

«Se necesita urgentemente un ecumenismo que, junto con el esfuerzo teológico que busca recomponer las disputas doctrinales entre los cristianos, promueva una *misión común de evangelización y de servicio*. Ya hay ciertamente muchas iniciativas y buena colaboración en diferentes lugares. Pero todos podemos hacer mucho más juntos para dar un testimonio vivo “a todo el que pida razón de nuestra esperanza” (cf. 1P3,15): transmitir el amor misericordioso de nuestro Padre, que hemos recibido gratuitamente y estamos llamados a dar generosamente».

Papa FRANCISCO, *Discurso a una delegación de la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas*, viernes 10 de junio de 2016



galicia
el buen camino

42

INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO

Collectanea Scientifica Compostellana

42

XIX JORNADAS DE TEOLOGÍA

“Llamados a la Comunión”

Llamados a la Comunión

XIX JORNADAS DE TEOLOGÍA



2018

SANTIAGO DE COMPOSTELA 2018

© Instituto Teológico Compostelano
Plaza de la Inmaculada, 5
15701 Santiago de Compostela. España
www.itcdesantiago.org

*Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito del editor.*

I.S.B.N.: 978-84-949655-4-8 • Depósito Legal: C 181-2019

Imprime: Gráficas Lope - Teléf. 923 19 41 31 - 37008 Salamanca

www.graficaslope.com

Índice General

PRESENTACIÓN DE LAS XIX JORNADAS DE TEOLOGÍA DEL ITC Segundo L. Pérez López.....	9
LLAMADOS A LA COMUNIÓN Excmo. y Rvdmo. Mons. Julián Barrio Barrio.....	17
LA COMUNIÓN COMO ESPACIO ECLESIAL DE DIÁLOGO. EL MARCO ECUMÉNICO Benito Méndez.....	23
PALABRA DE DIOS. ENCUENTRO DE CULTURAS PARA UNA CULTURA DEL ENCUENTRO Ricardo Sanjurjo.....	101
DIÁLOGO Y ENCUENTRO EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN Francesc Torralba.....	133
REMEMBERING THE FAITH AND ORDER FIFTH WORLD CONFERENCE, SANTIAGO DE COMPOSTELA, SPAIN, 'TOWARDS KOINONIA IN FAITH, LIFE AND WITNESS', AUGUST 1993 Mary Tanner.....	153
RECORDANDO LA QUINTA CONFERENCIA MUNDIAL DE FE Y CONSTITUCIÓN, SANTIAGO DE COMPOSTELA, ESPAÑA, AGOSTO DE 1993 Traducción de Teresa Sánchez Roura.....	167
EL PROCESO ECUMÉNICO, DESPUÉS DE LA V CONFERENCIA MUNDIAL DE «FE Y CONSTITUCIÓN» DE SANTIAGO DE COMPOSTELA (1993) Héctor Vall.....	183
FE EN JESUCRISTO Y JERARQUÍA DE VERDADES Alfonso Novo.....	287
LLAMADOS A LA UNIDAD; EL PUNTO DE VISTA TEOLÓGICO ORTODOXO Metropolita Polykarpos Stavropoulos.....	305
VEINTICINCO AÑOS DESPUÉS DE SANTIAGO: CULTIVANDO EL ESPÍRITU DE LA COMUNIÓN. PERSPECTIVAS ANGLICANAS ACTUALES Mons. David Hamid.....	313

EL CAMINO HACIA LA PLENA UNIDAD José Antonio Gil Sousa.....	325
PRIORIDADES DEL MOVIMIENTO ECUMÉNICO HOY Fernando Rodríguez Garrapucho.....	361
DE LIMA A BUSAN: LOS DIÁLOGOS ECUMÉNICOS MULTILATERALES Carmen Márquez Beunza.....	375
LA «VUELTA DE LO SAGRADO». EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, NUEVO RETO PARA LAS IGLESIAS José Andrés Fernández Farto.....	393
HACIA UNA CONSIDERACIÓN DEL PAPEL DE LA MUJER EN EL MUNDO Y EN LAS IGLESIAS María Teresa Compte Grau.....	417
UNA VIDA ENTREGADA POR LA UNIDAD María José Delgado.....	435
CENTRO ECUMÉNICO LUX MUNDI Gloria Uribe Cifuentes.....	441
FUNDACIÓN DE UN CENTRO ECUMÉNICO EN SANTIAGO DE COMPOSTELA Benito González Raposo.....	455
CLAUSURA DE LAS XIX JORNADAS DE TEOLOGÍA Excmo. y Rvdmo. Mons. Julián Barrio Barrio.....	471
CRÓNICA DE LAS XIX JORNADAS DE TEOLOGÍA EN SANTIAGO DE COMPOSTELA Diego M. Ferrera Ayllón.....	475

DE LIMA A BUSAN: LOS DIÁLOGOS ECUMÉNICOS MULTILATERALES

Hablar de diálogos multilaterales es referirse, fundamentalmente, a la labor de Fe y Constitución, porque la comisión doctrinal del Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) constituye el marco privilegiado en el que se han desarrollado los diálogos teológicos multilaterales. Fue este organismo el que, en su primera Conferencia celebrada en Lausanne en 1927, inauguró una conversación multilateral entre Iglesias de las tradiciones ortodoxa, anglicana, luterana y reformada, a las que con el paso del tiempo se unirían la Iglesia católica y otras familias confesionales.

El conocido como BEM o *Documento de Lima*, sobre bautismo, eucaristía y ministerios, aprobado por Fe y Constitución en 1982 y el documento *La Iglesia: hacia una visión común*, presentado en la Asamblea de Busan del Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) en el año 2013, constituyen a día de hoy dos de los mayores logros del diálogo teológico multilateral¹. Ambos textos son resultado de un dilatado proceso de gestación que se extiende décadas en el tiempo. Y ambos muestran la interacción mutua que existe entre los diálogos bilaterales y multilaterales que, lejos de contraponerse, se alimentan mutuamente: los documentos multilaterales se apoyan, recogen y desarrollan temas abordados en conversaciones bilaterales previas y, a su vez, impulsan los diálogos bilaterales, regionales y locales posteriores. Cuando hablamos de diálogos multilaterales hemos de tener, además, en cuenta que se trata de procesos complejos, que deben tratar de aproximar sensibilidades teológicas, visiones históricas y acentos

¹ FE Y CONSTITUCIÓN, «Bautismo, Eucaristía, Ministerios. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de Iglesias», en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum I*, Salamanca 1986, 888-940; «La Iglesia: hacia un entendimiento y una visión común», documento de la Comisión Fe y Constitución n° 245, Ginebra 2013.

culturales muy diversos. Pero que tienen la virtualidad de ser uno de los mejores escaparates en orden a visibilizar el *status quaestionis* de las cuestiones teológicas debatidas en el diálogo ecuménico.

EL «DOCUMENTO DE LIMA», UN HITO EN EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO

El BEM constituye, sin duda, un hito en el diálogo ecuménico doctrinal, además de ser el resultado más significativo del trabajo de Fe y Constitución. El texto aprobado en Lima veía la luz tras un largo proceso de gestación que abarcaba la propia trayectoria de Fe y Constitución, en cuya agenda figuraba desde sus inicios la discusión en torno al bautismo, la eucaristía y el ministerio como una cuestión central y como uno de los requisitos en orden a alcanzar la unidad visible². Aunque fue en el período comprendido entre la Conferencia de Montreal (1963) y el encuentro plenario de Lima (1982) cuando la discusión en torno a estas cuestiones entró en una etapa decisiva.

Poco después de publicarse el documento, el ecumenista M. Kinamon realizaba la siguiente valoración: «Es considerado actualmente como el acontecimiento teológico más significativo del moderno movimiento ecuménico, generando un interés sin precedentes»³. Su apreciación venía justificada por el hecho de que el grupo de teólogos encargado de su elaboración incluía a anglicanos, bautistas, luteranos, metodistas, discípulos de Cristo, ortodoxos, católico-romanos, veterocatólicos o presbiterianos, así como representantes de diversas Iglesias unidas, pentecostales y anabaptistas, provenientes todos ellos de los cinco continentes: «no existe un foro en la cristiandad mundial más amplio cultural y confesionalmente que el reflejado en este texto de convergencia de Fe y Constitución», concluía entonces el ecumenista norteamericano. En ese carácter multilateral, que incluía la participación de todas las tradiciones cristianas —incluidas aquellas que carecen de estructura sacramental— radicaba precisamente una de las razones de su importancia, pues resultaba algo

² El Informe de la sección II de la Asamblea de Lausanne, referente a la naturaleza de la Iglesia, incluía, junto a otros elementos, los siguientes: una fe común, el bautismo como rito de incorporación a la Iglesia, la eucaristía como expresión de la vida corporativa de la Iglesia y el ministerio aceptado a través de la Iglesia universal.

³ M. KINAMON, *Truth and Community. Diversity and its Limits in the Ecumenical Movement*, Geneva 1988, 40.

sin precedentes en el movimiento ecuménico⁴. A esta apreciación se unían M. Thurian, quien no dudaba en afirmar que «el documento de Lima constituye realmente un acontecimiento único en los anales de la Iglesia desde la separación del Este y el Oeste»⁵, y el entonces presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, cardenal E. Cassidy, considerando su aprobación como «un acontecimiento culminante (...) ejemplo de importantes pasos en la evolución gradual hacia un común reconocimiento por los cristianos ortodoxos, protestantes, anglicanos y católicos de la fe apostólica y la vida sacramental únicas»⁶.

A día de hoy sigue siendo el texto más ampliamente publicado, traducido, discutido y comentado en la historia del movimiento ecuménico. Sus cerca de medio millón de copias en más de treinta lenguas, lo convierten en un auténtico *bestseller* ecuménico. No se trataba, sin embargo, de un texto radicalmente nuevo en cuanto a su contenido. Su valor distintivo residía, precisamente, en el hecho de reflejar en un único documento los resultados de los diálogos bilaterales previos y los anteriores estudios de Fe y Constitución, así como en su capacidad de integrar orgánicamente los pensamientos y acciones de las Iglesias en el camino hacia la unidad visible⁷. El documento, como expresaba L. Vischer, permitía a las Iglesias apreciar el constante y creciente acuerdo al que durante las últimas décadas se había llegado en el movimiento ecuménico restando, a su juicio, cierta validez, o al menos intensidad, a las controversias pasadas⁸. Su elaboración venía impulsada por cuatro objetivos: presentar de forma conjunta, en un único documento, las cuestiones relativas al bautismo, la eucaristía y los ministerios, tratando de concentrar esas cuestiones y facilitar el acceso a ellas; crear un documento que recogiera los resultados de las conversaciones bilaterales que se habían desarrollado sobre estas cuestiones; generar un texto que pudiera ser presentado a las Iglesias,

⁴ De los ciento catorce delegados de las Iglesias del CEI presentes en Lima, setenta y seis pertenecían a la tradición protestante (treinta y tres reformados, veintidós luteranos, trece metodistas y ocho bautistas), veintitrés a la Ortodoxia, catorce eran anglicanos y uno era veterocatólico. Junto a ellos, participaron representantes de Iglesias no miembros del CEI (doce teólogos católicos, un pentecostal y un adventista). Los cuáqueros, que carecen de tradición sacramental, aunque no participaron en el proceso de elaboración del documento, sí enviaron una respuesta oficial.

⁵ M. THURIAN, *Churches respond to BEM*, vol. I, Geneva 1984, 19.

⁶ E. I. CASSIDY, «El futuro del movimiento ecuménico»: *DiEc* 94-95 (1994), 338.

⁷ Cf. M. THURIAN, *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper no. 116, Geneva 1983, xi.

⁸ L. VISCHER «Unity in Faith», en: M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives*, o.c., 1.

inaugurando una fase de recepción; y, por último, ayudar a las Iglesias a proclamar e evangelio en contextos no cristianos⁹.

El BEM se autodefinía como un «acuerdo de convergencia», configurándose como un marco de referencia que permitía mostrar las convergencias adquiridas, así como los aspectos necesitados de clarificación, al tiempo que abría nuevas posibilidades para la ulterior discusión teológica. El documento mostraba que el grado de acuerdo era grande, aunque no se hubiera alcanzado todavía el consenso pleno. De ahí su carácter de texto de convergencia, que reflejaba el mayor grado de acuerdo ecuménico alcanzado en un documento en torno al bautismo, la eucaristía y los ministerios, por parte de Iglesias de las tradiciones luterana, reformada, de ortodoxas y católica.

Había crecido la conciencia de encontrarse ante un *kairos*, un momento clave en la historia ecuménica en el que se había alcanzado un grado tal de acuerdo sobre los elementos esenciales de la tradición común, que hacía necesaria una declaración solemne por parte de las mismas Iglesias participantes sobre el actual estado del debate acerca de la unidad. Y eso es lo que pretendió impulsar Fe y Constitución con las cuestiones formuladas a las Iglesias en el prefacio del documento¹⁰. El BEM se presentaba como un servicio teológico para las Iglesias implicadas en el diálogo ecuménico, que estas eran libres de aceptar, corregir o rechazar¹¹.

Una de las mayores novedades del documento se cifraba en su metodología. El BEM emergía gracias a lo que la conferencia de Montreal (1963) definió como «la Tradición del evangelio testificada en la Escritura, transmitida en y por la Iglesia mediante el poder del Espíritu Santo», un principio metodológico del que el texto de Lima será su máximo exponente, que implicaba un claro avance respecto a las metodologías anteriores que habían guiado la tarea de Fe y Constitución.

Durante su primera etapa, la comisión había trabajado con el *método comparativo*. El objetivo, en aquella fase inicial del movimiento

⁹ L. VISCHER, «The Process of 'Reception' in the Ecumenical Movement»: *Mid-Stream* 23 (1984) 225-227.

¹⁰ A. HOUTEPEN, «Reception, Tradition, Communion», en: M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives*, o.c., 151.

¹¹ Cf. M. THURIAN, «Le ministère et l'ecceologie selon le BEM»: *Positions Luthériennes* 4 (1983) 284.

ecuménico, era lograr un mutuo conocimiento, derribar prejuicios y llegar a una descripción de lo que unía y dividía a las Iglesias¹². Los siglos de división habían convertido a las Iglesias en extrañas. En ese contexto, era necesario que cada Iglesia fuera capaz de interpretar su fe y su práctica ante los otros cristianos. La Conferencia de Lund (1952) había marcado un giro metodológico decisivo: el paso de una *eclesiología comparativa* a una *aproximación cristológica*. Parecía claro que las diferencias no resueltas no podían reconciliarse con un método que se limitase a mostrar acuerdos y desacuerdos. No era ya posible avanzar únicamente yuxtaponiendo y comparando diferencias doctrinales y tradiciones teológicas. El camino para superar el *impasse* se orientaba hacia un tratamiento de la doctrina eclesiológica en estrecha relación con la cristología y la pneumatología. De ahí que en su capítulo II, titulado «Cristo y la Iglesia», no se buscaban acuerdos y desacuerdos, sino que se iniciaba un estudio teológico de las enseñanzas bíblicas sobre la relación entre Cristo y la Iglesia. Se pasaba así de la confrontación mutua a la común orientación hacia la unidad en Cristo. El misterio de Cristo y su Iglesia se convertía en centro del diálogo, iniciándose un proceso de búsqueda común en el que las diferencias comenzaban a interpretarse a la luz de la común relación con Jesucristo¹³.

El estudio sobre la relación entre Escritura y Tradición, que cristalizó en la Asamblea de Montreal (1963) en el documento «La Escritura, la Tradición y las tradiciones», impulsó un nuevo avance metodológico, que será asumido por el BEM. Se tenía la convicción de que sólo aflorarían convergencias cuando las diferentes Iglesias realizasen una descripción común de la fe apostólica y las diferencias se abordaran partiendo de lo que ya compartíamos: la Escritura y la Tradición común. Desde el punto de vista metodológico, el BEM se concebía como una puesta en práctica de la propuesta metodológica de Montreal. El documento buscaba ir más

¹² «Nos reunimos para considerar aquello en lo que estamos de acuerdo y aquello en lo que discrepamos», afirmaron los delegados reunidos en Lausanne.

¹³ El Informe Final de Lund expresaba lo siguiente: «Vemos con claridad que no será posible lograr un progreso efectivo en el camino hacia la unidad si nos limitamos a comparar nuestras diversas concepciones de la naturaleza de la Iglesia y las tradiciones en las cuales tales concepciones han sido incorporadas (...) Nos es necesario penetrar, atravesando nuestras divisiones, en una comprensión más rica y profunda del misterio de la unión, dada por Dios, de Cristo y de su Iglesia. Debemos comprender cada vez con mayor claridad que las historias separadas de nuestras Iglesias sólo alcanzan su plena significación cuando se las ve en la perspectiva de la acción de Dios con todo su pueblo». O. S. TOMKINS (ed.), *The Third World Conference of Faith and Order*, London 1953, 15.

allá de las posiciones polarizadas del tiempo de las divisiones, tratando de superar un lenguaje polémico plagado de cargas emocionales. Siguiendo el criterio de Montreal, el texto se retrotraía a la herencia común, considerando cómo esa fe común se encarna en los lenguajes diferentes y necesariamente parciales de las diferentes tradiciones. Así, las cuestiones eran abordadas «basándose en la Palabra de Dios, tal y como está contenida en la Escritura y como ha sido interpretada en la comunión de la Iglesia en todo tiempo y lugar»¹⁴.

LA RECEPCIÓN, UNA CUESTIÓN NUCLEAR PARA EL FUTURO DEL MOVIMIENTO ECUMÉNICO

Cuando en 1982 los más de cien teólogos reunidos en Lima votaron unánimemente transmitir a las Iglesias el BEM, se abría un proceso sin parangón en el movimiento ecuménico. Su publicación inauguraba una nueva etapa, guiada por la convicción de que los diálogos doctrinales debían ser trasladados a la vida de las Iglesias y en la que la recepción emergía como una cuestión clave para el futuro del movimiento ecuménico. Tras una fase que había durado más de cincuenta años, el documento de Lima marcaba un punto de inflexión que desviaba la atención de los documentos a las Iglesias. El foco de atención se ponía ahora en el modo en el que éstas valoraban, «recibían» e incorporaban a su vida el contenido de los diálogos doctrinales, convirtiendo la recepción en una cuestión nuclear: «el significado del texto de Lima —afirmó por aquel entonces uno de los miembros de Fe y Constitución— dependerá de la recepción y el uso que las Iglesias hagan de él».

Las Iglesias eran invitadas a llevar a cabo una reapropiación crítica de los acuerdos alcanzados en las discusiones teológicas. La propia comisión doctrinal del CEI impulsaba dicho proceso formulando cuatro cuestiones cuyas respuestas debían ser remitidas a Fe y Constitución, orientadas a un acto formal de recepción «al nivel más elevado de autoridad», al tiempo que animaba a las Iglesias a introducir cambios en su teología, el culto y la praxis¹⁵.

¹⁴ FE Y CONSTITUCIÓN, «Bautismo, Eucaristía, Ministerios», o.c., 895

¹⁵ Las cuestiones formuladas eran las siguientes: «¿hasta qué punto su Iglesia puede reconocer en este texto la fe de la Iglesia a través de los siglos?; ¿qué consecuencias puede sacar de este texto para sus relaciones y diálogos con otras Iglesias, en especial con las que reconocen también el texto como

El proceso de recepción venía precedido de los fecundos estudios llevados a cabo por los teólogos A. Grillmeier, Y. Congar o J. Sieben¹⁶. Si Grillmeier había intuido ya la trascendencia de esta categoría contemplada desde el ángulo eclesiológico para el ecumenismo, será Congar quien desligue la recepción del ámbito exclusivamente jurídico, favoreciendo su reconocimiento como realidad eclesiológica y facilitando su aplicación al campo ecuménico. Su recorrido por la historia de los concilios desde el punto de vista de su recepción, sacaba este concepto de los estrechos límites de la canonística, abriéndolo a su realidad histórica y a su profundidad teológica. El dominico francés constataba cómo la visión de la recepción que había dominado durante el primer milenio de la Iglesia, recuperada en el ámbito católico por el Vaticano II, estaba estrechamente vinculada a una teología de la comunión y de las iglesias locales y a un profundo sentido de conciliaridad de la Iglesia, que se hallaba en clara sintonía con los estudios que en ese momento desarrollaba Fe y Constitución sobre la comunidad conciliar.

La recepción dejaba de ser un asunto de canonistas para convertirse en una cuestión que interesaba cada vez más a teólogos dogmáticos y a ecumenistas. Estos últimos subrayaban los procesos de recepción de la Iglesia antigua, que se convertían en modelo para la recepción de los documentos ecuménicos. Su atención se dirigía hacia aquellos modelos de recepción basados en la comprensión y la praxis del primer milenio, algo explicable por la eclesiología de comunión dominante en ellos, que conecta mejor con la visión ecuménica que otros modelos posteriores, como el de la baja Edad Media o los del siglo XIX, excesivamente ligados a una imagen jerárquica de la Iglesia, lo que conlleva la reducción de la recepción a una categoría meramente jurídica. En esa línea, A. Houtepen recordaba que cuando hablamos de «recepción ecuménica» nos encontramos

expresión de la fe apostólica?; ¿qué indicaciones puede obtener de este texto en lo que concierne a su vida y testimonio en el culto, la educación, la ética y la espiritualidad?; ¿qué sugerencias puede hacer para la continuación del trabajo de Fe y Constitución, en lo referente a la relación entre este texto y su proyecto de estudio sobre «La expresión común de la fe apostólica hoy?»

¹⁶ A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption»: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 320-353; Y. CONGAR, «La réception comme réalité ecclésiologique»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 500-514 [Trad. esp.: «La recepción como realidad eclesiológica», en: *Concilium* 77 (1972) 57-68]; H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979. Puede consultarse en bibliografía exhaustiva de las últimas décadas sobre la categoría de «recepción» en relación con la eclesiología en: A. ANTÓN, «La 'recepción' en la Iglesia y en la eclesiología»: *Gregorianum* 77 (1996) 57-96; 427-469.

primariamente ante una categoría teológica y no canónica, que implica mucho más que la mera aceptación de formulaciones teológicas o el acuerdo sobre ellas. Supone también el reconocimiento de las estructuras de comunión de los otros¹⁷. Por ello, en el ámbito ecuménico la recepción no podía limitarse a un «acto jurídico formal» de consentimiento. Se trataba, más bien, de un «proceso de recepción», que debía incluir tanto el estudio teológico como el culto litúrgico y el testimonio de vida como parte de ese proceso, tal como se ponía de manifiesto el prefacio del documento. En ese sentido, uno de los grandes logros del BEM fue constatar cómo, previa a la recepción del texto, se había producido una recepción mutua de las Iglesias: se había generado la mutua aceptación de los otros como interlocutores de pleno derecho, su reconocimiento como comunidades cristianas. De hecho, el documento presupone una larga historia de recepción que había llevado a las Iglesias separadas al descubrimiento de que estaban preparadas para reflexionar juntas sobre los posibles pasos a dar hacia la unidad y proporcionar los recursos humanos y financieros necesarios para este propósito. Sin esta base de recepción mutua entre las Iglesias el documento no habría visto nunca la luz. La escucha y el conocimiento de los otros a la luz de la autoridad de la Escritura, había ido abriendo un camino hasta posibilitar afirmaciones conjuntas. Como reconocía J.-M. Tillard, la recepción ecuménica únicamente era posible si se inscribía en el contexto de una comunión ya existente¹⁸.

William Lazaret, director de Fe y Constitución, alertaba sin embargo de las dificultades que planteaba el paso de los acuerdos doctrinales a los pronunciamientos oficiales por parte de las Iglesias. «Nos hemos trasladado simbólicamente de la cocina doctrinal al comedor jurídico» afirmaba, constatando hasta qué punto el menú preparado por los cocineros profesionales resultaba difícil de digerir por unos comensales jerárquicos que se encontraban ante el reto de incorporar a sus comuniones los diálogos bilaterales y multilaterales en una situación jurídica que no podía menos de revelarse como paradójica: mientras algunas comuniones carecían de aparato doctrinal para adoptar determinaciones oficiales, las

¹⁷ A. HOUTEPEN, «Reception, Tradition, Communion», en: M. THURIAN (ed.) *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1983, 149. E. KILMARTIN, «Reception in History. An Ecclesiological Phenomenon and its significance»: *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1994) 36-37.

¹⁸ Cf. J.-M. TILLARD, «Fondements ecclésiologiques de la 'reception' oécumenique»: *Toronto Journal of Theology* 3 (1987) 37-39.

instancias jurídicas de otras no sabían cómo integrar acuerdos doctrinales en cuya autoría participaban teólogos pertenecientes a confesiones oficialmente anatematizadas o condenadas como heréticas o cismáticas¹⁹. En ese sentido, se imponía una diferencia esencial entre la recepción de los concilios ecuménicos y la recepción de un texto como el BEM: mientras los participantes en un concilio ecuménico actúan como representantes oficiales de las Iglesias, los autores del BEM actuaban como responsables individualmente competentes y representativos de su tradición eclesial²⁰. Al tomar como modelo los procesos de recepción de la Iglesia antigua era, además, necesario tener en cuenta un cambio de contexto esencial: a diferencia de los concilios, cuyas decisiones se habían tomado en el seno de la Iglesia indivisa, en el caso de los acuerdos ecuménicos se trataba de documentos elaborados por miembros de confesiones cristianas que, normalmente, no se hallan en plena comunión²¹.

Pese a las dificultades, la recepción del BEM fue todo un éxito. El texto fue estudiado por grupos teológicos privados, facultades de teología, parroquias, círculos ecuménicos, comisiones teológicas designadas por las Iglesias, etc., abriendo un proceso que concluyó en las más de mil trescientas páginas de las ciento sesenta y una respuestas oficiales que llegaron al CEI entre los años 1984 y 1989²². Aunque las respuestas oficiales no podían identificarse sin más con una recepción que era mucho más amplia, constituían un elemento decisivo de dicho proceso. Por ello se creó una Comisión encargada de evaluar las respuestas, el *BEM Steering Group*, que le granjeó a su responsable, el teólogo y hermano de Taizé Max Thurian, el apodo de «mister BEM» en los pasillos del Consejo Ecuménico de Iglesias²³.

¹⁹ W. LAZARETH, «Baptism, Eucharist and Ministry Updated»: *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 11-21.

²⁰ Cf. E. KILMARTIN, «Reception in History...», o.c., 53.

²¹ Cf. J.-M. TILLARD, «Fondements ecclésiologiques...», o.c., 32.

²² M. THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM (Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» Text)*, 6 vol., Geneva 1986-1988. Además de las respuestas oficiales, diversos centros ecuménicos, facultades de teología, y otros grupos privados enviaron respuestas al CEI. Lamentablemente, las respuestas al BEM no suscitaron en ámbitos teológicos el mismo interés que el documento.

²³ FAITH AND ORDER, *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper 149, Geneva 1992. El Informe es fruto de las tres consultas realizadas por el *BEM Steering Group* en Annecy (1986), Venecia (1987) y Turku (1988).

Pocos intuyeron entonces el impacto que el proceso de recepción al que condujo el texto iba a desplegar en la subsiguiente labor de Fe y Constitución, marcando las áreas de trabajo de este organismo para el futuro y determinando la orientación del movimiento ecuménico. El documento no sólo era un punto de llegada, que cosechaba los frutos de cinco décadas de diálogo. Fue también punto de partida, que ha servido de base para diversos acuerdos de reconocimiento mutuo entre Iglesias y sigue, todavía hoy, siendo un texto de referencia.

La valoración de la fase de recepción arrojaba un balance altamente positivo²⁴. Uno de los mayores logros se cifraba en haber generado un nuevo marco de diálogo entre las Iglesias. El texto había impulsado a las Iglesias en sus respuestas a comprometerse a un nuevo nivel, sentando las bases para el establecimiento de nuevas relaciones entre ellas. Había generado un nuevo marco en el que las Iglesias podían reflexionar sobre las respuestas de las otras confesiones y sobre la suya propia, al tiempo que promovía nuevos encuentros intereclesiales. Las Iglesias se habían visto impulsadas a abrir brechas en las fronteras de sus propias tradiciones, llevando a cabo un proceso de relectura de la Escritura y de la propia tradición a la luz de las afirmaciones del texto. Y no sólo había estimulado el diálogo y la discusión entre ellas. También les había permitido crecer juntas en su vida, culto y misión y, en algunos casos, había impulsado conversaciones de unión.

El análisis que el *BEM Steering Group* realizó de las respuestas, apuntaba claramente tres cuestiones que debían ser retomadas en los diálogos ecuménicos posteriores: la eclesiología, profundizando en la naturaleza y los límites de la Iglesia²⁵; la cuestión de la sacramentalidad, que incluía

²⁴ En una mirada retrospectiva, T. Best y G. Grdzeldze atribuían el éxito del documento a un triple factor: en primer lugar y desde un punto de vista metodológico, al modo en que cambió los términos del discurso ecuménico, fijando el criterio de valoración no en el grado en el que un texto ecuménico representa la posición de la propia confesión, sino en el modo en el que texto era capaz de reflejar «la fe de la Iglesias a través de los siglos»; en segundo lugar, en el hecho de que el documento interrogara a las Iglesias acerca de las consecuencias específicas de un texto de convergencia para su relación con otras Iglesias; por último, a que supo aunar la profundidad teológica con la simplicidad de su expresión, lo que permitió un fácil acceso al documento. T. BEST – T. GRDZELIDZE (eds.), *BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy*, Geneva 2007, 7.

²⁵ Las respuestas de las Iglesias mostraban que mientras algunas Iglesias se sentían confortables con el texto, otras albergaban la sospecha de que el texto les «arrastraba» hacia donde no querían ser conducidas. En ese sentido, varias Iglesias protestantes planteaban objeciones a lo que consideraban una visión sacramental de la Iglesia o una comprensión de la Iglesia como «comunidad eucarística».

la visión sacramental de la Iglesia; y la relación entre Escritura y Tradición, pues las respuestas mostraron claramente que, pese a que esta cuestión parecía haber quedado resuelta en Montreal (1963), para las Iglesias surgidas de la Reforma las afirmaciones del BEM referidas a la relación entre Escritura y Tradición seguían resultando problemáticas²⁶.

HERMENÉUTICA Y CONTEXTUALIDAD: DOS CUESTIONES EMERGENTES EN LA RECEPCIÓN DEL BEM

El análisis de las objeciones y dificultades que hallaron las Iglesias a la hora de recibir el texto apuntaba hacia la hermenéutica como una de las áreas que reclamaban una atención especial. Se constataba la necesidad de una reflexión hermenéutica sobre la naturaleza de los textos de convergencia, abiertos a diferentes lecturas e interpretaciones. Las Iglesias se preguntaban sobre los criterios que permitían evaluar el documento y valorar su significado para la unidad de la Iglesia. Las respuestas ponían, además, de manifiesto la necesidad de una lectura no confesional de los textos en orden a una correcta interpretación de los mismos.

Como recordaba A. Birmelé, el documento no buscaba ser una nueva confesión de fe, algo que parecían olvidar algunas Iglesias, para las que la no-identidad entre el BEM y las confesiones de fe propias había motivado su rechazo al documento²⁷. Ello quedaba reflejado en el propio texto, que no preguntaba a las Iglesias si reconocían en él *su* fe, sino si reconocían «la fe de la Iglesia a través de los siglos». El avance hacia el consenso entre las Iglesias requería un nuevo acercamiento en clave ecuménica a las cuestiones controvertidas, en el que cada Iglesia confirmara las propias raíces confesionales dentro de la Iglesia una y arraigada en la tradición bíblica. J.-M. Tillard alertaba, en ese sentido, del riesgo de conformarse con una «recepción fácil» que pretendiera esquivar la necesaria llamada a conversión de las Iglesias: «En este tipo de recepción —afirmaba el dominico canadiense— cada grupo ‘recibe’ del documento ecuménico únicamente aquello que siempre ha proclamado. Y rehúsa lo que le

²⁶ Cf. CONSEIL OÉCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, Eucharistie, Ministère 1982-1990*, o.c., 153-175.

²⁷ A. BIRMELÉ, «La réception comme exigence oecuménique», en: J.-M. TILLARD – G. R. EVANS, *Communion et réunion: Mélanges*, Leuven 1995, 83.

interpela, porque no responde a su tradición. En fin, 'se recibe' a sí mismo. La norma para la comunión no es la gran Tradición apostólica sino la tradición confesional (...) Se evita así tomar en serio los elementos de verdad o de estructura que no se poseen y que la discusión ecuménica ha hecho emerger»²⁸.

Este hecho motivó una profunda reflexión en Fe y Constitución, que planteó la necesidad de un estudio que sirviera de marco para tratar cuestiones hermenéuticas y metodológicas, que culminó con la publicación en 1998 del documento *Un tesoro en vasijas de barro* sobre hermenéutica ecuménica²⁹. El nuevo texto, que avanzaba hacia una comprensión de la Iglesia como «comunidad hermenéutica», planteaba la necesidad de examinar el modo en que las diferentes aproximaciones hermenéuticas han causado o perpetuado las divisiones y abría nuevas vías a una nueva hermenéutica que permitiese leer la propia tradición con ojos críticos.

Otra de las evidencias que afloraba de las respuestas recibidas por Fe y Constitución, era que éstas se concentraban en su mayor parte en el hemisferio norte. El hecho de que fueran las Iglesias de Europa y Norteamérica las que habían respondido masivamente al documento era un dato de enorme relevancia, máxime teniendo en cuenta que dos tercios de las Iglesias miembros del CEI eran Iglesias del hemisferio sur. A los factores lingüísticos, o las dificultad de penetrar en un tipo de discurso teológico fuertemente conceptual, se sumaba el hecho de que estas Iglesias encontraban dificultades para relacionar la temática del BEM con los problemas económicos, sociales o políticos, y con las situaciones religiosas que dominaban la vida de estas Iglesias. Al mismo tiempo, parecían mostrar escaso interés por controversias que constituían un capítulo de la historia de las Iglesias de Europa, cuya relevancia para su vida y acción era difícilmente percibida por unas Iglesias cuyas preocupaciones e intereses diferían notablemente de los de las Iglesias históricas de Europa, Norteamérica y Australia.

El proceso abierto tras la publicación del BEM mostraba que los documentos ecuménicos estaban destinados a ser recibidos e interpretados por Iglesias que no sólo pertenecían a tradiciones diferentes sino que vivían

²⁸ J.-M. TILLARD, «Fondements ecclésiologiques de la réception oécumenique», o.c., 35.

²⁹ Fe y Constitución, «Un tesoro en vasijas de barro», en: *Diálogo Ecuménico* 111 (2000) 155-194.

en contextos muy diversos, y que esa diversidad debía ser tenida en cuenta. La recepción de un documento como el BEM, destinado a Iglesias de todas las regiones, conllevaba un elemento de interculturalidad que condicionaba fuertemente su recepción. En ese sentido, se convirtió en una fuerte llamada a un mayor reconocimiento del significado de la diversidad cultural para los diálogos doctrinales. Se apuntaba hacia un nuevo elemento a tener en cuenta futuros diálogos: la relación entre la unidad visible y la diversidad cultural. Como afirmó E. Perret, «el proceso de recepción del documento de Lima pone de manifiesto que estamos en los inicios de un ejercicio intercultural»³⁰.

ECLESIOLOGÍA, EL NUDO GORDIANO DEL DIÁLOGO DOCTRINAL

Las respuestas al BEM apuntaron a la eclesiología como un área decisiva para el futuro ecuménico, mostrando claramente que las diferencias en torno al bautismo, la eucaristía o la sucesión apostólica tenían, en realidad, su origen en diferentes comprensiones de la Iglesia: «Bautismo, eucaristía y ministerios no son problemas en sí mismos —afirmaba uno de los análisis de las repuestas—. Implican una concepción de Iglesia y, en este estado de la cuestión, es necesario no escamotearse de las cuestiones eclesiológicas fundamentales»³¹.

De los análisis afloraba una clara intuición que apuntaba a que del trasfondo del BEM podía discernirse una eclesiología implícita que debía ser explorada. Las respuestas enviadas por las Iglesias alumbraban un nuevo marco eclesiológico que obligaba a reexaminar el estatuto de Toronto. Manteniendo la convicción de que no se debía ir más allá de las afirmaciones de Toronto, que sostenían la *neutralidad eclesiológica* del CEI, era necesario tener en cuenta un nuevo elemento: las respuestas mostraban la emergencia de una cierta eclesiología. Se trataba de un dato importante que abría el camino hacia un avance en el campo eclesiológico. La novedad estribaba en que ya no se trataba de una eclesiología que se pretendía imponer a las Iglesias desde fuera. Se trataba de algo que brotaba de las mismas Iglesias. Como se apuntó en el desarrollo de las

³⁰ E. PERRET, *La réception du convergence par les Églises réformées dans le monde*. Texto no publicado (archivos CEI, n. 2.5.127), 4.

³¹ *La réception du BEM a Genève*, Faculté de Genève, s.f., 52.

discusiones, el proceso del BEM no tuvo nunca la intención de elaborar una eclesiología del CEI, pero el hecho de que algunas Iglesias preguntasen acerca de la eclesiología subyacente al documento, abría el camino hacia una convergencia eclesiológica. El metropolitano de Pérgamo constataba, en ese contexto, cómo el principio de *neutralidad eclesiológica* formulado en Toronto (1950) había proporcionado a las Iglesias la justificación para eludir todo intento de alcanzar y formular un acuerdo en cuestiones eclesiológicas. Como reconocía J. Zizioulas, la eclesiología había sido un tema que, paradójicamente, había estado siempre presente en las discusiones teológicas y, al mismo tiempo, ausente de ellas:

«Está presente en todas partes. Porque difícilmente puede darse una discusión referente a la unidad de la Iglesia sin una referencia implícita o explícita a la unidad de la Iglesia. Y, sin embargo, está ausente de la agenda ecuménica porque no se ha hecho ningún intento de ver hasta qué punto existe convergencia o divergencia entre las comprensiones eclesiológicas de las Iglesias que participan en el movimiento ecuménico»³².

La comisión encargada de analizar el proceso de recepción en la reunión de Turku (1988), constataba que el BEM contenía implícita una eclesiología que presuponía una visión de la Iglesia que planteaba dificultades a algunas denominaciones. Así, algunas de las Iglesias surgidas de la Reforma, mostraban objeciones hacia lo que consideraban una visión sacramental de la Iglesia o a la comprensión de la Iglesia como «comunidad eucarística». Dichas Iglesias sentían que la convergencia del BEM era presentada como un consenso basado en los presupuestos de esa eclesiología implícita, presupuestos que debían explicitarse para poder ser discutidos. Las consideraciones de las Iglesias al documento hacían patente lo que era ya convicción común en ámbitos ecuménicos: que el avance en el camino hacia la unidad encontraba su mayor obstáculo en las distintas visiones eclesiológicas de las Iglesias. Y que la búsqueda de la unidad visible pasaba necesariamente por una convergencia eclesiológica. La eclesiología se había convertido en el nudo gordiano que había que deshacer. Era precisa una ulterior clarificación sobre la naturaleza de la Iglesia y, en ese contexto, abordar también la cuestión de los ministerios

³² J. ZIZIOULAS, «Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology», en: T. BEST (ed.), *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989*, Geneva 1990, 209.

eclesiásticos. No resulta por tanto extraño que, junto al proyecto destinado a formular una explicación común de la fe apostólica, Fe y Constitución concentrara buena parte de sus esfuerzos futuros en abordar cuestiones eclesiológicas.

Las respuestas al BEM impulsaba así la puesta en marcha de un nuevo estudio eclesiológico denominado «La naturaleza de la Iglesia: perspectivas ecuménicas en eclesiología»³³, con el objetivo de seguir progresando en la comprensión eclesiológica y en la visión de la unidad, que no tardó en articularse en torno al concepto *koinonia*. Dicha categoría constituía un puente fundamental para el entendimiento ecuménico y un importante punto de partida para los diálogos ecuménicos.

La importancia de la eclesiología de comunión ya había sido advertida por el cardenal Willebrands, en un análisis formulado en 1975, en el que aventuraba la importancia de la eclesiología de comunión en los siguientes términos: «Creo que puedo decir (...) que la profundización en la eclesiología de comunión y el trabajo que se llevará a cabo para lograr una formulación equilibrada de esa eclesiología están llenos de promesas para el ecumenismo de mañana: esta es, quizás, incluso la mayor promesa»³⁴. Fe y Constitución reconocía en su reunión de Budapest (1989) la riqueza y el potencial del concepto de *koinonia*, aunque advertía que no debía convertirse en un único modelo de Iglesia que derivase hacia una eclesiología centrada en sí misma, al tiempo que recordaba la necesidad de mantener la implicación de la Iglesia en el mundo. G. Gassmann resumía las razones que llevaban a elegir este concepto como eje del nuevo marco eclesiológico:

«Es capaz de integrar las diferentes imágenes bíblicas de la Iglesia y proporcionar un marco coherente para las cuestiones eclesiológicas principales como las bases trinitarias de la Iglesia, la continuidad y la unidad de la Iglesia en el espacio y en el tiempo, la calidad e inclusividad de la

³³ Dicho proyecto tenía como objetivo la creación de un marco eclesiológico que permitiera integrar los diferentes estudios de Fe y Constitución. No buscaba abordar elementos aislados o aspectos eclesiológicos concretos sino proporcionar una reflexión ecuménica exhaustiva sobre la Iglesia, aportar unas perspectivas ecuménicas eclesiológicas básicas que ayudasen a impulsar y enriquecer las eclesiologías de las diferentes tradiciones en orden a una mayor convergencia. Cf. G. GASSMANN, «The Nature and Mission of the Church: Ecumenic? Perspectives on Ecclesiology. Background Paper», en: T. BEST (ed.), *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989*, Geneva 1990, 202.

³⁴ J. WILLEBRAND, «The Future of Ecumenism»: *One in Christ* 4 (1975) 323.

nueva comunidad en Cristo, las dimensiones local y universal de la Iglesia, la relación entre la llamada de todo el pueblo de Dios y los ministerios ordenados, la autoridad y las estructuras de toma de decisión, las 'notas' de la Iglesia, la Iglesia como comunidad misionera, la Iglesia como misterio y como signo e instrumento de Dios y la renovación de toda la humanidad y la unidad de la Iglesia»³⁵.

Poco a poco parecía perfilarse en el concepto de *koinonia* una vía de acuerdo eclesiológico en orden a posibilitar una formulación común de la unidad. En la década de los noventa, el tema de la *koinonia* estaba en el centro tanto de los trabajos de Fe y Constitución como de los diálogos bilaterales. Los esfuerzos por llegar a una formulación común de la naturaleza de la Iglesia parecían haber encontrado en esta categoría un punto de convergencia que abría vías de avance ecuménico. Su elección como tema central de la V Conferencia de Fe y Constitución celebrada en Santiago de Compostela (1993) era el signo más claro de la relevancia que esa visión adquiriría en ámbitos ecuménicos, tal y como puso de manifiesto su moderadora M. Tanner: «La *koinonia* es cada vez más un tema central, tanto en los diálogos bilaterales como en la forma en que muchas comuniones mundiales se ven a sí mismas. Es el tema más prometedor de la teología ecuménica contemporánea, con resonancias de experiencia contemplativa y de relaciones humanas más próximas. Es el tema con más probabilidades de infundir nuevo aliento a la búsqueda de la unidad visible»³⁶. El cardenal Cassidy corroboraba la fecundidad del concepto: «En muchos diálogos, el empleo de una eclesiología de comunión ha sido clave para desbloquear las divergencias entre cristianos separados y revelar los vínculos de comunión que ya existen entre ellos»³⁷.

³⁵ G. GASSMANN, «The Nature and Mission of the Church», o.c., 203.

³⁶ M. TANNER, «Las tareas de la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución en perspectiva de futuro»: *DiEc* 94-95 (1994) 230.

³⁷ E. CASSIDY, «El futuro del movimiento ecuménico»: *DiEc* 94-94 (1994), 339-340. Más recientemente y en una perspectiva algo menos optimista, el cardenal KASPER ha recordado la necesidad de seguir profundizando en el significado de la *koinonia*, en orden a alcanzar una mayor clarificación: «El concepto *comunión*, aceptado por todos, contiene diferentes significados y, debido a ello, despierta diferentes expectativas y plantea distintos objetivos. Eso, inevitablemente, da lugar a malentendidos en el propio bando y también entre los interlocutores, y abre expectativas que el otro no puede cumplir, por lo que se produce el desengaño. Así, la convergencia en cuanto a un concepto común es al mismo tiempo —junto a otros factores— una causa de confusión. Por eso, hemos de empezar por clarificar y precisar la idea de *communio* como concepción central y objetivo del movimiento ecuménico». W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008, 87.

El trabajo de Fe y Constitución en torno a la eclesiología ha cristalizado, tras casi tres décadas de trabajo, en el documento *La Iglesia: hacia una visión común*, presentado a las Iglesias en la Asamblea de Busan. Al igual que sucedió con el BEM, el texto es fruto de un amplio diálogo, que incluye la publicación de dos textos anteriores, *La naturaleza y el fin de la Iglesia* (1998) y *La naturaleza y la misión de la Iglesia* (2005), ambos enviados a las Iglesias, facultades teológicas, institutos ecuménicos, consejos de Iglesias y organismos regionales, para su estudio y respuesta. Con un proceso de recepción todavía en marcha, el texto busca reflejar el nivel de convergencia entre las Iglesias en materia eclesiológica, con el objetivo de ayudar a avanzar hacia la unidad.

CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA

