

UNA RECEPCIÓN EVANGÉLICA DE  
«LA IGLESIA: HACIA UNA VISIÓN COMÚN» (LIHVC)  
A PROTESTANT RECEPTION OF «THE CHURCH: TOWARD A COMMON VISION»  
(TCTCV)

Pedro Zamora García  
Facultad de Teología SEUT  
Universidad Pontificia Comillas  
[pedro.zamora@gmail.com](mailto:pedro.zamora@gmail.com)  
Móvil: 667463849

*Resumen*

El autor de este trabajo hace un recorrido completo del documento LIHVC desde su contexto protestante, ofreciendo a lo largo del mismo un análisis crítico personal que, por lo general es muy positivo en cuanto al contenido del mismo, si bien la acogida por su propia iglesia o por un entorno protestante más amplio puede presentar algunas reservas significativas con relación a la sacramentalidad de la Iglesia. Tras el recorrido, el autor ofrece su respuesta personal a las cinco preguntas que el documento plantea en la «Introducción» a las iglesias a las que iba oficialmente dirigido. Su conclusión es una pregunta: si este magnífico documento no suscita avances reales hacia la unidad orgánica, ¿qué podrá hacerlo?

*Abstract*

The author of this work makes a complete tour on the TCTCV document from his Protestant context, offering throughout it a personal critical analysis that is very positive at large as regards to its content, although its reception by his own church or by a wider Protestant may present some significant reservations regarding the sacramentality of the Church. After the tour, the author offers his personal answer to the five questions that the document poses in the "Introduction" to the churches to which it was officially addressed. His conclusion is a question: if this excellent document does not provoke real progress towards organic unity, what else can do it?

*Palabras clave*

Iglesia, unidad, ecumenismo, misión, sacramentalidad

*Key Words*

Church, unity, ecumenism, mission, sacramentality

*1. Introducción*

Conforme a lo que se me ha pedido, el presente ensayo es un intento de exponer mi acogida personal como evangélico del documento «La Iglesia: hacia una visión común» (LIHVC), atendiendo la vez a las cinco preguntas que dicho documento plantea en su «Introducción» (pág. 2) a las iglesias a las que es sometido a consulta. Mi acogida no será representativa de ninguna iglesia evangélica particular, aunque sí está impregnada de la visión de un conjunto de iglesias

evangélicas, en particular de aquellas que sostienen una convicción ecuménica, como la *Iglesia Evangélica Española* (IEE) de la que soy miembro. A fin de cuentas, la biografía de quien suscribe este ensayo está configurada por un recorrido que va desde el congregacionalismo radical donde cada congregación – ‘parroquia’ en términos ‘más conocidos en España’– es totalmente soberana, hasta el presbiterianismo que estructura a la iglesia sobre una suerte de democracia representativa de las parroquias. Y en medio de este recorrido personal, hay una significativa presencia católica encarnada en compañeros de estudios y de trabajo, lo cual me ha marcado con una sensibilidad por un concepto sacramental de la iglesia.

Con este bagaje espiritual personal, acometeré mi recorrido personal de los cuatro capítulos de LIHVC, en los que expresaré mis opiniones sobre aquellos puntos que considere relevantes. A este recorrido seguirá mi respuesta a las susodichas preguntas, pero obviamente personalizándolas como si fueran dirigidas a mí. No puedo ofrecer un tratamiento eclesiológico especializado de mi argumentación, pues no es éste mi campo de conocimiento, por lo que mi tratamiento será *impresionista* en la medida que no puedo ofrecer más que impresiones personales desde una lectura atenta.

## 2. Recorrido personal por LIHVC

Antes de ‘meternos en harina’, quisiera anticipar mi favorable opinión sobre el tratamiento eclesiológico que ofrece LIHVC basado en los siguientes cuatro puntos que yo sintetizo como sigue: El origen de la Iglesia en la *Missio Dei* (capítulo I), su constitución como reflejo de la comunión trinitaria (capítulo II), la estructura orgánica de su comunión (capítulo III) y, finalmente, su relación con el mundo en tanto que anticipo del Reino de Dios (capítulo IV). A estos cuatro puntos hay que sumar prefacios y conclusiones. El acierto lo veo en que los capítulos y los epígrafes parecen fluir con naturalidad, como si el argumento siguiera un hilo conductor bien hilvanado a lo largo del documento. Y quizás ese hilo sea la misión de la Iglesia, que parece ser el elemento que cohesiona los distintos aspectos eclesiológicos abordados.

### 2.1. Prefacio (pp. V-VI) e Introducción (pp. 1-2)

Mi iglesia, creo yo, se vería particularmente identificada con el proceso de elaboración del documento basado no tanto en el consenso como en la convergencia, según se afirma en su prefacio e introducción. La palabra *convergencia* es clave para este documento, pues la considera como un paso necesario y previo al consenso. De hecho, yo diría que la gran virtud de LIHVC es poner de manifiesto que la convergencia de las distintas iglesias ya es en sí misma signo de unidad. Me atrevería incluso a decir que en este documento se hace catolicidad de la convergencia. Si por convergencia entendemos la tendencia de distintas líneas a unirse en un punto, lleguen o no a dicho punto, podríamos decir que el caminar hacia la catolicidad ya es catolicidad, aun cuando no se haya alcanzado la plena unidad eclesial. Soy consciente de que este enfoque es enteramente protestante, ya que desde la perspectiva católico-romana las líneas han de llegar a converger en un punto concreto para que se pueda hablar de unidad de la Iglesia. Pero desde una perspectiva evangélica, la voluntad expresa de ‘caminar hacia’ ese punto, nacida de la obediencia al mandato de Jesús (Jn 17,22), ya es en sí misma unidad, aunque su vivencia por parte de cada iglesia y de sus fieles se haga en fe y esperanza, del mismo modo que toda la Iglesia de Cristo vive ya, aquí y ahora, el Reino de Dios en fe y esperanza.

Así pues, creo que mi iglesia se ve reflejada en la convergencia que ha guiado la elaboración de LIHVC desde su propia configuración histórica. La IEE se entiende a sí misma como una ‘Iglesia de iglesias’ que se ha configurado con la unión de diversas tradiciones eclesiales, fundamentalmente reformadas (o presbiterianas), metodistas y congregacionalistas, más la incorporación individual de alguna destacada figura luterana. En este camino de unidad que se

desarrolló a lo largo de varias décadas, los procesos de convergencia fueron fundamentales. Tanto es así, que no creo que la IEE considere su propia estructuración orgánica (incluyendo aquí su propia Confesión de Fe)<sup>1</sup> como un ‘punto final’ eclesial, sino que, como tantas otras iglesias evangélicas, la tomaría como una parte del peregrinaje (o de la convergencia) eclesial hacia la unidad católica. Por esta razón, creo que la IEE, junto a otras iglesias evangélicas ecuménicas, responde afirmativamente al llamamiento de LIVHC a una unidad visible de las iglesias que «implica necesariamente que se reconozcan unas a otras como iglesias, como expresiones verdaderas de lo que el credo<sup>2</sup> llama la “iglesia una, santa, católica y apostólica”» (p. V).

## 2.2. Capítulo I. La misión de Dios y la unidad de la Iglesia (§§1-10)

Entramos ya en materia sobre los contenidos de LIHVC, con los que creo que la IEE tendría una sintonía fundamental, entre otras cosas por la forma de abordar dichos contenidos. Si este documento tiene una virtud, es sin duda, por un lado, la de ofrecer una excelente revisión de la eclesiología básica que, *grosso modo*, es compartida por las principales confesiones cristianas y, por otro lado, la de identificar los temas eclesiológicos nucleares para la unidad, que además son abordados con exquisita sensibilidad, poniendo incluso de relieve que hay más puntos eclesiológicos de unidad de los que se suele pensar. LIHVC refleja el mínimo denominador común de la eclesiología cristiana, que no es otra que la eclesiología neotestamentaria muy embrionaria. Y como embrionaria, no da respuesta plena y explícita a todos los desarrollos eclesiológicos históricos post-neotestamentarios. Pero esto significa, a su vez, que muchos desarrollos históricos pueden caber en la eclesiología neotestamentaria cuando se hace una interpretación desarrollista, esto es, tomando al Nuevo Testamento como la simiente de muchos de los desarrollos históricos. En este sentido, se puede decir que no hay nada de LIHVC que contradiga explícitamente la eclesiología de la IEE, la cual, por su parte, es muy sencilla (cf. Confesión de Fe, artículos XVII–XXV). Por ello, la cuestión de fondo sería si la IEE podría o querría asumir un desarrollo más elaborado de su eclesiología, conforme a algunas de las líneas sugeridas por LIHVC.

Concretando en el contenido del primer capítulo, creo que mi iglesia se encontraría muy cómoda con el fundamento misional que se concede a la Iglesia. Así, la estrecha correlación que se establece entre creación, *koinonía*, la obra del Espíritu Santo en la Iglesia y la misión de la Iglesia (cf. §§1-4), coloca la vida de la Iglesia en el marco mayor de una misión para la creación (no sólo para las personas). Y la propia historia de la Iglesia pone de manifiesto que su naturaleza es misionera en el marco de la creación (cf. §§5-7). Por tanto, la misión es universal (católica) por naturaleza, y quizás más ahora que la globalización hace que la humanidad comparta retos transversales a todas las culturas, como los enumerados en el §7. De ahí, por tanto, que la misión sea esencialmente católica. Eso sí, también se reconoce en el documento que la búsqueda de la catolicidad ya generó división y diversidad de opiniones desde el nacimiento de la Iglesia (cf. §§8-10). Al hilo de éstas, creo que mi iglesia se ubicaría entre las dos últimas de las cuatro mencionadas en el §10, a saber:

También los hay que creen que la Iglesia de Cristo se encuentra en todas las comunidades que reivindican convincentemente ser cristianas, mientras otros sostienen que la Iglesia de Cristo es invisible y no se puede identificar de forma adecuada durante nuestra peregrinación en la tierra.

En efecto, mi impresión es que un sector de la feligresía se inclinaría por la primera opción, mientras que otro lo haría por la segunda. Pero ambas opciones resultan en lo mismo: no habría

---

<sup>1</sup> La Confesión de Fe de la IEE puede consultarse en: <http://iee-protestante.org/confesion-de-fe/>.

<sup>2</sup> Se refiere al credo Niceno-Constantinopolitano del año 381, que es explicitado en el § 9.

conciencia de la necesidad de una unidad orgánica como expresión de una sagrada unidad eclesial querida por Cristo. Pero creo que ambos sectores podrían reconocer en otras iglesias su plena eclesialidad conforme a la cita de la p. V y §9 ya mencionada en 2.1. No sería así con un tercer sector alineado con el ‘conversionismo’, por el que se entiende que la conversión consciente de cada persona y su militancia es el único fundamento de la pertenencia eclesial y de la naturaleza de la Iglesia. Dicho sector rechazaría de plano esta propuesta. Este alineamiento, que además es dominante en el conjunto de las iglesias evangélicas presentes en España, es muy crítico con las iglesias que consideran ‘credalistas’ (como lo es la IEE), esto es, configuradas sobre credos históricos que, en apariencia, requieren más el asentimiento racional que la experiencia personal de fe, como es el caso del mencionado Niceno-Constantinopolitano (cf. también el §3).<sup>3</sup> A sus ojos, no se entiende la prevención de LIHVC contra considerar «otras comunidades cristianas como un espacio legítimo para la conversión» (p. 5, n. 4).

Personalmente, que no me alinee con ningún de estos sectores, tampoco me gusta lo que esta nota conlleva: el sometimiento del llamamiento a la conversión a ‘criterios objetivos’ como la pertenencia eclesial. Creo que esto milita contra el propio origen de la Iglesia, que nace como interpelación a la conversión dirigida al mismísimo ‘pueblo elegido’, Israel, y que se abrirá al mundo predicando su conversión acorde a la propia *Missio Dei* con la que arranca la Historia de la Salvación desde el origen del mundo. Por más que determinadas iglesias evangélicas hayan abusado de la predicación de la conversión, y por más que ésta se haya banalizado y caricaturizado en algunos ámbitos evangélicos, ninguna iglesia debería fijar límites explícitos a la predicación de la conversión, considerando ‘intocable’ a su redil. Pero con esta salvedad, considero excelente este primer capítulo.

### 2.3. Capítulo II. La Iglesia del Dios trino (§§11-32)

Bajo el epígrafe «Discernir la voluntad de Dios para la Iglesia», los §§11-12 fijan el carácter normativo de las Escrituras para todas las iglesias, reconoce una función de la Tradición, y sobre todo enmarca el discernimiento en la acción del Espíritu Santo. Se eluden ‘conceptos fuertes’ como ‘Sola Scriptura’ o ‘Autoridad de la Tradición’. Yo diría que aquí se opera sobre la base de la *Prima Scriptura*, principio éste que, en el fondo, es más realista que la *Sola Scriptura* que se suele interpretar popularmente como negación de toda autoridad a la tradición, pero que no puede evitar su intervención subrepticia en todas las iglesias evangélicas. Por otro lado, se otorga un papel a la Tradición, pero no se precisa el grado de autoridad, aunque lo importante es que se viene a decir que Escrituras y Tradición son instrumentos de diferentes grados de autoridad bajo el mismo Espíritu de Dios:

El mismo Espíritu Santo que guio a las primeras comunidades a la hora de elaborar el texto bíblico inspirado sigue, de generación en generación, orientando a posteriores seguidores de Jesús que se esfuerzan por ser fieles al Evangelio. Esto es lo que se entiende por la “Tradición viva” de la Iglesia. (§11)

Y fiel a esta visión de la Tradición, en el §22 se dedica un amplio tratamiento a los cuatro atributos de la Iglesia establecidos por el credo Niceno-Constantinopolitano y recibidos por buena parte de las Iglesias cristianas desde entonces: la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En la medida que cada atributo encuentra su fundamento en el Nuevo Testamento, no sería

---

<sup>3</sup> El propio Lutero vino a reconocer la diferencia entre ‘credalismo’ y ‘conversionismo’ cuando en el prólogo de su Misa Alemana (*Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienstes*, 1526) comentó la conveniencia de una «tercera forma» (*dritte Weise*) ideal que se formaría a partir de aquellos que «deseasen ser cristianos y confesar el evangelio de palabra y obra» y que «deberían inscribirse nominalmente y reunirse por separado» (T. Egido, *Lutero. Obras*, Ediciones Sígueme: Salamanca, p. 281). Esta «tercera forma» converge con el ‘ala radical’ de la Reforma que se desarrolló en paralelo, algunos de cuyos principios teológicos son muy influyentes en el conjunto del protestantismo.

difícil para la mayor parte de las iglesias evangélicas aceptar cada atributo. Pero donde diferirían muchas evangélicas sería en el grado de autoridad que otorgarían a la ‘tradicición’ que fija estos cuatro atributos como signo de verdadera eclesialidad. Por otro lado, algunos de los epígrafes particulares dedicados a cada uno de estos atributos contiene alguna afirmación que podría suscitar diversas cautelas entre los protestantes. Una es el epígrafe sobre la catolicidad, que afirma: «Donde está presente todo el misterio de Cristo, allí también es católica la Iglesia», y añade casi como una apostilla: «al igual que en la celebración de la eucaristía». No veo a mi Iglesia acompañando esta apostilla, a pesar de que en sí misma no contradice ningún principio evangélico. Tampoco la veo asintiendo a la última línea del epígrafe sobre la apostolicidad, que reza: «La sucesión apostólica en el ministerio, bajo la guía del Espíritu Santo, tiene por objeto servir a la apostolicidad de la Iglesia», a pesar de que una sucesión realmente fundada en la guía del Espíritu Santo, y sin especificar ninguna forma concreta de sucesión, tampoco contradice ningún principio evangélico.

Supongo que la mera mención de la «Tradición» con mayúsculas pondría nerviosos a algunos de mis ‘co-feligreses’, pero el enfoque de LIHVC no contradice ningún principio protestante, pues la *Sola Scriptura* significaba para los principales Reformadores que toda forma de autoridad, fuera la razón o fuera la tradición, estaba al servicio de la autoridad de las Escrituras, y no viceversa; pero por supuesto para la interpretación de las Escrituras no se excluía ni el método basado en la racionalidad histórico-gramatical y teológica, ni la historia de la recepción de las Escrituras en la Iglesia. Y cabe reseñar, además, que son precisamente los Reformadores quienes revitalizaron el papel del Espíritu Santo en el discernimiento bíblico y teológico.

Desde esta perspectiva de la dirección del Espíritu Santo, se reconoce en el documento la diversidad eclesial desde los orígenes neotestamentarios y, por ello, se afirma que hay una «diversidad legítima» que no sólo no va contra la unidad, sino que, todo lo contrario, puede ser uno de los signos de la catolicidad (§12). En cierto modo, la diversidad eclesial (diversidad de tradiciones), bajo la acción del Espíritu, es una posibilidad de enriquecimiento mutuo (intercambio de dones) y por tanto de unidad.

Los §§13-24, bajo el epígrafe «La Iglesia del Dios trino como *koinonía*», abordan la expresión concreta de la unidad, que se enfoca desde el concepto de *koinonía*. Este concepto es más que una unidad organizativa; es la voluntad de Dios para su relación con la humanidad, por lo que el Espíritu opera ya en el seno de la Iglesia, que es «llamada y enviada a dar testimonio en su propia vida de la comunión que Dios quiere para toda la humanidad y para toda la creación en el Reino» (§13). Aunque la *koinonía* aparezca aquí enmarcada también por la misión, me gusta el que se apunte a la naturaleza mística o sacramental de la Iglesia, lo cual se hace incluso más explícito en el §23, donde se afirma –sin dejar de señalar el aspecto misional– que la Iglesia participa de la comunión trinitaria y por ello es una realidad divina y humana. Este aspecto está, en mi opinión, muy descuidado por mi iglesia y dudo que un desarrollo eclesiológico en esa dirección fuera ampliamente aceptado.

Esta comprensión trinitaria de la *koinonía* encuentra una plasmación histórica en Israel y la Iglesia, el pueblo de Dios configurado como comunidad profética, sacerdotal y real (§§17-20), que a su vez se dota de ministros ordenados conforme a esta triple configuración (§19), que se corresponderá con una triple función: «[...] un ministerio de la Palabra, los sacramentos y la supervisión [...]» (§20). Por tanto, el ministerio ordenado no tiene un fundamento meramente organizativo, sino sustancial (sagrado) en la medida que la *koinonía* se concreta de modo especial en los sacramentos y los ministerios (§§14.16), aunque no se precise mucho más. Hasta ahí, creo que mi iglesia se sentiría relativamente cómoda. Y a partir de ahí, este mismo §16 reconoce las discrepancias: «[...] las iglesias discrepan con respecto a quién está capacitado para tomar decisiones finales que afecten a la comunidad: para algunos solamente los ordenados

pueden realizar esa tarea, mientras otros creen que los laicos deben participar en tales decisiones». Se plantea aquí una disyuntiva ‘ordenados-laicos’ que no incluye una cuestión importante para el protestantismo en general: el proceso de elección y ordenación. En efecto, incluso si se aceptara la comprensión más sacramental de la ordenación, para mi iglesia seguiría siendo vital que los fieles tuvieran un peso decisivo en el proceso de elección y ordenación de los ministros y ministras de la Iglesia.

En medio de estos epígrafes sobre la *koinonía*, en el §15 se propone a María como ejemplo de la relación del creyente y de la Iglesia con Cristo. Aunque a algunos de mis ‘co-feligreses’ esto les incomodaría bastante, lo cierto es que el tratamiento que se le da, recorriendo un buen número de textos bíblicos que ilustran la propuesta, es fácilmente aceptable para muchas iglesias evangélicas. Ahora bien, sí puede suscitar prevención para una mayoría de evangélicos el que esta propuesta haya sido introducida en un apartado que sienta las bases trinitarias de la Iglesia, quizás como un eco de la teología católica que introduce la mariología en la cristología y en los tratados sobre la Trinidad, lo que en muchos casos apunta a una función ‘co-redentora’ de María.

En los §§25-27 se abunda más en el significado de la *koinonía* como fundamento de la Iglesia: ésta, en tanto que «reflejo de la comunión del Dios trino» (§25) se convierte a la vez en «signo y servidora del designio de Dios para el mundo», tal como reza el subtítulo bajo el que se agrupan los §§25-27. No se deja de insistir en ellos en la naturaleza misional de la Iglesia, pero sí se desarrolla algo más su aspecto sacramental o místico. En el §26 se indica que el término *mysterion* se emplea en el Nuevo Testamento «para hablar tanto del plan divino de salvación en Cristo [...] como de la relación íntima entre Cristo y la Iglesia», lo cual habla del carácter trascendental de la Iglesia que va más allá de todo lo que conlleva su ‘terrenalidad’. O dicho de otro modo, contra toda apariencia se anticipa en ella –se señala especialmente su liturgia– la obra última de redención. Es éste un planteamiento que, en mi opinión, el mundo evangélico debería asumir y desarrollar. Sin embargo, el §27 describe muy bien el desencuentro que existe en el protestantismo con relación a esta visión sacramental de la Iglesia: se señala que todas las iglesias coinciden en fundamentar la salvación en la acción de Dios, pero la vinculación de la Iglesia con esta acción recibe diversas consideraciones por parte de las distintas tradiciones eclesiales: unas tienden a valorar una relación sacramental, mientras otras tienden a la relación puramente instrumental (y creo que mi iglesia iría por aquí, aunque yo buscaría no separar lo sacramental de lo instrumental). Y dicho sea de paso, me pregunto si el propio LIHVC no contradice su propio esfuerzo por reconocer el carácter sacramental de la Iglesia cuando, refiriéndose a posibles elementos de verdad y bondad en otras religiones o no-religiones, cierra el §25 con estas palabras: «[...] la misión de la Iglesia sigue siendo la de invitar, por medio del testimonio, a todos los hombres y las mujeres a llegar a conocer y amar a Jesucristo». Cuando pienso en que este mismo epígrafe se abre con una magnífica afirmación del señorío universal de Cristo, me sobra la reducción «por medio del testimonio» y me faltan las palabras «[...] conocer y amar a Jesucristo] como Señor y Salvador del mundo». Tengo la impresión de que LIHVC tiene mucho miedo a las implicaciones evangelizadoras de lo que el propio documento propone eclesiológicamente.

En los §§28-32, los últimos de este capítulo II, se ofrecen diversas consideraciones sobre lo que el documento ha denominado «diversidad legítima» desde el §12, que no presentan ninguna dificultad ni para mi iglesia ni para mí, quizás porque se plantean como una exhortación a la unidad en la diversidad sin concretar nada en particular, salvo recomendar que hace falta estructurar «criterios de discernimiento en común» y «estructuras mutuamente reconocidas» para aplicar dichos criterios (§30, *párrafo en cursiva*). Sí quisiera señalar, en todo caso, que los §§31-32, que ilustran la «diversidad legítima» a la luz de la unidad ‘Iglesia local-Iglesia Universal’, ofrecen una buena definición de lo que es y no es la iglesia local que, en mi opinión,

puede ser útil para articular una ‘Iglesia de Iglesias’ donde las ‘Iglesias’ sean no sólo las iglesias locales, sino también las iglesias denominacionales.

#### 2.4. Capítulo III. La Iglesia: crecimiento en comunión (§§33-57)

En la medida que este capítulo aborda fundamentalmente temas como la fe (§§38-39), los sacramentos (§§40-44), el ministerio (§§45-47) y la autoridad (§§48-57), puede ser también el más controvertido de los cuatro capítulos. Los epígrafes introductorios (§§33-36) establecen la base sobre la que se asientan los temas subsiguientes ya enumerados: la Iglesia tiene un doble estado, trascendental y terrenal (por así decir), que la mantiene en la tensión del famoso «ya pero todavía no» barthiano, que yo personalmente prefiero reformular como «ya a pesar de». Desde este doble estado la Iglesia es una realidad sacramental estrechamente vinculada al Reino que realiza(rá) la plena voluntad de Dios: «la Iglesia ya es la comunidad escatológica que Dios desea» (§34); pero también es una realidad histórica que «enfrenta [a la Iglesia] a la realidad del pecado» (§35). Y es con relación al efecto del pecado ‘sobre’ o ‘en’ la Iglesia donde LIHVC sólo puede constatar las diferencias que se dan entre las iglesias. Estoy seguro de que mi iglesia se posicionaría a favor de una sacramentalidad eclesial sólo en la medida que el Señor la imputa y la sostiene, aceptando por tanto que la Iglesia, y no sólo sus fieles, es pecadora en su propia naturaleza. Personalmente, creo que esta postura, entendida de modo estático, quiere decir que la acción del Espíritu no altera la naturaleza de la Iglesia, lo cual pone en duda su eficacia. Y pone en duda el proceso de reforma de la «Ecclesia reformata semper reformanda», pues si en tal proceso no se santifica la naturaleza de la Iglesia, entonces habría que cambiar la divisa por «Ecclesia reformata, semper mutantur». Por eso, mi opinión es que la aplicación eclesiológica de la famosa expresión de Lutero, *simul iustus et peccator*, no debe hacerse desde la resignación, sino desde la convicción paulina de que «el que comenzó en vosotros la buena obra, la irá completando hasta el día de Jesucristo» (Filipenses 1,6), lo cual significa que el Señor proporciona a su Iglesia de los medios sagrados necesarios para anticipar la perfección del «día de Jesucristo». Otra cuestión es el debate sobre qué «medios sagrados» emplea el Espíritu Santo en su acción de perfeccionamiento de la Iglesia.

Es precisamente ésta la cuestión abordada en los epígrafes restantes de este capítulo al tratar sobre los temas ya enumerados al principio de esta sección: la fe, los sacramentos, el ministerio y la autoridad. Pero antes de entrar en materia, el documento ofrece una introducción a estos temas en el §38, donde se hace eco de los cinco atributos de la Iglesia Una que parecen haber sido reconocidos por todas las iglesias participantes del diálogo ecuménico: «comunión en la plenitud de la fe apostólica, en la vida sacramental, en un ministerio verdaderamente único y mutuamente reconocido, en estructuras de toma de decisiones y relaciones conciliares, y en el testimonio común y el servicio en el mundo». Desde mi impulso más propiamente evangélico, diría que para la unidad me bastan los atributos primero y último (y esto es lo que alegarían muchas iglesias evangélicas); pero desde mi impulso más ecuménico o católico asumo plenamente que los otros tres son parte del ‘proceso de perfeccionamiento’ de la Iglesia que he mencionado en el párrafo anterior.

El abordaje de la fe en los §§38-39 se hace más desde la transmisión de los contenidos de la fe (*fides quae creditur*), que desde la experiencia o acto de fe (*fides qua creditur*). Personalmente creo que en las cuestiones eclesiológicas también debe jugar un papel clave la experiencia de fe en sí misma, pero esta ausencia es previsible en el marco ‘credalista’ de las iglesias ecuménicas (cf. *supra*, 2.2), y por eso es también lógico que aparezca aquí la cuestión de la Tradición. Ésta es referida como «Tradición viva» en el §38 (cf. §12), calificación ésta que entiendo emplea LIHVC para reconocer la realidad de la Tradición, pero evitando limitarla a la sancionada por un magisterio oficial, ya que el §39 expone muy bien las posturas de las iglesias que reconocen una continuidad entre Escrituras y Tradición, pero que difieren en cuanto a la

relación de autoridad entre ambas y respecto de los procesos de reconocimiento de la verdadera tradición (cf. *supra*, 2.3). Con todo, este mismo epígrafe del documento señala que sí hay acuerdo en que la Tradición debe estar conformada por «la experiencia de fe de todo el pueblo, las perspectivas de los teólogos y el discernimiento del ministerio ordenado». Y creo que mi iglesia no tendría problema alguno con esta afirmación, pues su énfasis confesional está puesto en que la Tradición no sea independiente de las Escrituras (cf. Confesión de Fe, art. I). Y por otro lado, al menos se tiene en cuenta aquí el papel que debe jugar «la experiencia de fe de todo el pueblo», que necesariamente incluye la experiencia de la persona.

Respecto a los sacramentos (§§40-44), se señalan dos puntos de convergencia creciente: el bautismo como el medio necesario de unión a Cristo y a la Iglesia (§41), y la estrecha relación entre bautismo y eucaristía (§42). Por otro lado, el tratamiento que se da a la eucaristía (también en el §42) es asumible para las iglesias ecuménicas evangélicas, sobre todo por la definición que se da de la *epiclesis*: «la invocación del Espíritu Santo para transformar los elementos del pan y del vino y a los propios participantes». Sin duda, la fórmula es de una ambigüedad calculada: por un lado, habla de transformación de los elementos, pero lo hace en igualdad con la transformación de los participantes; por otro lado, no se define en qué resulta la transformación, aunque cabe suponer que se refiere a la presencia real de Cristo. En mi opinión, no hay que tomar muy negativamente esta ambigüedad, pues pone el peso en la eficacia del sacramento. Pero yo me pregunto, si el sacramento es verdadera *anamnesis* «de la muerte y resurrección de Cristo Jesús» y verdadera *doxología* de «la proclamación del Evangelio, la glorificación del Padre por todo lo que ha llevado a cabo en la creación, la redención y la santificación», como se señala en este epígrafe, ¿cómo es posible utilizar este sacramento como instrumento de exclusión o de diferenciación eclesial? Si, como se afirma en el §43, citando el BEM:

«los cristianos son llamados, en la eucaristía, a la solidaridad con los marginados, y a convertirse en signos del amor de Cristo, que vivió y se sacrificó por todos, y que se entrega ahora en la eucaristía. [...] La eucaristía ofrece la nueva realidad que transforma la vida de los cristianos, a fin de que sean a imagen de Cristo y lleguen a ser sus eficaces testimonios, [...]»<sup>4</sup>

¿cuál es la eficacia de un sacramento que separa a los propios cristianos en lugar de unirlos? Son preguntas que los evangélicos ecuménicos dirigen particularmente a la Iglesia católica romana, ya que muchas iglesias evangélicas están optando por la ‘mesa abierta’.

Damos un paso más y llegamos a la cuestión del ministerio ordenado, que es tratado como en dos partes: una propiamente sobre el ministerio (§§45-47), y otra sobre la autoridad en la Iglesia (§§48-57). Es curioso que, a diferencia de otras secciones de LIHVC más propositivas, los tres epígrafes que tratan sobre el ministerio ordenado no sean más que una constatación de la diversidad de posturas que se dan entre las iglesias. Al menos yo no he sabido ver propuestas destacadas. A pesar de ello, LIHVC hace algunos malabarismos para conjugar el carácter sagrado otorgado por algunas iglesias al triple ministerio *episkopos-presbyteros-diakonos* con las posturas protestantes que, precisamente en su origen, lo asociaron con los males de la Iglesia, al menos por su asociación al autoritarismo. Pero en mi opinión no se entra en el fondo de la cuestión, a saber: ¿en qué sentido el ministerio ordenado es verdaderamente representativo de la función profética, sacerdotal y real del pueblo de Dios? Supongo que sí habría pleno acuerdo de todas las iglesias, la mía incluida, en el tratamiento que se da en los §§48-51 a la comprensión neotestamentaria de autoridad, ya que se desmarca de toda noción de poder. Y bajo esta comprensión, se describe «el ministerio de supervisión (*episkopé*)» (§52), que incluye la supervisión sinodal o conciliar (§§53-54). Se afirma en estos epígrafes que el ejercicio de la

---

<sup>4</sup> Fe y Constitución, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio*, Consejo Mundial de Iglesias: Ginebra, 1982, sección sobre Eucaristía, epígrafe 24.

supervisión debe realizarse desde una dimensión personal, colegial y comunitaria, y que la sinodalidad o conciliaridad incluye a todo el pueblo cristiano en todos sus niveles. Creo que ninguna iglesia ecuménica particular objetaría nada al respecto. Y en cuanto a su función, definida como sigue:

mantener la continuidad de la fe apostólica y la unidad de vida. Además de predicar la palabra y celebrar los sacramentos, los principales propósitos de este ministerio son los de salvaguardar y transmitir fielmente la verdad revelada, mantener en comunión a las congregaciones locales, dar apoyo mutuo y encabezar el testimonio del evangelio. (§52)

creo que difícilmente suscitaría alguna objeción.

En el párrafo anterior he querido destacar que, a pesar de las importantes diferencias que hay sobre el ministerio ordenado, hay acuerdo –o una gran posibilidad de acuerdo– en la formulación de la función y el ejercicio de tal ministerio, así como de su ejercicio sinodal o conciliar. Pero estos epígrafes no han abordado una cuestión vital, y que apenas queda reflejada en una apostilla final del §53: «En la actualidad, las iglesias tienen opiniones y prácticas diferentes en cuanto a la participación y el papel del laicado en los sínodos». En efecto, hay prácticas distintas en cuanto a esto y en cuanto a la participación del laicado en los procesos de ordenación, como ya mencioné con anterioridad (cf. *supra*, 2.3). En mi opinión, ni función ni ejercicio es realmente el problema más grave para la unidad, sino cómo se incorpora la dimensión comunitaria no sólo en el ejercicio del ministerio ordenado, según veíamos en el párrafo anterior, sino también en el proceso de ordenación, que de alguna manera incluye la elección del ordenando. Es en este punto donde mi iglesia tendría objeciones significativas si esta dimensión está infra-representada en dicho proceso. Personalmente, asumo que el modelo neotestamentario descendente, esto es, Padre > Hijo > Apóstoles, debe ser tomado en seria consideración como signo de la acción directa del Espíritu sobre los elegidos al ministerio, al menos más de lo que lo considera mi iglesia. Pero, por otro lado, y precisamente porque esta acción del Espíritu es eficaz para fundar la Iglesia como pueblo profético, sacerdotal y real, según ya hemos visto (cf. *supra*, 2.3), no concibo el ministerio ordenado sin una intervención decisiva y directa de los fieles, junto a las no menos decisivas y directas intervenciones colegiada y personal.

Hay otra cuestión que me viene a la mente a partir de estos epígrafes sobre el ministerio ordenado. De todas las diferencias existentes entre las iglesias a este respecto, el único modelo que ha recibido un tratamiento explícito ha sido el histórico triple ministerio *episkopos-presbyteros-diakonos*. Por ello, y por la definición del ministerio ordenado que ya hemos visto dos párrafos más arriba, entiendo que el ministerio propiamente apostólico, esto es, del envío al mundo para anunciar el Evangelio, ha quedado plenamente subsumido por el *episkopos*. Históricamente ha sido así, de modo que lo ‘apostólico’ ha unido la transmisión intra-ecclesial de la fe apostólica con lo que LIHVC ha definido como «encabezar el testimonio del evangelio», según la cita del §53 transcrita dos párrafos más arriba. En principio, no tengo mayor dificultad con esto, pero sí creo necesario tener en cuenta que este triple ministerio ha quedado muy marcado por un proceso histórico muy concreto como el de Cristiandad, que hizo que en bastantes sociedades ‘no fuera necesario’ anunciar el Evangelio, lo que a su vez incidió en una comprensión conservadora (esto es, más ocupada en el ‘redil’ que en la misión) de la función y ejecución del *episkopos-presbyteros-diakonos*. Por eso, creo que un documento tan orientado a la comprensión de la Iglesia desde la *Missio Dei*, y relativamente atento a los retos más actuales para todas las iglesias (cf. §7), tendría que ofrecer un enfoque propiamente apostólico (misionero, si se quiere) al ministerio ordenado.

En cuanto a la ‘primacía’ tratada en los tres últimos epígrafes (§§55-57), ya sea primacía de una persona, de una sede episcopal, o de ambas a la vez, mi opinión se basa en buena medida

en lo que ya he expresado respecto al ministerio ordenado. A fin de cuentas, el documento lo aborda desde los mismos enfoques que ha aplicado al ministerio ordenado, como se ve, por ejemplo, en la frase que concluye el §56: «Todos estarían de acuerdo en que cualquier ministerio personal de primacía de ese tipo debería ejercerse de manera comunitaria y colegial». Por esto mismo, también aquí sería importante ver cómo las bases y los pastores intervienen decididamente en el proceso de elección del primado, tanto geográfico como personal. En todo caso, añadiría que es importante tener en cuenta que el desarrollo de la ‘primacía’ ha tenido un impulso no sólo eclesial (esto es, como desarrollo de la primacía que pueda entreverse en el Nuevo Testamento), sino eminentemente político (me refiero, obviamente, al peso que ha tenido el propio desarrollo del Imperio Romano en oriente y occidente), y este desarrollo obliga a una reflexión a fondo sobre una primacía despojada de cualquier contaminación de conceptos de poder, de modo que su ministerio de unidad sea verdaderamente más pastoral que jurídico.

Quisiera finalizar la valoración de este Capítulo III abordando una cuestión importante, a mi entender, sobre la autoridad: la referida a la autoridad que se otorga al propio diálogo ecuménico, especialmente a los frutos concretos del mismo, como sería el caso del propio LIHVC. Esta cuestión es tratada, con mucha delicadeza, en el §50, del que cito la última parte:

Por consiguiente, es posible reconocer un cierto tipo de autoridad en los diálogos ecuménicos y las declaraciones acordadas que producen cuando reflejan la búsqueda común y descubrimiento de la verdad en amor (véase Ef 4:15), instan a los creyentes a que busquen la voluntad de Dios para la comunión eclesial y promueven la *metanoia* continua y la santidad de vida.

En mi experiencia eclesial no he sido capaz de ver que los progresos de los diálogos ecuménicos se concreten en aspectos fundamentales de mi iglesia, tanto al nivel propiamente eclesiológico como al existencial de cada fiel. En parte, yo mismo no prestaba atención a tales progresos, porque me parecían alejados de la realidad cotidiana de los fieles de a pie; las declaraciones acordadas me parecían documentos interesantes para los teólogos, pero no para ‘la bancada’. Sin embargo, hoy día creo que esa impresión fue un error, y estoy plenamente de acuerdo en que las «declaraciones acordadas» deberían incidir en las iglesias y sus fieles, provocando la «*metanoia* continua y la santidad de vida», de modo que este impulso de base sea fundamental, junto a otros, en generar los cambios estructurales que sean necesarios. Por esta razón, creo que una manera de avanzar en la comprensión mutua de la autoridad es la de que las iglesias den vida a dichas declaraciones ecuménicas otorgándoles un lugar propio en la pastoral, la liturgia y la catequesis. Se pondría así de manifiesto el grado de determinación de cada iglesia por reconocerles autoridad.

## 2.5. Capítulo IV. La Iglesia: En y para el mundo (§§58-66)

Los tres primeros epígrafes (§§58-60), remitiendo al claro señorío universal de Cristo enseñado en el Nuevo Testamento, ofrecen una afirmación fundamental sobre el fundamento misional y evangelizador de la Iglesia (§§58-59) y acto seguido el §60 se pregunta por el significado que esto tiene en un mundo de mayor conciencia de pluralidad religiosa. Es evidente que la pregunta se hace teniendo en mente el retroceso de una idea de Cristiandad que ha dominado en Europa por unos siglos, pero que sin duda bien podríamos calificar de ‘accidente’ si tenemos en cuenta que no era la realidad de un mundo religiosamente plural en muchos continentes, y sobre todo al considerar que el nacimiento de la Iglesia y de sus proclamaciones del señorío de Cristo se produce en medio de un mundo religioso plural como era el greco-romano y el del antiguo oriente próximo. Con esto quiero decir que la pluralidad religiosa no es una cuestión a plantear como ‘novedad’, sino como el estado normal de cosas, o al menos como el estado en el que nació el cristianismo. Por tanto, el diálogo interreligioso no es en sí misma la cuestión porque se da por supuesto sobre la base del respeto a los derechos humanos, sino cómo vivir las exigencias del señorío de Cristo desde la ‘radicalidad mártir’, como hizo la Iglesia antigua, en

lugar de vivirlas desde la radicalidad prepotente que liquida la propia esencia del Evangelio. Es por este motivo que no comparto la preocupación siguiente:

En el contexto contemporáneo en el que hay una mayor conciencia del pluralismo religioso, la posibilidad de salvación de quienes no creen explícitamente en Cristo y la relación entre el diálogo interreligioso y la proclamación de que Jesús es el Señor han pasado a ser, cada vez más, temas de reflexión y debate entre los cristianos. (§60)

Esta preocupación, así expresada, puede parecer que es una cuestión de ‘ejercicio especulativo’ por el cual se puede acabar favoreciendo un concepto más laxo o más restrictivo de la salvación. Por eso, echo aquí en falta una elaboración más positiva y concreta de qué supone evangelizar. En el §59, que afirma la misión como proclamación de la obra de Cristo y como tarea fundamental de la Iglesia, se nos ofrece una concreción: «Por lo tanto, un aspecto constitutivo de la evangelización es la promoción de la justicia y la paz». Aparte de que es una afirmación *ex abrupto*, además de muy manida, me pregunto: ¿por qué esta concreción y no otras?

Está claro que nadie puede negar que la lucha por la justicia y la paz es parte del Evangelio, como lo es todo cuanto se afirma en los §§64-66 sobre ética social, política, económica y ecológica. Se diría que LIHVC no tiene grandes dificultades de acuerdo en las cuestiones éticas ‘macro’, pero sí las tiene en las ‘micro’, ya que el documento no hace la mínima mención de los temas éticos o morales de carácter personal más candentes hoy día. Sí hay acuerdo de que «es sobre la base de la fe y la gracia que el compromiso moral y la acción conjunta son posibles, y deberían afirmarse como inherentes a la vida y el ser de la Iglesia» (§61), y también me parece importante que se reconozca que la fe cristiana conlleva una antropología moldeada por el Evangelio (§63), evitando así una disociación entre ética y teología. Pero en última instancia, el documento reconoce que no hay acuerdo ni sobre la ética particular, ni sobre los procesos de decisión ética ni, finalmente, sobre si las cuestiones éticas son decisivas para la unidad. A pesar de ello, creo que este capítulo ofrece una de las aportaciones que, de ser realmente asumida por las iglesias (al menos por un buen número de ellas), tendría consecuencias significativas para una unidad realmente fraterna:

A pesar de su actual estado de división, las iglesias han llegado tan lejos en la comunión entre ellas que se dan cuenta de que lo que una hace afecta a la vida de las demás y, consecuentemente, son cada vez más conscientes de la necesidad de rendirse cuentas mutuamente con respecto a sus reflexiones y decisiones éticas. (§62)

Desconozco si la toma de conciencia de la que habla este epígrafe es real o quizás una visión optimista. Pero sí me parece importante que las iglesias ecuménicas alcancen un acuerdo sobre cómo rendirse cuentas las unas a las otras respecto de las decisiones que toman (y no sólo de tipo ético). Creo que, dentro del propio Consejo Mundial de Iglesias algunas de ellas deberían avanzar a mayor velocidad en esta dirección. Esto no afectaría a su autonomía, pero sí establecería un signo decisivo de su compromiso con la unidad. Uno se queda perplejo a veces de cómo la compleja unidad europea, aún manteniendo la existencia de los estados y sus derechos, se va articulando *de facto* y *de iure* por intereses político-económicos y sociales, mientras que las iglesias son incapaces de vincularse unas a otras ni *de facto* ni *de iure*, a pesar de proclamar el señorío universal de Jesucristo.

## 2.6. Conclusión (§§67-69)

La conclusión de LIHVC retoma la base de la unidad sobre la *koinonía* trinitaria, que se concreta como unidad en la fe, la vida sacramental y el servicio (§67). Y si lo entiendo bien, se propone la liturgia como el paradigma de esta interacción. A partir de ahí, el aspecto escatológico es el que define la *koinonía*: la comunión es un proceso que se viene realizando desde el principio de la Iglesia y, aunque tendrá una plena realización al final de la historia cuando el Señor haga

nuevas todas las cosas, el nuevo cosmos ya está presente en la Iglesia histórica (§§68-69) que, supongo yo, hay que entender con todas sus divisiones.

### 3. Respuestas personales a las preguntas de la Comisión de Fe y Orden en torno a LIHVC

La Comisión de Fe y Orden pedía a las iglesias una respuesta oficial a cinco preguntas, que yo voy a responder a título personal, pero intentando también ponerme en la piel de mi iglesia y de otras del ámbito protestante ecuménico.

#### 3.1. ¿En qué medida refleja este texto la comprensión eclesiológica de su iglesia?

Realmente, esta pregunta la he ido respondiendo a lo largo del recorrido que he hecho por LIHVC. Pero por sintetizar, creo que se puede decir que mi iglesia se encontraría cómoda con el documento en la medida que refleja una eclesiología fundamental transversal a la mayor parte de iglesias históricas. Y a partir de ahí, no sé acerca de mi iglesia, pero yo sí me encuentro muy cómodo con las propuestas de reflexión que el documento propone para ir más allá de lo básico y aventurarse en los desarrollos eclesiales históricos más conflictivos. Uno de ellos, creo yo, es el de la asunción de una mayor sacramentalidad eclesial. En mi opinión, el protestantismo más anti-institucional, por decirlo de algún modo, debe repensar a fondo esta cuestión, pues el documento pone de manifiesto, como ya hemos visto en diversos puntos de nuestro recorrido, que no es sólo un desarrollo histórico particularmente centrado en la tradición ortodoxa y católico-romana, sino que es un aspecto que es parte constitutiva del nacimiento de la Iglesia.

#### 3.2. ¿En qué medida ofrece este texto una base para que las iglesias crezcan en unidad?

Para mí, el espíritu que transpira este documento es el que resulta fundamental para crecer en unidad. No es sólo un documento muy bien afinado en su contenido, sino que además transmite una exquisita sensibilidad por escuchar las preocupaciones e inquietudes de todas las tradiciones eclesiales. Dicho de otro modo, el texto no refleja ‘recelos’, sino comprensión profunda de cada tradición eclesial. Por eso, su contenido es más que el fruto de una ‘negociación teológica’ (aunque no dudo que ‘haberla la hubo’); es el fruto de un ecumenismo que ha madurado en fraternidad. Y eso se nota. Y la capacidad de escucha de las preocupaciones del ‘otro’ es ya en sí misma parte de la unidad visible; o al menos habría que hacerla visible.

Dicho esto, creo que el enfoque de LIHVC plantea un desafío a las grandes tradiciones eclesiales, pero quiero centrarme en el desafío que supone para el protestantismo en particular. Es un desafío muy claro y directo al ámbito protestante marcado por el nacional-confesionalismo en Europa<sup>5</sup> y por el denominacionalismo a lo largo y ancho de este mundo. El protestantismo es incapaz de articular organismos de autoridad, no ya entre distintas iglesias, sino dentro de una misma confesión, a fin de superar las barreras nacionales dentro de la propia confesión y dar forma real a la unidad universal de la misma. Así, una iglesia como la IEE puede pertenecer a innumerables organismos internacionales de carácter metodista, reformado o ecuménico, pero ninguno de ellos la vincula prácticamente en nada y, por tanto, tampoco se asume un compromiso definitivo por ninguna de las partes de los organismos en cuestión. Al hilo de esto, me resulta sorprendente que el acento de muchas iglesias evangélicas en la *koinonía* inter-eclesial conlleve el establecimiento voluntario de multitud de foros de diálogo, pero no de organismos vinculantes entre ellas que dieran expresión real a la comunión que,

---

<sup>5</sup> Por «nacional-confesionalismo» entiendo la subsunción de las confesiones evangélicas por parte de los estados emergentes de la Europa de los ss. XVI-XVII, y que cobraría nuevas formas y se extendería por el mundo por medio del «denominacionalismo» (cf. P. Zamora García, «La actualidad de la Reforma», *Estudios Eclesiásticos* 93 (2018) 455-480, pp. 462ss.

irremediablemente, conlleva crear dependencias recíprocas. Por esta razón, creo que LIHVC es una interpelación muy seria y vigorosa a poner la unidad como un punto esencial de la eclesiología, lo que a su vez obliga a dar pasos concretos de unidad orgánica.

De hecho, al finalizar el estudio del documento, me surge la pregunta sobre si no es hora ya de recoger algunos frutos de unidad vinculante derivados de un diálogo ecuménico que ha demandado muchos recursos humanos y materiales. Para mí, LIHVC representa la madurez del diálogo ecuménico y, por ello, el tiempo oportuno para concretar medidas de unidad visible a gran escala, quizás entre distintas iglesias y a distintas velocidades. En mi opinión, LIHVC deja sin fundamento el fragmentarismo orgánico del protestantismo ecuménico ofreciendo una solidísima base para poder avanzar en la materialización de una ‘Iglesia de iglesias’, donde éstas son tanto las iglesias ‘nacionales’ como las denominaciones. El documento ofrece tantas claves eclesiológicas fundamentales que subyacen a las eclesiologías particulares de cada tradición, que me pregunto si es necesario cerrar todas las diferencias para establecer una unidad orgánica real. Y me respondo que no, que sobre la base de la eclesiología de LIHVC muchas iglesias podrían ser parte de una misma iglesia donde las diferencias particulares constituyeran una eclesiología en proceso abierto a la acción renovadora del Espíritu.

Entiendo que esta aproximación puede ser todavía ‘muy protestante’. Pero es que en mi opinión LIHVC deja sin fundamento el fragmentarismo orgánico del protestantismo ecuménico, interpeándole a él muy directamente.

### 3.3. ¿Qué adaptaciones o qué áreas de renovación de la vida de su iglesia habría que trabajar según esta declaración?

Creo que LIHVC alentaría a mi iglesia a ser más iglesia. Y me explico. Mi iglesia justifica su ser en la misión, con un sector volcado a la ‘diaconía’, o sea, la acción social en el campo civil, y otro, geográficamente más localizado, centrado en la evangelización (aunque sin descuidar acciones diaconicas). No sé si es por las convicciones teológicas o por razones más simples, como su diminuto tamaño y la consiguiente precariedad de medios, pero el caso es que echo en falta una experiencia eclesial donde la fe de los fieles crezca de manera integral en la misión (diaconía-evangelización) y la santificación comunitaria y personal.

Por otro lado, debo admitir mi preocupación por que en determinados ámbitos protestantes ecuménicos no siempre está claro el punto en el que Evangelio y acción social dejan de confundirse como una y la misma cosa. Y a ello se suma el que un sector importante del protestantismo insiste tanto en la caducidad o transitoriedad de la Iglesia –incluso en la propia historia humana–, que la misión parece quedarse reducida a una acción social en la que ni Iglesia ni Evangelio son necesarios. El pastor y biblista Alphonse Maillot ironiza sobre esta insistencia poco matizada:

En pocos años, la Iglesia ha llegado a tener tres, quizás cuatro, definiciones sucesivas: ‘La iglesia no es Iglesia más que cuando evangeliza’, luego ‘La Iglesia para el mundo’, ‘La Iglesia para los otros’, y finalmente ‘La Iglesia sólo es Iglesia cuando deja de ser Iglesia’.<sup>6</sup>

En muchos ámbitos protestantes –también en algunos católicos– estas palabras suenan muy bien, y vienen incluso muy al caso para justificar la pérdida de presencia cristiana en la sociedad europea. Las metáforas de Jesús sobre la sal que se disuelve para sazonar (Mt 5,13 pas.) o la levadura que leuda la masa (Mat 13,33 pas.) suelen ser citadas en apoyo de esta visión ‘disolvente’, que ocasionalmente se justifica como ‘heroica auto-inmolación’.

---

<sup>6</sup> Alphonse Maillot, *Le Credo ou Symbole des Apôtres*. Réveil Publications: Lyon, 1997, p. 157.

A este respecto, lo cierto es que el propio LIHVC me pareció, en una primera lectura somera, justificar el ser de la Iglesia sólo sobre su misión al mundo, ya que la misión es el tema más transversal al documento, quizás en exceso, pues sobresale abrumadoramente respecto a la santidad o sacramentalidad de la Iglesia. Además, hay afirmaciones muy rotundas sobre el sentido instrumental (para la misión) de la Iglesia:

El Reino de Dios, que Jesús predicaba revelando la palabra de Dios en las parábolas y que inauguró con sus poderosas obras, en particular, con el misterio pascual de su muerte y resurrección, es el destino final de todo el universo. Dios no quiso que la Iglesia fuera un fin en sí misma, sino que estuviera al servicio del plan divino para la transformación del mundo. (§58)

Una afirmación como ésta parece dejar a la Iglesia en un interregno entre el mundo y Jesús, como si no fuera más que eso, un instrumento provisional hasta la consecución del fin último que es la plena manifestación del Reino de Dios en el mundo. Pero a la vez, el documento aclara, por ejemplo en los §§27 y 44, que ‘instrumental’ y ‘sacramental’ pueden calificar una misma realidad por la que se entiende la Iglesia como instrumento del Reino y, a la vez, expresión actual del mismo. Y por supuesto hay afirmaciones puntuales, pero clave, que vinculan la Iglesia a la voluntad última de Dios para el mundo, como ya hemos visto en los §§13.23.26 (cf. *supra*, 2.3) y en el §34 (cf. *supra*, 2.4). Es precisamente la inseparabilidad o consustancialidad de esta doble dimensión misional y sacramental de la Iglesia la que considero necesario profundizar en el ámbito protestante ecuménico para su propia renovación institucional, comunitaria y espiritual.

3.4. ¿Hasta qué punto es capaz su iglesia de establecer relaciones más cercanas en la vida y la misión con las iglesias que pueden reconocer de forma positiva la descripción de la Iglesia que presenta esta declaración?

Mi respuesta aquí es muy breve y precisa: la IEE sería, en mi opinión, proclive a establecer estrechos vínculos con otras iglesias que compartieran una visión favorable de LIHVC. Como ya he comentado al principio de este trabajo (cf. *supra*, 2.1), la propia historia de formación de la IEE la abriría a la posibilidad de avanzar en otro proceso de convergencia que culminara en la unidad orgánica con otras iglesias. Lo que me pregunto es: ¿Por qué no se han iniciado conversaciones serias con el objetivo claro de la unidad orgánica entre iglesias de, al menos, el entorno europeo? (cf. mi crítica del último párrafo de 2.5).

3.5. ¿Qué aspectos de la vida de la Iglesia necesitarían ser considerados más a fondo y qué consejos podría dar su iglesia sobre la labor que realiza Fe y Constitución en el ámbito de la eclesiología?

Creo que LIHVC es realmente un documento tan señero y cimero, que ahora, más que profundizar en temas, toca darle cuerpo en avances de unidad orgánica real. No dar pasos reales a partir de declaraciones como este documento, es convertir el magnífico trabajo teológico en papel mojado, y causa desesperanza en quienes trabajan a favor de la unidad. Como dije al principio del artículo, yo no soy especialista en eclesiología, y añado ahora que desconozco realmente el entorno ecuménico institucional. Pero en lo que sí me toca por las responsabilidades que he tenido en mi iglesia a lo largo de años, puedo decir que he llegado a un punto de escepticismo respecto al ecumenismo, pues los órganos ecuménicos existentes no han tenido la más mínima incidencia en el ejercicio de dichas responsabilidades, y ello a pesar de que he buscado algún tipo de implicación de las mismas. Quizás alguien pudiera señalarme la solidaridad económica que durante años mi iglesia, y por tanto algunas de sus instituciones a las que he servido, ha recibido de organismos ecuménicos o de iglesias ‘hermanas’ (esto es, de la misma tradición eclesial). Pero yo creo que cuando hablamos de unidad orgánica nos referimos no a una relación de ‘donantes-receptores’, sino a una relación dentro de una misma

y única iglesia en la que no existe diferencias entre el donante y el receptor, porque en su seno las diferencias económicas, históricas, sociales, culturales, étnicas y políticas no juegan el papel determinante, sino la misión y la santidad de la Iglesia. Por tanto, si un documento como LIHVC no sirve para precipitar movimientos concretos de unidad orgánica, creo que ya nada que pueda hacer Fe y Constitución lo hará.