 33.

¹⁰ Weigel, en *Steps to Christian Unity*, o. c., 33.

¹¹ J. Bosch, *Iglesias, sectas y Nuevos Cultos*. Bruño, Madrid 1981, 146-147.

¹² UR 1.

¹³ UR 4.

¹⁴ Y. Congar, *Cristianos en diálogo*, o. c., 154.

con sólo las categorías de la teología clásica: el ecumenismo es nuevo. O mejor aún, es un movimiento, algo que aún no está hecho, algo sin definir, pero que cada día va haciéndose y definiéndose. El ecumenismo es una realidad que nace más de la historia de la salvación, de una voluntad libre del Dios de la gracia, que se traduce en unas vocaciones, que de la revelación hecha...»¹⁵.

– *Actitud y voluntad de diálogo*. En las descripciones anteriores que se han dado del ecumenismo, y a pesar de su notable variedad, aparece siempre como telón de fondo la *actitud dialogal*. Cabe decir que el ecumenismo es fundamentalmente una *actitud*. Es también muchas otras cosas: organización, estructura, estudio sistemático, etc., pero en el fondo es una *actitud del espíritu* que se define como *dialogal*.

La historia de las relaciones entre los cristianos y las Iglesias separadas es la historia del eterno monólogo. Fue la larga noche de la polémica. Cada Iglesia daba su opinión sobre sí misma, pero también sobre las demás. Por eso la condena era la forma habitual de las relaciones interconfesionales. Uno sólo era el agente que se interpretaba a sí mismo y hacía además la interpretación de los otros. En la actitud dialogal, por el contrario, existen dos agentes. Cada uno da la propia interpretación de sí mismo, pero *escucha* la del otro. Y es que existe voluntad de escucha. Se toma en serio lo que los otros dicen de ellos mismos.

La actitud y voluntad de diálogo llega, sin embargo, más pronto o más tarde a la convicción de las dificultades que supone franquear los límites de la comprensión de las otras Iglesias. Dificultades debidas al peso de la propia tradición, de las propias costumbres, de la manera propia de presentar y vivir la fe cristiana. Pero la actitud dialogante, precisamente por su conciencia de las limitaciones, produce una incesante movilidad en los planteamientos de la problemática de la desunión cristiana. Por ello es una actitud creativa. Es el ensayo continuo de nuevos enfoques, ya que desde uno sólo las oposiciones son casi siempre irreductibles. Es rastreador de nuevas pistas, forjador de utopías.

Molesto, sin duda, para aquellos que se conforman con la situación, anómala pero segura, de la desunión cristiana.

– *Movimiento espiritual*. Los cristianos saben que en el fondo de la problemática ecuménica –tras los años hermosamente ingenuos de los orígenes– existe como un acuerdo implícito y una conciencia muy viva de que las divisiones son humanamente insuperables, y que la *unidad* tendrá que ser obra de Dios. A partir de esa fundamental convicción, surge espontáneamente una actitud orante.

A medida que han pasado los años, se ha ido comprobando que la cuestión ecuménica no consiste sólo en resolver problemas doctrinales aislados –el tema de la intercomunidad, o el del reconocimiento mutuo de los ministerios, o la aceptación de una autoridad común, etc.–. La fe cristiana es un cuerpo total –una cosmovisión– que implica también un determinado comportamiento ético y una manera de ver y afrontar la vida.

Sin embargo las Iglesias cristianas se desunieron también en esas cosmovisiones que trascienden los problemas meramente doctrinales. Y así cada comunión cristiana fue encarnándose de tal manera en una particularidad que la universalidad del evangelio sufrió deterioros irreparables generándose factores nuevos de división. Piénsese, por ejemplo, en la presentación latina del catolicismo romano, o en la germanidad del luteranismo, o en la britanización del anglicanismo. El problema se agrava cuando estas visiones –marcadamente eurocéntricas– fueron presentadas a los pueblos del Tercer Mundo como inseparablemente unidas a la esencia del evangelio. La incapacidad humana para afrontar la cuestión ecuménica aparece así con todo su realismo. No sólo separan puntos doctrinales distintos. La división llega a la visión misma de la vida, a la lectura profunda del evangelio, a la concepción del hombre y a sus relaciones con Dios.

Por eso, casi desde los comienzos mismos del movimiento ecuménico, las asambleas y reuniones ecuménicas han estado casi siempre precedidas por «cultos de apertura» y se han clausurado con plegarias interconfesionales. El Concilio Vaticano II llegará a afirmar que la «plegaria» es el *alma* del ecumenismo (UR 8).

¹⁵ Y. Congar, *Cristianos en diálogo*, o. c., 162.

El llamado *ecumenismo espiritual*, que tiene en Paul Couturier uno de sus grandes inspiradores, y en la Semana de oración por la Unidad (18-25 enero) su más fuerte expresión, es reflejo de la conciencia que existe respecto a la eficacia de la plegaria en orden a la reconciliación cristiana. La unidad –bajo esta perspectiva– se revela entonces más como «misterio» que como «problema», y su acceso requiere una actitud orante, humilde, de súplica y oración. No es de extrañar que el mismo padre Congar declarase en una ocasión que se había acercado más al anglicanismo participando en los oficios vespertinos de la «Iglesia de Inglaterra» que leyendo grandes libros escritos por autores anglicanos.

El ecumenismo, pues, implica una *vida teologal*. Dentro del «monasterio invisible» por la unidad –la expresión es de Paul Couturier y designa con ella la oración callada a través del mundo que se eleva al Padre por mediación de Jesús– hay unas vivencias en la *fe* y en la *caridad* que hacen al cristiano vivir en un clima espiritual *como si ya* se hubiese adelantado el tiempo definitivo del reino, aunque en realidad *todavía no* ha llegado a su plenitud. Vivir en esa dialéctica es lo que da sentido teologal a la experiencia ecuménica.

b) Desde la sociología religiosa

Los análisis de tipo sociológico que se vienen haciendo últimamente sobre el ecumenismo son de indudable interés. Es claro que desde la mayoría de los círculos teológicos y sobre todo desde las instancias jerárquicas apenas se han abordado con realismo las vicisitudes por las que atraviesa el movimiento ecuménico. Interesa, pues, conocer la lectura sociológica del fenómeno ecuménico, porque viene a completar la visión estrictamente religiosa que acabamos de recordar.

Jean-Paul Willaime ha hablado recientemente del *ecumenismo descuartizado*, y Roger Mehl ha escrito sobre las *estrategias ecuménicas*, extremadamente complejas, que han posibilitado su reemergencia cuando desde tantas instancias –demasiado superficialmente– se estaba vaticinando el «fin del ecumenismo». Ninguno de estos autores cree que pueda afirmarse con cierta coherencia el fin de la

era ecuménica. Pero la lectura que hacen ambos autores –como aquellos otros autores de la obra en colaboración *Vers de nouveaux oecuménismes*¹⁶– invita a clasificar en dos grandes momentos la experiencia ecuménica vivida por las Iglesias cristianas durante el siglo XX.

1. *Por una parte estaría la comprensión del ecumenismo como movimiento social*. Sus agentes, en su mayoría personalidades carismáticas y muchos de ellos intelectuales laicos, poseían una clara conciencia del papel que tiene el individuo dotado de ciertos carismas dentro de la institución eclesial. Se trataba de trabajar por el cambio de la propia institución, con miras evidentes al reagrupamiento de las Iglesias cristianas, pero con una intencionalidad de lucha por el control del cambio social. Habría que recordar los intentos ecuménicos, aunque estériles finalmente, por mantener a cualquier precio la paz europea en los años previos a las dos guerras mundiales, para llegar a calibrar lo ecuménico como una fuerza con clara vocación de historicidad.

El ecumenismo como *fenómeno social* tiene un primer desarrollo en un contexto en el que se valoran hasta el extremo los intercambios ideológicos y culturales. Ayudan, con toda evidencia, a que se agilicen y potencien estos espacios fluidos de circulación interideológica, los «mass media» que se convierten en verdaderas mediaciones para el movimiento ecuménico.

La evolución del sentimiento religioso contemporáneo influye también –desde el punto de vista sociológico– en el desarrollo del ecumenismo. Willaime habla de la elevación del nivel cultural de la población y del cuestionamiento de los esquemas de «autoridad», lo que lleva directamente a la individualización del sentimiento religioso y, a veces, a una religiosidad preferentemente vivida, experimentada, en definitiva emocional. Pero ambos fenómenos se traducen en una *relativización* de las diferencias confesionales, cuando menos en un soslayamiento de aquellas aristas claramente antagónicas entre las diversas cristiandades.

¹⁶ J. P. Willaime (ed.), *Vers de nouveaux oecuménismes*. Cerf, París 1989.

Pero la apertura ecuménica –a pesar de su especificidad– es parte de un capítulo mucho más amplio en el que las Iglesias buscan resituarse de manera nueva en la sociedad. En esta búsqueda de un nuevo protagonismo social, las Iglesias se ven abocadas a encontrarse frente a las otras Iglesias en una relación que no puede primar el enfrentamiento polémico del pasado, sino más bien favorecer y estimular las corrientes autocríticas dentro de cada una de las comunidades eclesiales para encontrarse mejor unas a otras.

Un ecumenismo como *movimiento social* de renovación, con voluntad expresa de integrarse en el contexto histórico del momento, motor de creatividad eclesial y de diálogo abierto, instancia crítica que augura una unidad interconfesional muy próxima, son algunos de los rasgos que desde perspectivas sociológicas se han resaltado en el primer estadio del movimiento ecuménico. Pero los mismos sociólogos han detectado que *este tipo* de ecumenismo toca a su fin. Lo cual no significa necesariamente la «muerte del ecumenismo», sino el final del ecumenismo como *movimiento social*.

2. *En una segunda fase, el movimiento ecuménico presenta unas características ciertamente diversas que permiten hablar de la evolución o, si se prefiere, de la transformación del ecumenismo.*

Como primer dato de este nuevo estadio, cabe afirmar su *institucionalización*. Más que de un «acontecimiento» o de un «movimiento» –como gustaban hablar los pioneros–, éste es hoy una «institución». La *institución ecuménica* es producto de varias premisas, entre las que sobresale el cambio de las clases sociales que protagonizan la acción ecuménica. Los expertos, los especialistas, las jerarquías, los teólogos han venido a relevar a los «profetas» y los «visionarios» en los puestos de dirección.

Aquellos primeros intelectuales laicos han sido sustituidos –incluso en los niveles de la base– por los nuevos agentes que, según todos los indicios, no están capacitados para llevar adelante el tipo de crítica ejercido en la fase anterior. Ni los matrimonios mixtos, ni los jóvenes que se acercan a espacios ecuménicos –piénsese en los miles de jóvenes que visitan anualmente Taizé, por ejemplo–, ni los pá-

rrocos y pastores interesados en el intercambio ecuménico a niveles locales parecen dispuestos a mantener aquel protagonismo que caracterizó la primera etapa.

Pero este relevo de los agentes sociales del ecumenismo ha tenido un efecto que va a definirlo –según la perspectiva sociológica– de manera nueva en esta segunda etapa. Una etapa en la que cada Iglesia –tras un período de *apertura a las otras*– vuelve a una reafirmación de sí misma, a una nueva toma de conciencia de su propio pasado, no para rechazarlo, sino para justificar precisamente sus diferencias.

Estamos delante, sin duda, de un fenómeno no exento de ambigüedad, que habla de la necesidad de subrayar la propia identidad precisamente tras un encuentro en el que se acentuaron tan fuertemente las convergencias esenciales. El nuevo y amplio marco social demanda con vigor las «seguridades» y certezas perdidas. No parece ser el tiempo propicio para ningún género de utopías. La proliferación de tantas sectas y Nuevos movimientos religiosos –con su carga de ofertas de seguridad– aparece como un capítulo de ese fenómeno universal de *vuelta a las seguridades*.

En ese marco también las Iglesias cristianas recuperan en su vuelta a la propia tradición mayor seguridad que aquella que podía ofrecer una eventual e hipotética unión de Iglesias que está todavía por conseguir. Si la vuelta al pasado fortalece las seguridades, el futuro suele abrigar incertidumbres.

La *institucionalización* del ecumenismo ha llevado, pues, a una revalorización de la propia confesionalidad, es decir, a un efecto quizá no expresamente deseado por los pioneros del movimiento ecuménico, pero efecto que configura el ecumenismo de hoy. En éste ha adquirido mayor importancia lo institucional, la reafirmación de las identidades confesionales en detrimento de aquellas primeras intuiciones que trataban de llegar a cualquier precio a una reunificación del cristianismo. Aquel ecumenismo se inscribía también en un vasto movimiento social de cambio de la sociedad y de las mismas comunidades eclesiales.

El mismo Willaime habla de que el ecumenismo se ha desenganchado de su carga utópica y social

confinándose en los límites más estrictamente eclesiales. Se está centrando en diálogos teológicos y doctrinales, dirigidos siempre desde la cúspide de las jerarquías eclesiásticas.

En este sentido, los sociólogos intuyen la emergencia de un ecumenismo diplomático, generador de excelentes y armoniosas relaciones interconfesionales, pero cada vez menos interesado en conseguir realmente la unidad visible y orgánica que se presentó como la utopía ecuménica. Y es que resulta cada vez más difícil armonizar unidad ecuménica y propia identidad confesional.

Esta perspectiva sociológica que acabamos de esbozar complementa, sin duda, la visión del ecumenismo que se hace desde las instancias estrictamente religiosas y teológicas. Pero con toda seguridad que la sociología –por lúcidos que sean sus análisis– tampoco tiene en este asunto la última palabra. No obstante, el análisis precedente facilita, sin duda, algunas pistas para la comprensión del fenómeno ecuménico en la actualidad.

1.2. Diversidad de ecumenismos

En realidad, el ecumenismo es un todo. Congar dice que es una *plenitud*.

«Es como un órgano con cuatro teclados y con muchos registros. El ecumenismo está todo él dirigido hacia el futuro, hacia el reino, pero mantiene su referencia a la Escritura y la tradición, a la vez que revisa nuestras antiguas querellas tomadas desde sus raíces. Se centra en la unidad de la Iglesia y en la unidad de la humanidad. Es teológico y práctico, «Faith and Order» y «Life and Work», doctrinal y secular, espiritual y socio-político. No debe restringirse su ambición...»¹⁷.

Razones pedagógicas y el deseo de una mayor claridad permiten hablar con propiedad de *diferentes ecumenismos* o, mejor, de la amplia variedad de tareas ecuménicas. Esta variedad es como el telón de fondo que encuadra los capítulos de este libro.

¹⁷ Y. Congar, *Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui*, en *Essais oecuméniques*. Le Centurion, París 1984, 69.

a) Ecumenismo institucional

El padre Congar –ya en 1937– definía el ecumenismo como

«un movimiento constituido por un conjunto de sentimientos, de ideas, de obras e instituciones, de reuniones o de conferencias, de ceremonias, de manifestaciones y de publicaciones, que tienden a preparar la reunión no solamente de los cristianos, sino de las diferentes Iglesias actualmente existentes, en una nueva unidad»¹⁸.

Y el Vaticano II dirá a su vez:

«Casi todos, sin embargo, aunque de modo diverso, suspiran por una Iglesia de Dios única y visible, que sea verdaderamente universal y enviada a todo el mundo, para que el mundo se convierta al evangelio, y se salve para gloria de Dios» (UR 1).

No cabe pensar en el ecumenismo sin tener en cuenta la tensión entre lo personal y lo institucional. La historia enseña, sin embargo, que la primacía recae al principio sobre el individuo. Ya se ha recordado que hombres carismáticos –los pioneros ecuménicos– con una visión profética emprendieron la andadura ecuménica antes de que éste tomase las formas propias de «lo institucional». Pero la pertenencia eclesial de aquellos pioneros que nunca renunciaron a ella, los sencillos organismos surgidos a partir de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (1910), y de las Asambleas de Lausana y de Edimburgo que dieron vida a los Movimientos «Fe y Constitución» (*Faith and Order*) y «Cristianismo Práctico» (*Life and Work*), nos hablan de la imperiosa necesidad que hay en el mismo movimiento de apoyarse en la estructura, por sencilla que sea, para su misma supervivencia.

Este es el sentido primero que se da aquí al término *ecumenismo institucional*. Sin cierto grado de organización no cabe la acción ecuménica. Desde la Iglesia católica resulta impensable que la doctrina ecuménica emanada del Concilio hubiese podido ser «traducida» a la Iglesia universal sin la mediación, por ejemplo, del Secretariado Romano para la

¹⁸ Y. Congar, *Cristianos desunidos*, o. c., 12.

Unidad de los Cristianos, y sin los textos elaborados por esta institución, entre los que vale la pena mencionar el *Directorio Ecuménico*. Y la compleja y variada acción del Consejo Ecuménico de las Iglesias sería inconcebible sin los organismos y comisiones que desde la sede de Ginebra generan, sostienen y estimulan la acción ecuménica de sus Iglesias-miembros.

El *ecumenismo institucional*, que desde la perspectiva sociológica antes recordada viene a sustituir al ecumenismo como movimiento social, ha tomado una doble dimensión, más marcada en las Iglesias de tradición «católica» que en las Iglesias de tradición «reformada». Así aparece, por una parte, el *ecumenismo oficial*, detentado por las autoridades jerárquicas o por los representantes nombrados directamente por ellas y que marca, de manera legal, las relaciones existentes entre las diversas Iglesias cristianas.

El camino hacia la unidad, aunque no impulsado necesariamente por las jerarquías, está supervisado por ellas. El futuro del caminar ecuménico está ligado, de alguna manera, a la capacidad de escucha, de discernimiento y de transformación que poseen los miembros de la jerarquía. No es, pues, indiferente para la causa ecuménica el talante de apertura sincera de los hombres que rigen las Iglesias. Y no resulta inocente –desde el punto de vista ecuménico– la elección, en momentos determinados, de hombres con cargos de responsabilidad eclesial de tendencia muy conservadora.

Dentro de este *ecumenismo oficial* cabría pensar en los Secretariados Nacionales de Ecumenismo, directamente dependientes de las respectivas Conferencias Episcopales, de las Delegaciones Diocesanas de Ecumenismo, así como de cualquier organismo directa o indirectamente vinculado con los obispos, o con el Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos, recientemente llamado Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad. Por parte de las Iglesias reformadas y anglicanas existen igualmente organismos ecuménicos oficiales que representan directamente a esas Iglesias en cualquier toma de posición vinculante para las mismas.

Es fácil entender, sin embargo, la crítica que desde diferentes medios se hace a las *instituciones ecuménicas*, cuando éstas han dejado la fluidez y la

apertura a la novedad marginando las dimensiones utópicas del quehacer ecuménico. Las grandes instituciones llevan consigo peligros que están en la base de muchas críticas: el gigantismo, la burocracia, la lentitud, las prudencias, el desnivel de sensibilidades ante problemas ecuménicos acuciantes, etc. Todos ellos dan pie a que muchos cristianos, incluso pastores y teólogos, hablen de la «crisis institucional» del ecumenismo moderno.

El *ecumenismo doctrinal* es la otra dimensión que cabe analizar dentro del llamado *ecumenismo institucional*. La cuestión de la verdad, tan estrechamente unida a la profesión de la fe verdadera (ortodoxia), ha estado presente tanto en las raíces de las separaciones eclesiales –recordamos a título de ejemplo que los reformadores del siglo XVI eran en su inmensa mayoría teólogos profesionales– como está ahora mismo en los intentos de alcanzar convergencias en lo esencial.

Numerosas cuestiones doctrinales, controvertidas todavía entre las diferentes Iglesias, suscitan ahora mismo innumerables coloquios, encuentros y diálogos a diferentes niveles que permiten hablar con propiedad del *ecumenismo doctrinal*. De él dependen, para la mayoría de las jerarquías, los verdaderos pasos hacia la unidad cristiana en su plenitud. Es innegable que existen otras dimensiones ecuménicas no estrictamente doctrinales y que sin resolverse difícilmente se hace creíble una eventual unión cristiana. Pero es del todo incuestionable que el diálogo doctrinal está hoy en el núcleo del movimiento ecuménico. Resulta por ello obsoleta la vieja fórmula de algunos pioneros: «La acción une, la doctrina separa».

Las *comisiones mixtas* de teólogos –representantes de las diversas Iglesias en el diálogo doctrinal– constituyen la mejor prueba de que las comunidades cristianas están seriamente comprometidas en el movimiento ecuménico. El capítulo 4 trata detenidamente de este tipo de ecumenismo.

b) *Ecumenismo espiritual*

Existe una larga tradición en todas las Iglesias cristianas de oración oficial por la unidad. Los textos litúrgicos oficiales de las comunidades católicas, ortodoxas, anglicanas y protestantes poseen be-

llas plegarias para pedir al Espíritu preservar la unidad de la Iglesia.

Pero además de las expresiones litúrgicas oficiales por la unidad, aparece muy pronto entre los cristianos divididos una orientación marcadamente ecuménica que pone todo el énfasis en la plegaria por la unidad de las Iglesias divididas, que sin menoscabo de la tarea doctrinal se da cuenta de que el camino real hacia la plenitud de la unidad pasa por la convergencia en la espiritualidad cristiana compartida por todos.

«Todos los años, en los campos de concentración, hemos celebrado la semana por la *unidad de los cristianos*. Y de una manera bastante diferente de aquellos de nuestros amigos que permanecieron en medio del torbellino del mundo. Nos hallamos aquí reunidos en un gran encierro, reducidos a la simple condición de hombres dispuestos a escuchar la voz del Verbo interior. Católicos, protestantes, incrédulos llenos de nobles inquietudes, todos se han visto mezclados en los barracones. Bien pronto, en medio de aquella existencia yuxtapuesta y sin ningún respiro de soledad, pudieron ponerse a charlar de los mismos elevados temas de religión que, a la vez, les oponían y les armonizaban... Una buena mañana, apareció el padre Congar en la barraca vecina a la mía. Nos trajo el apoyo de su fervor, de su erudición, de su violento y tranquilo coraje, de su competencia inigualable en los problemas ecuménicos que ya habían hecho de él uno de los grandes teólogos de nuestro tiempo. Muchas veces tuvimos reuniones con el pastor en la capilla protestante. Esta capilla tiene como guardián al sacerdote del bloque 1. El es el que conserva la llave, el que vela por ella. La capilla es de una pura austeridad, con sus maderas severas, y sobre el altar, siempre abierta, en el lugar del tabernáculo católico, la santa Biblia. Esto me ha hecho pensar en aquellas palabras de la *Imitación* que dicen que la verdad nos habla íntimamente a través de las dos voces del libro y de la presencia...».

Jean Guitton,
*La unión cristiana en
los campos de concentración (1940-1945),*
10 enero de 1943

Si las Iglesias tienen sus fronteras bien definidas por ortodoxias y por reglamentaciones jurídicas, los pioneros encontraron muy pronto caminos legítimos para trascender las barreras eclesiásticas que parecían infranqueables. La plegaria común aparece así como el pasaporte válido para sentirse unidos al menos en una tensión dialéctica: la oración compartida permite sentirse *ya unidos* en el Señor de todos, aunque *todavía no* sea posible la proclamación de pertenencia plena a una comunidad eclesial unida.

El Concilio Vaticano II afirmará sin titubeos que

«la conversión de corazón y santidad de vida, juntamente con las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico, y con razón puede llamarse ecumenismo espiritual» (UR 8).

Pero mucho antes de que el Concilio dé oficialidad al término *ecumenismo espiritual*, existe una larga tradición ecuménica de tipo espiritual que se remonta, al menos, a hombres como Spencer Jones y Paul Wattson, cardenal Mercier, Dom Lambert Beauduin, Antoine Martel, Paul Couturier, Maurice Villain, Gabriella de la Unidad, etc., que forman todos ellos un capítulo vital en la historia del ecumenismo.

La comunión entre cristianos de distintas Iglesias al nivel de las realidades espirituales es objeto de nuestro capítulo 3. Una tema de especial dificultad lo constituye el hecho de la participación en el culto eucarístico de las otras tradiciones eclesiales, llamado técnicamente *hospitalidad eucarística, intercomunión*.

c) *Ecumenismo local*

La expresión *ecumenismo local* resulta más compleja –quizá también más ambigua– que las analizadas hasta ahora. Y no solamente porque algunos autores prefieren emplear en su lugar el término *ecumenismo de la base*, o incluso lo identifican con el *ecumenismo secular*, sino porque aquella expresión recoge significados que se introducen en terrenos de otro tipo de ecumenismo. Así, por ejemplo, cabe un *ecumenismo local* que es, a la vez, verdade-

ramente *institucional* (como es el caso de las Delegaciones diocesanas de ecumenismo), y es igualmente compatible la práctica del *ecumenismo espiritual* a niveles locales, e incluso desde el *ecumenismo local* se hacen ricas aportaciones al *ecumenismo doctrinal*.

Reconociendo estas dificultades de terminología, hemos aceptado el término *ecumenismo local* porque describe una realidad ecuménica muy rica y distinta de aquella en la que directamente se centran los diversos tipos de ecumenismo descritos hasta el momento.

Ecumenismo local significa la entrada, en el espacio ecuménico, de los laicos, de las parroquias, de las gentes que en una determinada terminología constituyen «la base» y que en la terminología eclesial forman los grandes espacios del pueblo de Dios. Si el ecumenismo puede haber dado impresión de ser un asunto de especialistas, de clérigos, de teólogos, de las jerarquías –un asunto, en definitiva «eclesiástico»–, el *ecumenismo local* viene a desmentir tal idea y recupera aquel legado de los primeros ecumenistas en el que los seculares dieron el primer empujón a la acción ecuménica. La pregunta es obvia, ¿de qué serviría un ecumenismo protagonizado por las jerarquías, por los teólogos y peritos si no fuese también una experiencia cristiana «vívida» por todo el pueblo de Dios?

El Vaticano II ha sido muy explícito:

«El empeño por el restablecimiento de la unión corresponde a la Iglesia entera, tanto a los fieles como a los pastores, a cada uno según su capacidad, ya en la vida cristiana, ya en las investigaciones teológicas e históricas. Este interés manifiesta la unión fraterna existente ya de alguna manera entre todos los cristianos y conduce a la plena y perfecta unidad, según designio de la voluntad de Dios» (UR 5).

Las expresiones del *ecumenismo local* son múltiples; desde aquellas con una cierta oficialidad como las Delegaciones diocesanas de ecumenismo y los Centros ecuménicos, hasta los pequeños grupos informales, reuniones de oración, discusiones de parroquia, grupos bíblicos ecuménicos, reuniones de «matrimonios mixtos» o de preparación para las Semanas de la Unidad, etc. Sin duda alguna, el *ecumenismo local* o *de base* ha dado con frecuencia ese

carácter de audacia, de «imprudencia» y de espontaneidad del que está tan necesitado siempre el movimiento ecuménico.

d) *Ecumenismo secular*

La expresión *ecumenismo secular*, aunque de reciente creación, disfruta de una amplia aceptación en numerosos medios creyentes. Varios autores (Marc Lienhardt, Per Lonning, Georges Casalis, etc.), al referirse a las grandes etapas del movimiento ecuménico, no han dudado en enumerar tres muy claras.

– En primer lugar, la *era de los pioneros*, aquella que se inicia con la Alianza Evangélica (1846) y llega hasta la formación del YMCA y de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, a finales del siglo XIX. Sus protagonistas son en su mayoría laicos que militan en estos movimientos de carácter interconfesional, cuya acción es un tanto marginal respecto a las jerarquías de las Iglesias.

– Viene después, en segundo lugar, la *etapa eclesial*. Es el momento en que las Iglesias como ta-

«Es posible corroborar la pertinencia de la acción ecuménica popular: el punto de encuentro es una persona, Jesucristo. El camino de convergencia son las luchas que testimonian la presencia del reino de Dios entre nosotros. Si el reino de Dios es el punto final del camino de todas las liberaciones, y si la unidad del pueblo de Dios en la *oikoumene* tiene una estrecha relación con este proceso, entonces hay que aceptar una vez más que los pobres, incluso en este campo, nos evangelizan. Ellos son los que nos enseñan, según lo recordaban las palabras de Emilio Castro, que *ecumenismo es solidaridad*. Solidaridad en la búsqueda del reino, en el servicio de los pobres. En consecuencia, el ecumenismo es indisoluble de la liberación. Es resultado del poder del Espíritu Santo: y allí 'donde está el Espíritu del Señor está la libertad' (2 Cor 3, 17). Como lo afirma la Quinta Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias: 'Jesucristo libera y une'».

Julio de Santa Ana

les toman la iniciativa ecuménica e inician un camino que ha dado enorme vigor a la búsqueda de la unión cristiana. Los agentes ecuménicos no son ahora cristianos aislados; se presentan como representantes de las respectivas Iglesias con toda la carga confesional. En esta fase: Edimburgo (1910), Amsterdam (1948), Roma (1962-1965) se crean las grandes instituciones ecuménicas y se privilegia el diálogo doctrinal.

– Por último –según estos autores– habríamos llegado a la *etapa del ecumenismo secular*. Esta es resultado, por una parte, del estado de «callejón sin salida» en que ha quedado el «ecumenismo eclesial» tras las indecisiones y las prudencias de las jerarquías al no haber seguido los impulsos del Espíritu en una marcha incansablemente creativa hacia la unidad. Pero el *ecumenismo secular* se presenta también como fruto de una reflexión teológica elaborada partiendo del presupuesto de que es imposible avanzar en el diálogo entre Iglesias reproduciendo, comparando, intentando armonizar las posiciones tradicionales de las mismas. Sólo una hermenéutica que sea capaz de emplear el método inductivo –que parte de la historia concreta de nuestro tiempo y que toma la encarnación como tema central de la reflexión teológica– será capaz de reavivar un ecumenismo que se ha quedado paralizado entre los muros de las fronteras eclesiales.

Desde esa perspectiva, G. Casalis lo define así:

«El 'ecumenismo secular' es la consecuencia ecuménica de una teología y de una fe que ven en el compromiso total de la Iglesia con el mundo secular su punto de partida»¹⁹.

Añade luego:

«... el ecumenismo secular no es tanto una moda, como una decisión fundamental».

La decisión y la convicción de que el deber esencial del cristianismo de hoy es concretar la unión de la humanidad y no la de las Iglesias. Por ello, este tipo de ecumenismo valora más la acción universal de reconciliación en el mundo que la tarea

repetitiva y sin claro futuro de una unión exclusivamente intereclesial.

Un texto muy duro del mismo G. Casalis resume la advertencia que desde el *ecumenismo secular* se dirige al *ecumenismo institucional* de las Iglesias:

«... porque cuando se quiere preservar a toda costa la herencia teológica particular y las peculiaridades confesionales, en lo interior ya se está formando parte del mundo y se está condenando a la insignificancia o a la vida de un fósil»²⁰.

Este tipo de ecumenismo no ha pasado inadvertido a los teólogos profesionales. Así, el padre Congar en un artículo muy lúcido lo define como

«la experiencia positiva hecha por los cristianos comprometidos efectivamente con otros en las actividades de liberación humana y que hacen, de este compromiso, una nueva y evangélica experiencia de su fe. El lugar de la vivencia evangélica ya no es la Iglesia en tanto que sociedad sacral puesta aparte, sino la realidad humana o secular de la que sabemos que tiene referencia al reino de Dios... Las Iglesias oficiales... son juzgadas de querer entretener de hecho el *statu quo* de las estructuras sociales que precisamente han de cambiarse».

Este teólogo llega a confesar que el compromiso en la diaconía del mundo en nombre de la justicia es «una vía eficaz de unidad, incluso de unidad en el plano teológico» y admite

«la referencia al reino, que permita trascender un 'eclesiocentrismo', a condición de que no conduzca a una 'eliminación' creciente del tema de la Iglesia, a aquellos que hablan de una época post-eclesial»²¹.

Habría que añadir, por razón a la verdad, que la preocupación por la acción social, por el diálogo con el mundo, e incluso por la cooperación por un mundo más justo –demandas del *ecumenismo secular*– han sido preocupaciones también del llamado *ecumenismo institucional*. Habría que recordar, por ejemplo, la tarea de aquel profeta llamado Nathan Söderblom –iniciador del movimiento «Vida y Ac-

¹⁹ G. Casalis, *El desmembramiento del ecumenismo*, en *El futuro del ecumenismo*. La Aurora, Buenos Aires 1975, 63.

²⁰ G. Casalis, *El desmembramiento del ecumenismo*, o. c., 65.

²¹ Y. Congar, *Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui*, en *Essais oecuméniques*, o. c., 57-59.

ción»– para reconocer que la «acción conjunta» de los cristianos como servicio al mundo ha estado presente también a lo largo de la historia ecuménica, incluso cuando ha tenido desarrollos demasiado institucionalizados.

Si ahora se comparase esta visión del *ecumenismo secular* con aquella que desde instancias sociológicas recordábamos previamente, se ve enseguida un desarreglo evidente.

Los *teólogos* «secularistas» han vislumbrado tres etapas en la historia ecuménica: la de los pioneros, la de las Iglesias y la de la secularidad. En cambio, los *sociólogos* –de una manera más global– se interesan solamente en dos momentos: el del ecumenismo como *fenómeno social* (que correspondería a la etapa de los pioneros), y el *ecumenismo institucional o confesional* (que correspondería a la etapa del ecumenismo eclesiástico).

¿Qué decir respecto al *ecumenismo secular* del que hablaron hace años Georges Casalis, el obispo luterano de Noruega Per Lonning, y otros? La palabra que cabe decir es que ahora mismo –en la década de los 90– coexisten, sin encontrar siempre una clara interrelación, dos tendencias evidentes: el *ecumenismo institucional*, que prosigue a un ritmo algo lento sus diálogos teológicos y doctrinales reforzando fuertemente las identidades confesionales, y el *ecumenismo secular*, que en sus expresiones más nobles trabaja en la perspectiva de la justicia, de la paz, de la ecología, y sobre todo en comunión con las demandas de los cristianos de países más pobres expresadas en las diferentes «teologías de la liberación» y en colectivos como la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.

2. De qué unidad se trata

Hablar de ecumenismo es hablar de *unidad*. El término mismo, la variedad de descripciones sobre el movimiento ecuménico, los diferentes tipos de ecumenismo que acabamos de analizar confluyen siempre en la misma realidad: la *unidad* de los cristianos, la *unidad* de las Iglesias, la *unidad* de la humanidad.

En la unidad se halla el núcleo del problema ecuménico. Los caminos y medios que conducen a

ella son también parte del problema ecuménico. Pero parecen secundarios ante la centralidad de lo que, sin duda, da razón y sentido a este vasto movimiento que ha definido uno de los capítulos más importantes de la historia de las Iglesias cristianas en el siglo XX.

Por eso cuando la división fue una realidad, los cristianos volvieron su mirada al texto bíblico fundamental que subyace en toda búsqueda ecuménica y que se halla en la *oración sacerdotal* que Jesús dirige a su Padre pidiendo que sus discípulos sean uno como el Padre y él mismo son uno (cf. Jn 17, 21). Texto bíblico con diversas lecturas, pero texto al que siempre se acude como prueba irrefutable de la expresa voluntad de Jesús respecto a los que serían sus discípulos.

Y es que la conciencia de los cristianos comprendió siempre que la voluntad de Dios, manifestada en la revelación bíblica, es una propuesta de unidad para toda la creación, para todos los seres humanos y para todos los cristianos. No es de extrañar que los padres de la Iglesia caracterizaran a la Iglesia como «una, santa, católica y apostólica».

El problema aparece con toda su crudeza cuando, tras la afirmación de que Jesús oró ardientemente por la unidad de sus discípulos, se formula una pregunta que no es tan inocente como a primera vista pudiera parecer. ¿Y qué tipo de unidad deseaba Jesús para sus discípulos? Ciertamente el mismo texto bíblico añade algo muy preciso: «que sean uno... para que el mundo crea».

Cualquier busca ecuménica de la unidad necesariamente deberá mantener en su perspectiva dos dimensiones: la dimensión teológica, es decir, una comunión tan estrecha como la que existe entre el Padre y Jesús mismo; y la dimensión sacramental o de signo respecto al mundo. La *unidad* deberá ser, pues, profunda e íntima como las mismas relaciones que se dan en Dios; y significativa para que el mundo crea en el enviado de Dios.

Teniendo estos dos polos bien ensamblados, la pregunta continúa: ¿de qué unidad se trata?; ¿qué formas históricas debe revestir esa unidad que buscan los cristianos y las Iglesias?; ¿qué posibilidades reales existen de que una idea de unidad se impon-

ga a las Iglesias divididas como la más coherente con la voluntad de Jesús y con la experiencia vivida por la comunidad cristiana de los primeros siglos cuando aún podía denominarse como *Iglesia indivisa*? Incluso, ¿es posible tal unidad o es una utopía inalcanzable? ¿vale la pena perseguir y trabajar por la unidad de las Iglesias, o es realmente una cuestión baladí al lado del gran desafío que tienen los cristianos respecto a la unidad de la humanidad?

Las respuestas a estos interrogantes se analizan en los dos apartados siguientes que tratan: 1. de la unidad cristiana e identidad confesional, y 2. de los diferentes modelos y propuestas de unidad.

2.1. *Unidad cristiana e identidad confesional*

El movimiento ecuménico conlleva un problema de base siempre que el diálogo entre las diferentes Iglesias se asuma con coherencia y honestidad. Este problema básico es debido a las dos dimensiones que se hallan en la esencia misma del ecumenismo.

El *primer componente* lo constituye la convicción de que la manifestación *visible* de la unidad cristiana es dimensión esencial de la comunidad de Jesús. El hecho de la división está en total discrepancia con esa convicción profunda que aparece en las primitivas confesiones de fe. K. Barth llegará a decir:

«No existe ninguna justificación, ni teológica, ni espiritual, ni bíblica para la existencia de una pluralidad de Iglesias genuinamente separadas en este camino y que se excluyen mutuamente unas a otras interna y, por tanto, externamente. En este sentido, una pluralidad de Iglesias significa una pluralidad de señores, una pluralidad de espíritus, una pluralidad de dioses. No hay duda de que en tanto la cristiandad esté formada por Iglesias diferentes que se oponen entre sí, ella niega prácticamente lo que confiesa teológicamente: la unidad y la singularidad de Dios, de Jesucristo, del Espíritu Santo. Pueden existir buenas razones para que se planteen estas divisiones. Puede haber serios obstáculos para poder eliminarlas. Puede haber muchas razones para explicar esas divisiones y para mitigarlas. Pero todo eso no altera el he-

cho de que toda división, como tal, es un profundo enigma, un escándalo»²².

De ahí la búsqueda incansable de la unidad en la que están implicadas hoy todas las familias cristianas, si se exceptúan las Iglesias de tradición fundamentalista, para las que el diálogo ecuménico es inútil y anti-evangélico.

Este primer componente constituye la dimensión creativa y utópica del ecumenismo.

El *segundo componente* está constituido por otra profunda convicción que contrasta con el dato precedente. Es la voluntad expresa de salvaguardar el patrimonio recibido. Es la fidelidad a la tradición de la propia confesión; en definitiva, el deseo de mantener y conservar la propia identidad.

Este segundo componente constituye la dimensión conservadora, tradicional e ideológica en el sentido que da Paul Ricoeur a estos términos:

«La ideología conserva y preserva la realidad, la utopía –la búsqueda– la pone esencialmente en cuestión»²³.

El ecumenismo, por tanto, significa confrontación de dos fidelidades. Fidelidad a la voluntad de Cristo para que la Iglesia sea una, frente a las actuales divisiones eclesiales; y fidelidad a la propia confesión en la que se ha salvaguardado y recibido el «ser cristiano». De ahí que deban mantenerse los dos polos de la tensión dialéctica: búsqueda de la unidad cristiana que trasciende el *statu quo* de las divisiones eclesiales, y fidelidad confesional.

Las Iglesias cristianas han hecho diversas lecturas del problema ecuménico. Lecturas que, al correr del tiempo, se han ido matizando y que constituyen hoy un amplio abanico de intentos y de propuestas de modelos de unidad.

²² Texto citado en J. de Santa Ana, *Ecumenismo y Liberación (Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el reino de Dios)*. Paulinas, Madrid 1987, 72.

²³ Citado por J. P. Willaime, en *L'oecuménisme écartelé*, en *Vers de nouveaux oecuménismes*, o. c., 22.

2.2. Modelos de unidad

Como ocurre tantas veces en otros aspectos de la vida, resulta más fácil decir qué no es la unidad cristiana que decir realmente en qué consiste. Cualquier tipo de unidad no cumple necesariamente aquellas formalidades que deben suponerse en la unidad deseada por Cristo para su Iglesia. Así, por ejemplo, la unidad que forma una muchedumbre que asiste a un partido de fútbol, o la que forma un auditorio ante un conferenciante, o la que componen los obreros de la misma fábrica no puede ser equivalente a la unidad cristiana. No es tampoco una mera unidad nacida de un proyecto organizativo, tal como podría ser una cooperativa o una gran alianza política entre partidos diferentes con intereses comunes. No es, por último, similar a la unidad que brota de la fraternidad o amistad recíproca con vistas a la cooperación y a la eficacia, ni puede ser confundida con la uniformidad.

La mayoría de los ecumenistas están de acuerdo en que la unidad cristiana no puede tratar de buscar una fusión de las diferentes Iglesias en la que se nivelasen uniformemente las diferentes estructuras litúrgicas y doctrinales para constituir una Iglesia totalmente uniforme en todo.

Esas fáciles descripciones de diferentes tipos de unidad no constituyen en ningún caso los objetivos del ecumenismo. Por el contrario, los *modelos de unidad* que a lo largo de la historia más reciente se han ido ofreciendo son muy reposados y son resultado de la investigación seria de muchos teólogos que han ofrecido sus mejores estudios a la consideración de las Iglesias. Estas también han presentado una variada oferta de *modelos de unidad* que corresponden lógicamente a cada una de sus propias concepciones eclesiológicas.

Nuestro análisis de los *modelos de unidad* se desarrolla en dos momentos:

- a) Convicciones previas sobre la unidad.
- b) Algunas propuestas concretas de unidad.

a) *Convicciones previas sobre la unidad*

Existen varias convicciones de fondo ampliamente compartidas por casi todas las Iglesias cris-

tianas que sirven como punto de partida de esta reflexión:

- *No se trata de crear la unidad*

Ningún proyecto ecuménico serio tiene la pretensión de *crear* la unidad que Cristo quiere para su Iglesia. Esa pretensión, además de su manifiesta ingenuidad, habría puesto en entredicho parte del núcleo central del credo que profesan todos los cristianos.

La unidad tiene una primera consideración desde la perspectiva de su fundamentación en Cristo, el Señor. El Señor no es señor de muchas Iglesias, es señor de la Iglesia una. Y él no ha perdido su señorío sobre la Iglesia. Puede afirmarse que la unidad le *es dada* desde el momento del envío. La unidad que nace del diálogo del Hijo con el Padre y que tiene su manifestación en pentecostés –misterio de unidad en la diversidad– no puede haberse perdido, porque es parte constituyente de la Iglesia. De la misma manera que es santa, católica, apostólica, ella es una. O mejor, la Iglesia una es santa, católica y apostólica.

El problema ecuménico surge cuando la unidad cristiana es considerada desde la perspectiva de la *historicidad* de la Iglesia. Es decir, cuando del terreno de la «sabiduría de Dios» y del «misterio escondido en Cristo» –cuya realidad verdadera y confesada nos sobrepasa– se da el paso al terreno de las realidades históricas en las que los creyentes –vasos de barro– protagonizan el misterio de salvación que les ha sido confiado.

Aquella unidad dada y nunca perdida ¿posee su manifestación adecuada y su plenitud sacramental para ser signo de salvación para toda la *oikoumene*? La respuesta tiene que ser negativa.

La manifestación de la unidad –que no es un aditamento artificial a la unidad misma, sino su lógico reflejo– sufre de tal manera que en ella –en la manifestación de la unidad– reside en realidad toda la complejidad del problema ecuménico. Quizá ahora se entiende mejor por qué el ecumenismo no puede tratar de *crear* la unidad. Ella es la obra de Dios. Por tanto, todos los intentos, modelos y sugerencias que desde las Iglesias y desde la teología surgen no pueden tener la pretensión de «hacer» la

unidad, como si ésta no existiese, sino que deben tratar de descubrirla en profundidad para hallar las expresiones menos inadecuadas que puedan traducir históricamente la unidad dada de una vez por todas en Cristo.

A todas las Iglesias –incluida la Iglesia católica– les resulta difícil expresar adecuadamente algunos aspectos primordiales de su vida y de su fe. El hecho de las divisiones ha venido a oscurecer de tal manera el legado de cada tradición eclesial que resultan ambiguas muchas expresiones de su propio ser. El Vaticano II no dudará en afirmar:

«... a la misma Iglesia le resulta muy difícil expresar, bajo todos los aspectos, en la realidad misma de la vida, la plenitud de la catolicidad...» (UR 4).

- *La unidad invisible que ya poseen los cristianos*

Es innegable que existe una unidad profunda, íntima, indestructible, no solamente entre los cristianos de las diferentes Iglesias, sino entre todos los seres humanos y en la creación misma.

El Dios de Jesús, revelado como uno y trino, cuyo misterio nos sobrepasa, no es un Dios inmóvil e inerte. Es un Dios de vida. El es Dios cuya unidad no es soledad, sino unidad de personas divinas, en perfecta armonía, pero tan distintas como distintos son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ese Dios es el Dios de la creación, que en la riqueza de su diversidad ha mantenido una unidad cósmica. La unidad profunda de Dios es el tipo de toda unidad. Hay una unidad oculta, básica, pues, desde el plan de la creación, que no se rompe por la diversidad ni tampoco por la voluntad torcida de sus criaturas.

En Cristo –señor de la Iglesia y rey de la creación–, cualquier desorden ha vuelto a encontrar el dinamismo interno que desde la creación siempre existió.

«La unidad cósmica en Dios –en palabras de Max Thurian– desconcierta y sumerge nuestras mezquinas disputas y nos obliga a relativizar considerablemente la división de los cristianos»²⁴.

²⁴ M. Thurian, *La unidad visible de los cristianos y la tradición*. Península, Barcelona 1965, 10.

Por ello, en la unidad divina encuentran su raíz, no sólo la unidad de la Iglesia, sino también la unidad de la humanidad y la unidad del mismo cosmos. Ninguna barrera –tampoco ninguna barrera eclesiástica– es capaz de comprometer aquel designio divino, aquella voluntad expresa de unidad que existe en el querer de Dios y que se ha manifestado en Cristo.

Esta unidad –invisible pero real– es una unidad inclusiva. La Iglesia, que es misterio de salvación, pero comunidad visible encarnada en la historicidad, no puede sentir nada ajeno a ella misma. Por eso la Iglesia como germen del reino, cuyo Señor es el Señor de todos, es una comunidad abierta y reconoce que quienes incluso se hallan *fuera de ella* misma visiblemente, mantienen tantos vínculos y guardan tan profunda relación con el Señor, que su designio de salvación eterna está asegurado para todos.

Esta es la primera convicción ecuménica ante el problema de las divisiones eclesiales. Existe una unidad profunda, invisible en Dios, que nuestras divisiones confesionales no pueden destruir. Ahí reside la razón y la fuerza de toda esperanza ecuménica.

- *La unidad visible*

La unidad invisible –enraizada en el misterio de la Trinidad– está ahí y nada ni nadie puede atentar contra ella. Pero la doctrina oficial católica afirma también que la unidad de la Iglesia, fundamentada en esos lazos internos e indestructibles, se manifiesta visiblemente de un triple modo:

– En la *profesión de una fe unánime*: proclamando un solo Señor, una sola Iglesia, un solo bautismo, una sola fe, un solo Espíritu (Ef 4, 4). Fe nacida de la revelación bíblica, cuyo contenido es mantenido y custodiado en la Iglesia por un ministerio cuyo servicio de interpretación ayuda y conforta la fe de todos los cristianos.

– En una *unidad litúrgica y sacramental*: tomando todos de un solo pan, en el sentido que habla Pablo en 1 Cor 10, 17, y celebrando unos ritos sacramentales dentro de un amplio espíritu de libertad.

– En una *unidad de vida comunitaria*: que, nacida del mismo Espíritu, hace que entre el pueblo de

Dios y aquellos pastores que están a su servicio (diáconos, presbíteros y obispos, al frente de los cuales está el que preside la Iglesia de Roma) existen estrechos lazos de unión que reflejan las imágenes bíblicas de un solo cuerpo y muchos miembros (1 Cor 12, 12), del cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27), de la esposa de Cristo (2 Cor 11, 2; Ef 5, 23), de un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10, 16).

Esta doctrina católica de la *unidad de la Iglesia* muestra que ella tuvo, desde el principio, conciencia de reunirse en torno a la *enseñanza* de la palabra de salvación, en fidelidad a los *signos* que vinculan fraternalmente (bautismo, eucaristía y los otros sacramentos, junto a la oración común), y en *comunión* con aquellos, a través de la sucesión apostólica, que fueron los apóstoles. El texto bíblico de Hch 2, 42: «... se mostraban asiduos a la enseñanza de los apóstoles, fieles a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a la oración», está en la raíz de los tres principios de unidad que la teología católica ha desarrollado posteriormente. Ella es *una* porque enseña la Buena Noticia (comunión en la fe apostólica), es *una* porque comparte los mismos signos de unidad (comunión en el culto y en la fracción del pan), y es *una* porque se reúne en torno a los pastores (servidores), vive la «*koinonía*» y mantiene la comunión con los apóstoles (comunidad en la vida común, gobernada por el servicio de la caridad).

Asentar la unidad de la Iglesia en su invisibilidad no es el camino bíblico más correcto. La Iglesia es el misterio de salvación *en* la historia, y de la misma manera que el Verbo «se hizo carne y habitó entre nosotros» como uno de tantos, así la Iglesia –misterio de fe– también es signo visible «para que el mundo crea». Considerar, por tanto, las diversas confesiones cristianas –cuando han perdido la comunión unas con otras– como ramas diversas e igualmente coherentes de un árbol invisible, o afirmar que «nunca se ha dado históricamente la unidad de la Iglesia», o que de la unidad sólo se puede hablar en relación con la Iglesia invisible, o en cuanto acontecimiento escatológico, resulta, cuando menos, desconcertante.

Con Heinrich Fries cabe decir que:

«la unidad de la Iglesia, como la Iglesia misma, no se puede asentar ni en su invisibilidad ni en el imprevi-

sible futuro. La unidad de la Iglesia es algo visible y actual... Se da allí donde se da la Iglesia con toda su catolicidad, con todos los elementos y características constitutivos: en la esencia, en la estructura y en la constitución, en la fe y en la doctrina, en la liturgia y los sacramentos, en el ministerio, los cargos y los carismas...»²⁵.

En la Iglesia se da la tensión dialéctica que se da siempre en las realidades humanas. La Iglesia es *una* con la unidad que le ha sido *dada*, pero a la vez debe realizar y manifestar esa unidad de manera cada vez más plena; de lo contrario no tendría sentido que Cristo, el Señor, hubiese hecho de la unidad de sus discípulos objeto de su oración. Este hecho lo entendió bien la Iglesia antigua que, en su liturgia, siendo consciente de la unidad recibida, rogó también la oración por la unidad.

La unidad es don, pero constituye a la vez tarea y responsabilidad. Nada histórico hay que sea pura y simplemente la mera realización de lo existente históricamente. La Iglesia católica no podría, por tanto, contentarse con afirmar y proclamar que la unidad le ha sido dada. La *unidad visible* en su plenitud es la tarea y la preocupación de la Iglesia católica, de la misma manera que de todas aquellas Iglesias que se hallan en la dinámica del movimiento ecuménico.

La *unidad visible* no está –entre las Iglesias cristianas– totalmente destruida. Existen *signos visibles de unidad* que refuerzan doblemente la tarea ecuménica. Incluso la Iglesia católica que, junto con las Iglesias ortodoxas, mantiene una doctrina eclesiológica menos flexible que las Iglesias reformadas respecto a la unidad y unicidad, ha reconocido que existen lazos visibles muy fuertes que unen ya a unas comunidades eclesiales con otras.

La constitución *Lumen gentium* (n. 15) admite este hecho y ha enumerado como vínculos de unión fraterna entre todas las Iglesias el mismo bautismo, la posesión de las mismas Escrituras y, en algunas de ellas, el episcopado, la celebración de la eucaristía y la manifiesta y sincera piedad hacia la Madre de Dios. Y en el decreto *Unitatis redintegratio*, se re-

²⁵ H. Fries, *El diálogo con los cristianos protestantes en el pasado y en el presente*. Marfil, Alcoy 1969, 66-67.

conoce, por una parte, la comunión existente ya con las Iglesias orientales y, por otra, respecto a las de occidente y afirmando las «discrepancias esenciales» respecto a la interpretación de la verdad revelada, se enumera una serie de «lazos» muy fuertes de unión como son la «confesión de Cristo» (n. 20), el estudio de la Escritura (n. 21), la «vida sacramental» (n. 22) y la «vida en Cristo» (n. 23).

Vale la pena resaltar algunas *expresiones* de la unidad visible reconocidas por todas las comunidades cristianas.

1. Muchos autores ponen, en primer lugar, *la aceptación de la Biblia como palabra inspirada de Dios*, aunque den significados diferentes al término «inspiración». Esta aceptación de la Biblia –como palabra divina y como palabra humana– es una *forma* de unidad visible y un signo de que el Espíritu Santo mantiene a la Iglesia en la «unidad esencial» mediante el canon de las Escrituras. El mismo Espíritu hace aceptar esa palabra, no como algo estático, sino como vida de la Iglesia, que en su devenir histórico va creando una tradición que llega a ser el contexto o el marco donde esa palabra resuena como palabra de Dios. La tradición –según Max Thurian– tuvo momentos privilegiados que hoy en el estado anómalo de las divisiones cristianas son punto de referencia para todos. La Iglesia de los padres es ese momento privilegiado.

2. El *bautismo* es un signo mayor de la unidad visible de las Iglesias. El reconocimiento de la validez del bautismo impartido en otras Iglesias cristianas es conciencia viva y explícita de que los cristianos han participado en la muerte y resurrección del único Señor y, por tanto, reconocimiento de la incorporación de los bautizados en la vida misma de Cristo. ¿Se puede acaso vivir la vida de Cristo en una Iglesia sin que en ella esté Cristo presente y activo por el Espíritu, creando precisamente esa visibilidad bautismal que es garantía de unidad profunda?

La unidad visible del bautismo, que es unidad inicial y signo de unidad de todos en Cristo, empuja a la eucaristía como sacramento de la plenitud. Pero el actual estado de las divisiones no permite siempre que esa unidad inicial y visible se desarrolle en su plenitud.

3. Existen, además, otros signos visibles que están llamando a una unidad más plenamente manifestada. La *plegaria común*, la *confesión del símbolo de los apóstoles y de Nicea-Constantinopla*, así como la *estructura episcopal* –compartida por católicos, ortodoxos, anglicanos y vétero-católicos– son expresiones teológicas de una unidad visible que ya existe, pero que, a la vez, pide y exige plenitud.

4. Algunos autores señalan también como *signos visibles* de unidad ciertos organismos de distinto orden a los ya enumerados, pero que demuestran el deseo decidido de trabajar por la manifestación de la unidad dada en Cristo. Y se señalan entre otros:

- El Consejo Ecuménico de las Iglesias.
 - El Secretariado Romano para la Unidad de las Iglesias, o Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad.
 - Las Comuniones Cristianas Mundiales (*Christian World Communions*), término que ha venido a sustituir desde 1979 al clásico de Familias Confesionales Mundiales (*World Confessional Families*), que incluyen:
 - Comunión Anglicana.
 - Alianza Bautista Mundial.
 - Federación Luterana Mundial.
 - Conferencia Metodista Mundial.
 - Alianza Mundial de Iglesias Reformadas.
 - Comité Mundial de los Hermanos (*Cuáqueros*).
 - Consejo Ecuménico Consultivo de los Discípulos de Cristo.
 - Conferencia Mennonita Mundial.
 - Conferencia Internacional de los Obispos Vétero-Católicos.
 - Conferencia Mundial Pentecostal.
 - Las Iglesias Unidas (*United Churches*)²⁶.
- Estos *signos* de unidad visible enunciados hasta

²⁶ Para una visión general de las «familias confesionales», véase A. Van der Bent, *Handbook Member Churches. WCC. World Council of Churches*, Ginebra 1982, principalmente 11-29.

ahora pueden parecer a algunos demasiado precarios y de cualquier manera todavía muy provisionales. Poseen, sin embargo, una innegable carga de significatividad.

b) *Algunas propuestas concretas de unidad*

En este apartado se tienen en cuenta, además de algunas concepciones doctrinales sobre la unidad, ciertas propuestas prácticas para llegar a manifestar visiblemente la unidad que ya se tiene y cómo –dando un paso adelante– se podría manifestar cada vez más plenamente la unidad querida por Cristo.

El problema que se plantea siempre cuando se trata de proponer *modelos de unidad* consiste en saber qué *base doctrinal común* debe ser aceptada o reconocida por las diferentes Iglesias para poder hablar de una «comunidad en la fe». Pero no se trata aquí de hacer un listado de verdades, porque las exigencias doctrinales varían también según los modelos de unidad. Por ello, al analizar cada propuesta concreta se desprenderá lógicamente el mínimo doctrinal exigido para hablar con coherencia de un posible entendimiento respecto a la unidad de la Iglesia de Cristo.

Es fácil imaginar que las propuestas de realización práctica de la unidad, así como las exigencias doctrinales, sean harto diferentes. Conviene, por ello, disponer de una clave hermenéutica que permita leer y simplificar la complejidad de las propuestas. Esa clave consiste en tener presente que en el fondo de todos los proyectos unionistas existe una doble alternativa:

– o bien se trata de que las Iglesias actualmente existentes atraviesen un proceso, con diversas etapas, para conseguir una fusión en la que las actuales divergencias estructurales habrían desaparecido;

– o bien se trata de llegar a una comunidad de las Iglesias actualmente existentes, sin que ello implique desaparición de sus actuales estructuras, ni siquiera necesariamente de sus divergencias en materias doctrinales, siempre que no afecten al contenido básico de la revelación apostólica.

La cuestión, en último término, consiste en privilegiar la *fusión* de todas las Iglesias en una sola

Iglesia (que aparecerá más plenamente una en el futuro) o, por el contrario, en privilegiar la actual diversidad de Iglesias haciendo que la diversidad irreconciliada del presente se transforme en comunidad básica en el futuro.

El análisis se inicia por aquellas aproximaciones que se desprenden de las Iglesias mismas, para después analizar algunas que son resultado de diálogos teológicos, o son propuestas de teólogos especialistas en cuestiones ecuménicas.

• *El modelo de algunas Iglesias históricas del protestantismo*

Es conocida la complejidad del fenómeno «protestante», término que designa las diversas *reformas* surgidas dentro de la Iglesia de occidente, durante el siglo XVI, como «protesta» contra los pretendidos o reales abusos de tipo doctrinal y de costumbres que se dan en Roma, centro de la Iglesia católica.

El luteranismo –fenómeno originalmente alemán y escandinavo– y el calvinismo –proveniente de las «reformas» llevadas a cabo en Suiza, Francia, Holanda y Escocia– además del anglicanismo que constituye un fenómeno totalmente original– han llegado a formar grandes familias confesionales que hoy se sienten herederas de la más pura tradición de los reformadores del siglo XVI.

Estas familias confesionales –en mayor medida que las de las tradiciones bautista, metodista, pentecostal, etc.– han dado tal énfasis al cuerpo de doctrinas formuladas por Lutero, Melancton, Calvino, M. Bucero, U. Zwinglio, John Knox, etc., y contenidas en las famosas *Confesiones de fe*, que cualquier proyecto de unidad cristiana deberá preservar la propia identidad confesional.

En la tensión que necesariamente se crea cuando una Iglesia cristiana incide en la dinámica ecuménica: *apertura* a las otras y *fidelidad* a la propia identidad, la mayoría de las Iglesias históricas del protestantismo han hallado en el concepto de *diversidad reconciliada* la fórmula ideal para expresar su compromiso ecuménico. Existe la convicción de que la unidad querida por Cristo, lejos de implicar la destrucción o superación de la propia identidad

confesional, supone su aceptación y consecuentemente el enriquecimiento mutuo. En la base de esta convicción subyace la idea de que cada Iglesia «reformada» significa, más que una división del cuerpo de Cristo, una manifestación de la voluntad de fidelidad a la palabra de Dios.

Si en las Iglesias hay un reflejo del designio de Dios, y si éste se asegura por la fidelidad a la revelación bíblica expresada según los grandes reformadores, se tratará por tanto de asegurar que la *diversidad*, es decir, las diferentes Iglesias reformadas, hallen la *reconciliación* a través del diálogo y del acercamiento espiritual. Quizá esto explique que ahora mismo el *único* diálogo interconfesional llevado a feliz término sea la Concordia de Leuenberg (1970-1972), precisamente entre Iglesias reformadas y luteranas ²⁷.

La búsqueda de unidad que define este modelo propuesto por las Iglesias históricas del protestantismo, y en especial por las Iglesias reunidas en la Federación Luterana Mundial, tiene esencialmente *bases confesionales*. Sin la reconciliación de las Iglesias sobre presupuestos doctrinales, cualquier proyecto de unidad cristiana está condenado al fracaso.

En un documento del diálogo bilateral entre luteranos y católicos se define de este modo la idea de «diversidad reconciliada»:

«Este modelo... parte del hecho de que la 'herencia confesional en sus diferentes formas... es legítima' y pertenece a 'la riqueza de toda la Iglesia'. Si en 'el encuentro con la herencia de los otros', las tradiciones y las confesiones existentes 'pierden su carácter exclusivo y separador', nace entonces la visión de una unidad caracterizada como *diversidad reconciliada* (n. 32). La idea de una 'unidad en la diversidad reconciliada' quiere expresar el hecho de que las expresiones confesionales de la fe cristiana tienen, en su diversidad, un valor permanente, si 'son referidas de manera conjunta al centro del mensaje de salvación y de la fe cristiana', y si 'se purifican, se transforman y se renuevan' en el proceso del encuentro ecuménico y del diálogo teológico, entonces 'estas diversidades pier-

²⁷ El texto de la Concordia de Leuenberg (1970-1972): Positions Luthériennes, n. 21 (1973) 182-189. Para un comentario sobre este acuerdo, véase A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*. Cerf, París 1986, 397-422.

den su carácter separador y son reconciliadas mutuamente... en una comunión comprometida, guardando en su propio seno las propias formaciones confesionales'.

Unidad en la 'diversidad reconciliada' no significa, pues, 'una simple coexistencia'. Se trata de una comunión real, de la que forman parte, en tanto que elementos constituyentes, el reconocimiento del bautismo, el restablecimiento de la comunión eucarística, el reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiásticos y el compromiso en el testimonio y el servicio (n. 33)» ²⁸.

• *El modelo de la Iglesia católica*

Se han expuesto en páginas anteriores los principios de la doctrina católica sobre la unidad de la Iglesia. En un notable artículo para la obra *Mysterium salutis* ²⁹ recordaba el padre Congar las *claves* católicas de la unidad: comunión en la fe apostólica, comunión en el culto y en la fracción del pan, y comunión en la vida común gobernada por el servicio episcopal.

La traducción práctica de esta doctrina católica ha tenido a lo largo de la historia diferentes expresiones. Una formulación que gozó de gran atractivo es la que se expresa en el concepto de *retorno*, vigente casi hasta la celebración del Concilio Vaticano II. La idea de *retorno*, como se sabe, no es exclusiva de la Iglesia de Roma. Desde las comunidades de la ortodoxia también se han escuchado voces invitando a volver a la verdadera Iglesia ortodoxa. Un autor como Yves Emery ha observado aspectos positivos en la llamada al *retorno*. Cuando una Iglesia expone esta idea honestamente, es porque estima en conciencia haber recibido el don de hallarse en la verdad, más allá de los propios méritos, y que la constituye en la verdadera comunidad de Cristo.

Es fácil entender, sin embargo, que el tema del *retorno* sea hoy considerado como insuficiente. Y desde luego no goza de buena prensa en ambientes

²⁸ *Face à l'Unité (Commission Internationale Catholique-Luthérienne. Textes officiels, 1972-1985)*. Cerf, París 1986, 311-312.

²⁹ Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*, vol. IV, t. I. Cristiandad, Madrid 1969, 371-605.

ecuménicos. El *retorno* había llegado a identificarse, en algunos casos, con la «conversión» pura y llana. Invitar a las otras Iglesias a retornar a Roma, por ejemplo, era pedirles su conversión, es decir, su renuncia al propio pasado eclesial, a sus estructuras, a su liturgia, a sus expresiones de fe, a su espiritualidad. Por eso en los ambientes anglo-católicos del siglo XIX, cuando tan fuerte era el atractivo de volver a Roma, desde muchas instancias se pedía la «unión corporativa, no la absorción», cosa que volverá a repetirse durante las famosas *Conversaciones de Malinas* (1921-1926) entre anglicanos y católicos. El *retorno* significaba, en definitiva, disolución para las Iglesias separadas de Roma.

Esta rígida concepción del *retorno* es resultado de la interposición de dos elementos: por una parte, la fuerza del *tridentinismo*, y por otra, la validez de un principio teológico verdadero, pero traducido por una teología oficial poco matizadora. Por *tridentinismo*, o «sistema tridentino», entiende el padre Congar

«el sistema que engloba absolutamente todo: teología, ética, comportamiento cristiano, práctica religiosa, liturgia, organización, centralismo romano, intervención constante de las congregaciones romanas en la vida de la Iglesia, etc....».

Y citando al sociólogo Jean-Marie Donegani, recuerda que la empresa de la contrarreforma fue

«esencialmente el intento de encuadramiento de los fieles basado en un esfuerzo de clarificación doctrinal y el desarrollo de una catequesis totalitaria que dividía al mundo entre racional o impensable, prescrito o prohibido»³⁰.

El principio teológico válido, presente en la encíclica *Mortalium animos* de Pío XI, consiste en la afirmación de que Cristo ha fundado una Iglesia como sociedad autónoma y completa a la que ha prometido la asistencia del Espíritu Santo. Su promesa y su presencia no pueden resultar vanas ni vacías, como sugieren aquellos para los que la Iglesia de Cristo ha dejado de existir a lo largo de la historia.

Por ello no se puede pretender la creación de una Iglesia que fuese la que Cristo deseó. Si hoy no existe la Iglesia que él fundó, seguramente nunca existirá. Este principio teológico es vigente en teología católica.

La consecuencia de ambos elementos unidos: el sistema *tridentino*, y el principio teológico válido, dieron como resultado –o al menos contribuyeron de manera decisiva– al fortalecimiento de la categoría de *retorno* a Roma, porque lógicamente, desde aquellas premisas, la Iglesia de Cristo es la Iglesia romana.

La teología del Concilio Vaticano II ha afectado, sin embargo, profundamente esta cuestión. Por una parte, el Concilio ha significado el abandono del *tridentinismo*, que nunca debería identificarse –según Congar– con un rechazo del concilio de Trento. El sistema *tridentino* no es Trento, es más bien un resultado espurio de aquel gran concilio de la Iglesia que fue el de Trento. Pero uno de los «beneficios y gracias que el Concilio Vaticano II ha representado para la Iglesia e incluso para el mundo... ha consistido principalmente en su *salida del tridentinismo*»³¹, y en la apertura de un nuevo capítulo de su historia que conecta con la tradición viva de la Escritura, de los padres y de los mejores siglos del catolicismo.

El principio de la existencia de la Iglesia de Cristo y de su permanencia a través de los siglos mantiene su validez: la eclesiología del Vaticano II no hace sino confirmar esta doctrina. Pero habrá que tener en cuenta que la aportación de las categorías de *historicidad* y *escatología* han venido a ofrecer una interpretación más profunda que afecta a la conciencia misma de la Iglesia y, consecuentemente, a las relaciones que puede mantener con las demás Iglesias cristianas.

¿Por qué cabe ahora una relación fraternal con las demás Iglesias cristianas, manteniendo intacta la convicción de que la Iglesia de Cristo no ha dejado de existir a lo largo de la historia?; ¿por qué, en definitiva, se abandona la idea de *retorno a Roma*,

³⁰ Y. Congar, *Entretiens d'automne*. Cerf, París 1987, 9-10.

³¹ Y. Congar, *Entretiens d'automne*, o. c., 9; cf. J. M. R. Tillard, *Eglise d'Eglises (L'écclésiologie de communion)*. Cerf, París 1987.

sin abandonar la fidelidad a las propias convicciones de fe? Estamos en el umbral de la cuestión del modelo de unidad de la Iglesia católica.

Algunos teólogos han sugerido –dentro de perspectivas escatológicas– una nueva formulación de las relaciones entre «Iglesia» y «reinado de Dios». La referencia al reino –razón del ser y de la misión de la Iglesia– le hace sentir la necesidad de *reformarse* y –manteniendo en sí todo aquello que Cristo le dio– reconocer que muchos medios referentes a la salvación, muchos «elementos de Iglesia» se encuentran también fuera de su recinto, precisamente en Iglesias y comunidades eclesiales con las que no mantiene comunión perfecta.

Pero una tal perspectiva supone niveles de «comunión», lazos de eclesialidad que pueden estrecharse más y crecer continuamente. A partir del Vaticano II, se ha profundizado en la realidad teológica de las otras Iglesias. En efecto, los padres del concilio habían hallado una fórmula que rendía justicia a la *eclesialidad* de las diferentes comunidades cristianas, sin renunciar, por otra parte, a su convicción profunda de que la Iglesia de Cristo nunca ha dejado de existir en ella misma. La nueva fórmula, el *subsistit in* (UR 4 d), viene a reemplazar aquella identificación total y exclusivista que implicaba el término *est*, y que invalidaba cualquier entendimiento posible con los otros, a menos que retornasen pura y llanamente a su regazo.

Que la Iglesia de Cristo *subsista en* la Iglesia católica no excluye que las otras comunidades puedan mantener verdaderos lazos –aunque imperfectos– con la Iglesia de Cristo. Desde ahí es posible afirmar la «hermandad de las Iglesias», cosa que se hacía imposible desde la visión del sistema del *tridentinismo*. ¿Cómo pedir el *retorno* –puro y simple–, es decir, la renuncia de su ser eclesial a las otras comunidades, cuando a la vez se está confesando que constituyen «verdaderos medios de salvación» (UR 3), y que «hay elementos o bienes que se encuentran fuera del recinto visible de la Iglesia católica»? (UR 3).

Este estado de cosas ha sido posible, sin duda, gracias a la profunda reflexión sobre el tema de la *Iglesia como comunión*. Si el aspecto de comunión se prima sobre los aspectos jurídicos y organizati-

vos, quiere decir que se pueden distinguir *diversos grados de comunión* entre las Iglesias cristianas. La constitución *Lumen gentium* del Vaticano II ha sido muy explícita en este sentido (LG 15). El reconocimiento de una *comunión imperfecta* –que es la expresión más cabal de la situación actual entre las Iglesias– no impide, más bien exige, que pueda progresarse en un mayor grado de comunión, y ésta es precisamente la razón de ser del movimiento ecuménico.

Se entiende ahora mejor por qué la Iglesia católica ha abandonado el sistema tridentino –en el sentido explicado más arriba–, ha ladeado también la idea de *retorno* y ha aceptado participar –sin perjuicio de su convicción fundamental de que la Iglesia de Cristo subsiste en ella– en el diálogo ecuménico, reconociendo la realidad eclesiológica de otras comunidades cristianas.

En orden a una mayor claridad de exposición para conocer el *modelo de unidad* de la Iglesia católica –y conscientes de que el *modelo del retorno* no goza de la validez de antaño–, lo condensamos en las siguientes proposiciones:

– El *principio de unidad* de la Iglesia es el Espíritu Santo, que efectúa la unión de los fieles y la enriquece con diversos dones. La «piedra fundamental para siempre», así como «el pastor de nuestras almas», es únicamente Jesucristo (UR 2). De ahí que la unidad deba entenderse a partir de una base trinitaria, y no solamente cristológica.

– La Iglesia no solamente es una, es también única. Ello significa en la práctica que el diálogo ecuménico es un proceso en el que el futuro –y a pesar de las legítimas diversidades– verá una sola Iglesia. Por eso el Concilio afirma: «Creemos que el Señor entregó todos los bienes del Nuevo Testamento a un solo colegio apostólico, a saber, al que preside Pedro, para constituir un solo cuerpo de Cristo en la tierra...» (UR 3).

– La situación actual del cristianismo –que es anómala– no impide a la Iglesia católica reconocer la existencia de muchos elementos, o bienes (*vestigia*, en la terminología tradicional), «que se encuentran fuera del recinto visible de la Iglesia católica» (UR 3). De ahí que «los hermanos separados... quedan constituidos en alguna comunión, aunque no

sea perfecta, con la Iglesia católica», y que sus Iglesias y comunidades eclesiales sean «verdaderos medios de salvación» (UR 3). Sin embargo, ni unos ni otras «gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró... en un cuerpo y en una vida nueva...» (UR 3).

– La *garantía* de la unidad reside en la profunda convicción de que Jesucristo «confió al colegio de los doce el oficio de enseñar, regir y santificar. De entre ellos destacó a Pedro, sobre el que determinó edificar a su Iglesia» (UR 2), «... y al que confió todas las ovejas para que las confirmara en la fe y las apacentara en la perfecta unidad» (UR 2).

– Esta *garantía de unidad* que se atribuye al «servicio de Pedro» es inalienable de la misma estructura sacramental de la Iglesia. La constitución de la Iglesia católica exige que cualquier toma de posición ecuménica en vistas a alcanzar la plenitud de la unidad, situada más allá de la situación actual de cada confesión –incluida la de la Iglesia católico-romana–, deba tomar en cuenta precisamente el «servicio de Pedro».

Las cuestiones que se suscitan a partir de esta quinta proposición son muy delicadas. ¿Qué tipo de papado y qué tipo de ejercicio del papado estarán las Iglesias cristianas no católicas dispuestas a admitir?; ¿hasta qué niveles de autonomía episcopal estaría Roma en condiciones de conceder sin menoscabo del primado en la dirección de la Iglesia que ella cree poseer?

- *El modelo del 'Consejo Ecuménico de las Iglesias'*

El Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) es hoy la más alta expresión –no la única– de la búsqueda ecuménica de las Iglesias cristianas. Su razón de ser radica, precisamente, en construir espacios para que sus Iglesias miembros se encuentren, dialoguen entre sí y emprendan los pasos necesarios para una mayor cooperación que ofrezca al mundo un coherente testimonio cristiano. Y para que realicen –si así lo estiman oportuno– gestiones en vistas a formular un tipo de unidad concorde a la revelación bíblica.

Desde el momento en que el CEI no constituye una Iglesia, ni una super-Iglesia, y no tiene autoridad jurídica alguna sobre las Iglesias miembros que lo constituyen, no puede imponer con fuerza de ley ningún modelo o proyecto de unidad. La independencia doctrinal o jurídica de sus Iglesias está asegurada. Su pertenencia sólo está condicionada por la admisión de una base doctrinal que confiesa la fe cristológica y trinitaria.

Pero, dicho esto, debe añadirse que una de las preocupaciones fundamentales del CEI –a través de sus asambleas generales y de la comisión de «Fe y Constitución»– ha versado sobre problemas que afectan a la unidad visible de las Iglesias y a los posibles modelos de unidad.

Centramos nuestra atención en tres estudios del modelo de unidad que forman como los grandes hitos por los que ha discurrido hasta hoy la reflexión del CEI.

– El primero lo constituye la *Declaración sobre la unidad*, emanada de la Tercera Asamblea General, celebrada en Nueva Delhi en 1961. En ella se propone un tipo de unidad que se manifiesta visiblemente en *cada lugar*, donde *todos* los cristianos participan de la *misma eucaristía*.

El énfasis de la declaración de Nueva Delhi está puesto en la «visibilidad» y en la «Iglesia local», porque precisamente en ésta es donde se vuelven visibles y se convierten en testimonio para el mundo la universalidad y la catolicidad de la Iglesia de Cristo.

El texto que transcribimos a continuación constituye el centro de gravedad de Nueva Delhi:

«Creemos que la unidad, que es a la vez don de Dios y su voluntad para su Iglesia, se hace visible cuando, en un mismo lugar, todos los que han sido bautizados en Jesucristo y le confiesan como Señor y Salvador son conducidos por el Espíritu Santo para formar una comunidad plenamente entregada, confesando la misma fe apostólica, predicando el mismo evangelio, partiendo el mismo pan, uniéndose en una oración y viviendo una misma vida comunitaria, que se proyecta en el testimonio y el servicio de Dios; y cuando, además, se encuentran en comunión con el conjunto de la comunidad cristiana en todos los luga-

res y en todos los tiempos, de suerte que el ministerio y la calidad de miembro son reconocidos por todos, que todos pueden, según lo exijan las circunstancias, actuar y hablar de común acuerdo respecto a las tareas a las que Dios llama a su pueblo»³².

Este texto no pretende aportar una definición obligatoria y exhaustiva de la unidad de la Iglesia. Pero, en opinión de un experto,

«tendrá una inmensa importancia para el futuro de todo el movimiento ecuménico. Pues es la primera vez que un documento semejante ha sido aceptado por las Iglesias del CEI para señalar, a partir de su actual unidad todavía imperfecta, la unidad –total– que tienen que buscar juntamente»³³.

El profesor H. d'Espine, comentando este texto, dirá:

«Por su misma naturaleza, tal unidad es visible, pero no implica una institución eclesiástica única y centralizada –cosa que, en general, se rechaza como indeseable–. Dicha unidad es compatible con un alto grado de diversidad institucional y litúrgica, pero no es ni 'federal', ni 'puramente espiritual'» (*Ibid.*, 128).

Habrà que añadir, sin embargo, que, a pesar de sus aportaciones, el texto de Nueva Delhi es susceptible de múltiples lecturas, cosa que complica la búsqueda ecuménica.

– La Quinta Asamblea General del CEI, catorce años después de la de Nueva Delhi, se celebra en Nairobi (1975). Ahora se recoge la misma idea de unidad visible, pero reelaborada en una categoría llamada «comunidad conciliar de Iglesias locales».

El texto de Nairobi es significativo:

«La Iglesia es única, debe concebirse como una comunidad conciliar de Iglesias locales que están verdaderamente unidas. En esa comunidad conciliar, cada Iglesia local posee, en comunión con las otras, la plenitud de la catolicidad; da testimonio de la misma

fe apostólica y, por consiguiente, reconoce que las otras Iglesias pertenecen a la misma Iglesia de Cristo y están guiadas por el mismo Espíritu. Como lo indicó la asamblea de Nueva Delhi, están juntas porque han recibido el mismo bautismo y comparten la misma eucaristía; reconocen recíprocamente sus respectivos miembros y ministerios. Son una sola Iglesia en el compromiso común de confesar el evangelio de Cristo proclamándolo y sirviendo al mundo. Cada Iglesia tiende hacia ese objetivo manteniendo sostenidas y enriquecedoras relaciones con sus Iglesias hermanas, que se manifiestan en reuniones conciliares cuando lo requiere el cumplimiento de su vocación común»³⁴.

Julio de Santa Ana, teólogo ecumenista, ha visto en el texto de Nairobi varias aportaciones que merecen ser retenidas. En primer lugar, «que la unidad surge a partir de la base», es decir, que se reconoce la catolicidad de cada Iglesia local según la enseñanza neotestamentaria; en segundo lugar, lógicamente, que el problema ecuménico no sólo se plantea en la cúpula de la Iglesia, sino también en la base, porque es ahí donde se torna visible el carácter misionero y militante de la Iglesia. No hay verdadera señal de unidad si no hay unidad en la base, de la misma manera que no hay mayor escándalo de la desunión que a niveles de congregaciones y parroquias. Por último, el texto apela a una verdadera «comunión solidaria» entre todas las Iglesias que admiten la hermandad ecuménica, más allá de sus diferencias numéricas, de prestigio y tradición, geográficas y culturales...³⁵.

En un texto de la Comisión Internacional Católico-Luterana hay una precisión importante sobre el modelo de *comunidad conciliar*:

«La 'comunidad conciliar' no implica unidad monolítica. Por el contrario, hay en ella una 'pluralidad' que no solamente debe ser tolerada, sino 'activamente deseada'. Durante un tiempo, no fue posible discernir con claridad qué lugar se otorgaría, en estas diversidades, a las diferentes tradiciones eclesiales y confesionales, teniendo en cuenta que el modelo de 'comu-

³² *Nouvelle-Delhi 1961. Conseil Oecuménique des Eglises (Rapport de la Troisième Assemblée)*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1962, 113-114.

³³ C. Bodmer de Traz (ed.), *El Movimiento Ecuménico*. Península, Barcelona 1966, 127.

³⁴ D. Paton (ed.), *Breaking Barriers. Nairobi 1975*. Londres 1976. El texto citado en p. 60.

³⁵ J. de Santa Ana, *Ecumenismo y Liberación, o. c.*, 111-112.

nidad conciliar' parecía estar estrechamente unido al modelo de 'unión orgánica'. En cambio, de un tiempo a esta parte, las reflexiones han ido más lejos tanto en el contexto de la comisión Fe y Constitución como en otras instancias: las tradiciones confesionales podrán mantener una vida identificable en el seno de la 'comunidad conciliar', a condición de no poner en cuestión los elementos fundamentales de la 'comunidad conciliar'»³⁶.

– El tercer momento en esta reflexión del CEI lo constituye lo que se ha dado en llamar el *diálogo universal de culturas*, en expresión de Philip Potter, antiguo secretario general del CEI³⁷. La unidad que se persigue es una *unidad ecuménica*, pero dando al término su significación primera y elemental: aquella que hace referencia a «todo el mundo habitado».

Las Iglesias locales se miran entre sí como expresiones de la única salvación de Cristo, destinada a todo el mundo. Difícilmente podrán ayudar a expresar la unidad que Dios quiere para el mundo –no sólo tan diverso, sino fundamentalmente tan dividido– si ellas mismas no expresan, en su particularidad cultural y étnica, los valores que comparten con sus pueblos.

Pero la complejidad de la *oikoumene* no radica sólo en la diversidad cultural, religiosa y étnica, sino también en las relaciones injustas de dominación y dependencia, de racismo y sexismo, de militarización y de terror. De ahí que hoy el CEI esté empeñado en dos tareas decisivas respecto a la unidad: promover, por una parte, la «recepción» del modelo de unidad sacramental (bautismo, eucaristía y ministerio), cuya mejor expresión es el *Documento de Lima* (1982), y que haría que las Iglesias experimentasen ya la «comunidad conciliar» de la que habla Nairobi; y, por otra, tomar una actitud militante en la defensa de los derechos humanos y constantemente crítica contra cualquier manifestación de injusticia étnica, sexista, militarista, económica...

³⁶ *Face à l'Unité...*, o. c., 310.

³⁷ Ph. Potter, *Life in all its fullness*. World Council of Churches, Ginebra 1981; véase el estudio de W. Gentz, *The World of Philip Potter*. Friendship Press, Nueva York 1974.

Pero esto significa vincular las dos búsquedas ecuménicas por excelencia, es decir, la unidad de la Iglesia con la unidad de la humanidad.

- *El modelo de la «Iglesia de la India del Sur»*

Un modelo de unidad que ha recibido grandes adhesiones, pero al que no han faltado críticas teológicas muy serias, es el llamado modelo de *unidad orgánica total*. Este tipo de unidad invita a las Iglesias que entran en el proceso de unificación a dejar de existir como organismos autónomos e independientes a fin de crear un cuerpo eclesial totalmente nuevo. El obispo Palmer insistió hace años en el hecho de que «morir para vivir» no sólo es predicable de los cristianos individualmente considerados, sino también de las denominaciones separadas.

La mejor y más conocida expresión de la «unidad orgánica total» la constituyen las «United Churches» –las Iglesias Unidas– que hoy forman una notable realidad en el panorama cristiano contemporáneo. La Iglesia de la India del Sur (*Church of South India*) es el caso más universalmente reconocido de «Iglesia unida»³⁸. Pero será necesario recordar que de 1925 a 1945 se crearon 9 «Iglesias unidas» en cuya formación participaron al menos 57 Iglesias de varias tradiciones distintas. Y desde 1965 se han ido creando nuevas «Iglesias unidas» en Zambia, Jamaica, Madagascar, Islas Salomón, Bélgica, Norte de la India, Pakistán y Zaire. En 1977 nació la «Uniting Church in Australia» con más de dos millones de miembros.

La Iglesia de la India del Sur fue inaugurada, el 27 de septiembre de 1947, en la catedral de San Jorge, en Madrás. Algo excepcional ocurrió aquella mañana que fue calificado como «el evento más importante en la historia de la Iglesia desde pentecostés»³⁹. Si afirmaciones de este género son producto de un desorbitado sentimentalismo, es indudable

³⁸ B. Leeming, *Las Iglesias y la Iglesia (Estudio sobre el ecumenismo)*. Vergara, Barcelona 1963, 29-36; St. Neill, *The Church of South India*, en *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, o. c., 473-476; M. Hollis, *The Significance of South India*. John Knox Press, Richmond 1966; P. Neuner, *Breve Manuale dell' Ecumene*. Queriniana, Brescia 1986, 139-141.

³⁹ M. Hollis, *The Significance of South India*, o. c., 15.