

proponen y todos los que por la fe, en las cosas que a ella compete, poseen un “iudicium ex connaturalitate”⁵⁸

Finalmente, un aspecto muy importante de la *LG* es la percepción de los vínculos entre el Espíritu Santo y la Iglesia, lo cual nos habilita a contemplarla como memoria de la palabra y la acción de Dios en la historia. La pneumatologización de la Iglesia implica una trinitarización en clave *memorial*. Es un tema muy intenso en San Basilio de Cesarea: el Espíritu Santo como memoria de Dios, la tercera persona trinitaria es la que en la historia nos pone en el ámbito del memorial de la Trinidad.⁵⁹ Ámbito desde el que debe definirse la Iglesia y toda la vida del cristiano. La desafección pneumatológica se expresa todavía en cierta dificultad por alcanzar a ahondar los registros del memorial. A nivel de los sacramentos en general, a nivel de la Eucaristía más en particular, y a nivel eclesiológico con el peligro de perder de vista la historicidad, la caducidad, la pobreza. Es bastante típico, no a nivel de los tratados, pero quizá sí más a un nivel catequético, la acentuación en un discurso eucarístico acerca de la presencia de Cristo que se aproxima más a la simple presencia somática que a la reciprocidad entre sacrificio, memoria y presencia que exige toda teología eucarística equilibrada.⁶⁰

Me pregunto cómo fortalecer una *eclesiología memorial*, de una Iglesia que –porque peregrina– no se revela todavía en su estado definitivo y así es *icono* y por tanto presencia, pero presencia memorial, que revele su vocación de ser lugar del encuentro con Dios y con los hermanos.⁶¹ Entonces tan necesaria y tan relativa, indefectible y llamada a la renovación.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
1-10-05

58. Cf. SANTO TOMÁS, *S 7*, II-II q9 a4 ad 1.

59. SAN BASILIO MAGNO, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 186.

60. Cf. MAX THURIAN, *La Eucaristía, memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Salamanca, Sígueme, 1967.

61. Puede encontrarse para esto un adecuado soporte epistemológico en J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Communio- Fayard, 1982, 15-37.

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO A 40 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II

RESUMEN

Para el autor, la afirmación de la “unicidad” del movimiento ecuménico señala la importancia de la cuestión eclesiológica como único camino de solución de las tensiones suscitadas por las diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza del ecumenismo. En el contexto de esta afirmación explica el sentido de la no inserción de la Iglesia católica como miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Además, sostener la unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica explica el lugar insustituible de los diálogos teológicos. Por otra parte, recomendar una apertura a los impulsos del Espíritu es una afirmación de que es ese Espíritu quien conduce hacia a la unidad a los cristianos separados, siendo necesario discernir los “signos” de su manifestación en cada época. La necesidad de superar los desafíos que presentan los dos primeros aspectos y la incorporación en un dinamismo que es propiamente pneumatológico, indica el lugar del “ecumenismo espiritual”.

Palabras clave: Ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, Consejo Mundial de Iglesias, dogmas, comunión.

ABSTRACT

Based on the uniqueness of the ecumenical movement, the author points out the importance of the ecclesiological issue as the only way to solve tensions due to different insights on the aims and nature of ecumenism. In this context, the author explains the meaning of the non-membership of Catholic Church within the World Council of

Churches. Besides, theological dialogue has a proper place in order to sustain the unity of faith and fidelity to Catholic tradition as well. To encourage openness towards motions of the Holy Ghost means that this very Spirit is aiming at the unity of separate Christians. It becomes therefore necessary to find the signs of his presence in each time. The need to overcome those two challenges and assume a properly pneumatological move shows the place of “spiritual ecumenism”

Key words: Ecumenism, *Unitatis redintegratio*, World Council of Churches, dogma, communion.

En noviembre de 2004 se han celebrado cuarenta años de la promulgación del Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, que marca de manera simbólica el inicio del empeño ecuménico de la Iglesia católica. Para esa ocasión, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos organizó un simposio. Fue la oportunidad para que calificados representantes de la Iglesia católica y teólogos de otras iglesias y comunidades eclesiales señalaran, desde su propia perspectiva, cuál ha sido el aporte del decreto conciliar.¹ El nivel de los disertantes y la calidad de sus presentaciones me inducen a no intentar abordar los temas presentados. Por otra parte, no es lo único que ha sido publicado en este tiempo acerca del desarrollo del ecumenismo en el post-concilio. La celebración de un aniversario, sobre todo si se trata de un centenario o más limitadamente de una década, es siempre ocasión de nuevas evaluaciones. El Concilio Vaticano II no ha sido una excepción a la regla. Esto se ha realizado desde presentaciones panorámicas, en el marco de trabajos colectivos, o desde aproximaciones específicas, que se han detenido en alguno de los caminos trazados por el Concilio. Cualquiera sea la opción, es difícil ser originales en semejante intento. Sin embargo, la realidad del movimiento ecuménico –en constante evolución, aunque esta no sea lineal– permite renovar las lecturas de su situación contando con la posibilidad de ofrecer algún nuevo elemento o de señalar nuevas pistas. Esto me ha llevado a optar por un camino de presentación: releer la actualidad del movimiento ecuménico desde las líneas esbozadas en el número conclu-

1. Cf. Conferencia introductoria, W. KASPER, “Una nueva lectura del decreto ‘Unitatis redintegratio’ sobre el ecumenismo, después de cuarenta años” (cf. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/index_sp.htm) y las contribuciones, entre otros, de J. Zizioulas y G. Wainwright, a punto de ser publicadas.

sivo de *Unitatis redintegratio*,² cuando el Concilio se “vuelve con confianza hacia el futuro”.³

En efecto, el decreto culmina con una conclusión que abre un camino, al poner en evidencia cuatro motivos valiosos tanto para el texto conciliar como para el futuro que la Iglesia católica iniciaba en el movimiento ecuménico.⁴ Estos motivos son:

1) Los proyectos ecuménicos de los católicos deben avanzar en unión con los proyectos de los otros cristianos. Actitud coherente con el deseo explícito del Concilio de no dar vida a un ecumenismo “católico”, diverso del que ya había sido iniciado por los otros cristianos.

2) “La acción ecuménica de los católicos tiene que ser plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad que recibimos de los Apóstoles y de los Padres, y conforme a la fe que siempre ha profesado la Iglesia católica, y tendiendo al mismo tiempo hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos”.

3) El Concilio desea que no se pongan obstáculos “a los caminos de la Providencia” y que se evite prejuzgar “los futuros impulsos del Espíritu Santo”. El decreto, situado en una etapa histórica del pueblo de Dios peregrino, deja abiertos los caminos para futuras posibilidades ecuménicas de la Iglesia;

4) El “propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de una sola y única Iglesia de Cristo, excede las fuerzas y la capacidad humana”. Toda la esperanza se deposita “en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor que el Padre nos tiene, en la fuerza del Espíritu Santo”.

Estos cuatro motivos sirven como clave de lectura de la situación del movimiento ecuménico porque se refieren a aspectos fundamentales de la comprensión católica del ecumenismo y a dimensiones esenciales en la búsqueda de la unidad de los cristianos:

1) La afirmación de la “unicidad” del movimiento ecuménico señala la importancia de la cuestión eclesiológica como único camino de solución de las tensiones suscitadas por las diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza del ecumenismo.

2) Sostener la unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica explica el lugar insustituible de los diálogos teológicos.

2. Cf. UR 24.

3. R. BEAUPÈRE, “Décret sur l’Oecuménisme avec commentaire par C.-J. Dumont et R. Beaupère”, *Istina* 9 (1964) 441.

4. L. JAEGER, *Le décret de Vatican II. Son origine, son contenu et sa signification. Textes latins, français et commentaires*, Tournai, Casterman, 1965, 148s.

3) Recomendar una apertura a los impulsos del Espíritu es una afirmación de que es ese Espíritu quien conduce hacia a la unidad a los cristianos separados, siendo necesario discernir los “signos” de su manifestación en cada época.

4) La necesidad de superar los desafíos que presentan los dos primeros aspectos y la incorporación en un dinamismo que es propiamente pneumatológico, indica el lugar del “ecumenismo espiritual”.

1. La comprensión de la Iglesia y la “unicidad” del ecumenismo

La afirmación de que la actividad ecuménica de los católicos debe progresar de acuerdo con las iniciativas de los otros cristianos expresa una opción conciliar: el reconocimiento de un “único” movimiento ecuménico, “verdadera gracia del Espíritu Santo”.⁵ Por eso el Concilio propuso “a todos los católicos los medios, los caminos y las formas por los que puedan responder a esta vocación divina y a esta gracia”. Durante la segunda sesión, numerosos Padres habían pedido que se cambiase el título del Capítulo I del esquema – “*De Oecumenismi catholici principiis*”. En respuesta a esta petición, el título se transformó en “*De Catholicis Oecumenismi principiis*”. La razón aducida fue la dificultad para hablar, correctamente y en sentido estricto, de un ecumenismo católico. En ese movimiento ecuménico –en el sentido más preciso– que había nacido fuera de la Iglesia católica, ésta participaría desde sus propios principios. El cardenal Jaeger veía en la opción dos aspectos positivos: a) El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) no presentaba una eclesiología propia y las iglesias miembros conservaban sus propios principios eclesiológicos;⁶ la Iglesia católica, que no era miembro del organismo, podía participar con mayor razón en el movimiento ecuménico más amplio desde su propia identidad. b) La formulación final del título evitaba generar la sospecha de que la Iglesia católica quería constituir un bloque ecuménico que, como “más católico”, podría atraer a los ortodoxos, y oponerse al “ecumenismo protestante”.⁷

5. Cf UR 1.

6. Cf. L. JAEGER, *op. cit.*, 28.

7. C.-J. Dumont percibía el cambio de modo diferente: aceptaba las razones aducidas, pero se preguntaba si era tan fácil afirmar la existencia de un único movimiento ecuménico cuando los principios eran diferentes; cf. *Id.*, “Le Décret conciliaire sur l’œcuménisme *Unitatis redintegratio*”, *Istina* 11 (1964) 362–363.

Con esta opción, el Concilio no sólo ha reconocido un “único” movimiento ecuménico, que precede históricamente a la apertura ecuménica de la Iglesia católica, sino que ha asumido que ese movimiento es, además, más vasto que las relaciones que ella pudiera entablar.

1.1 Los principios católicos de ecumenismo

Si para la comprensión conciliar la Iglesia es pueblo peregrino en la historia, las propiedades que manifiestan su misterio –unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad– se viven entonces en la tensión entre el don otorgado por Cristo, una vez para siempre, y la espera de una realización más plena y perfecta en los “cielos nuevos y la tierra nueva”. Al mismo tiempo, la Iglesia se entiende como misterio e institución, estando ambas dimensiones indisolublemente unidas. A partir de esta comprensión, dos aspectos constituyen el fundamento doctrinal de todo obrar ecuménico: a) lo que la Iglesia es en sí misma como don de Dios y obra de las tres Personas divinas; b) las relaciones entre la Iglesia católica y las otras confesiones cristianas como consecuencia ontológica de esa acción divina.

a) La constitución *Lumen gentium* sitúa la unidad en el centro de la Iglesia, como obra de las tres Personas divinas.⁸ *Unitatis redintegratio* retoma esta afirmación: “Este es el misterio de la unidad de la Iglesia, en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de Personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo”.⁹ La Iglesia participa de la unidad de las Personas divinas, no solamente como misterio invisible sino como institución visible. Esta verdad, consecuencia de la indivisibilidad de ambas dimensiones, es desarrollada en el decreto. Se pasa así directamente desde la acción de las Personas divinas, constitutiva de la Iglesia, a la tarea confiada por Cristo al colegio de los doce, que tiene como cabeza a Pedro y, después de él, a los obispos, sucesores de los apóstoles, unidos a su cabeza, el sucesor de Pedro.¹⁰ A través de ese ministerio apostólico el pueblo de Dios ofrece una expresión visible y sacramental de su propia unidad.¹¹ Por eso el Concilio cree que esa misma unidad “...de una y única Iglesia que Cristo con-

8. Cf. LG 4.

9. UR 2, § 4.

10. Cf. UR 2, § 3–4.

11. Cf. UR 2, § 4.

cedió desde el principio a su Iglesia, (...) subsiste indefectible en la Iglesia católica” y espera “(...) que crezca cada día hasta la consumación de los siglos”.¹²

Desde esta perspectiva, la finalidad del movimiento ecuménico no es reencontrar una unidad completamente perdida sino promover, a partir de una unidad ya dada, el crecimiento hacia una plenitud de unidad que no se encuentra aún realizada. Este crecimiento no es un proceso puramente interno a la institución visible de la Iglesia católica, sino que compromete a toda la humanidad. Cuando *Lumen gentium* afirma de la Iglesia que: “(...) es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano...”,¹³ sostiene que la Iglesia goza del privilegio de participar, por un don ya acordado, del misterio de la unidad de las tres Personas divinas, porque tiene la misión de incluir en sí a toda la humanidad, para que siendo “una” en ella, sea al mismo tiempo “una” en Dios. Al explicitar el sentido de la aplicación de la palabra “sacramento” a la realidad de la Iglesia, la constitución busca expresar que la vocación de la Iglesia no se reduce a ser la expresión simbólica y limitada de una aspiración de la humanidad, que por sus propios medios buscaría la reconciliación y la liberación. Esto relativizaría el problema doctrinal de la unidad y reduciría el movimiento ecuménico a una colaboración en lo social, económico y político. Apoyado en *Lumen gentium*, sin descartar el servicio al mundo, *Unitatis redintegratio* funda este servicio en una unidad totalmente trascendente, participación en la unidad de las personas divinas.

b) Al finalizar el capítulo dedicado a la presentación del misterio de la Iglesia, *Lumen gentium* declara que la única Iglesia de Cristo “subsiste en” la Iglesia católica.¹⁴ Según se desprende de las actas conciliares, los Padres buscaron expresar así que la Iglesia de Cristo, que se realiza ple-

12. UR 4, § 3.

13. LG 1.

14. Cf. LG 8, § 2. Después del Concilio se han dado diferentes interpretaciones de la expresión *subsistit in*: unas, acentúan más el contexto, cf. J. WILLEBRANDS, “Subsistit in”, *Information service* N. 101 (1999) 143–149; F. SULLIVAN, “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no “que ella es”, sino que ella ‘subsiste en’ la Iglesia católica romana”, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas 25 años después (1962–1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 607–616; otras, en respuesta a lo que consideran interpretaciones erróneas, un sentido ontológico, cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, “Notificatio de scripto P. Leonardi Boff, OFM, ‘Chiesa: Carisma e Potere’”, *AAS* 77 (1985) 758–759; J. RATZINGER, “L’ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium*”, *Documentation catholique* 92 (2000) 309–311.

namente en la Iglesia católica, no se limita de ningún modo a sus fronteras institucionales.¹⁵ *Unitatis redintegratio* desarrolla las implicaciones de esta afirmación en su dimensión ecuménica al sustituir la palabra “Iglesia” por la palabra “unidad”; es la unidad la que subsiste de modo indefectible en la Iglesia católica.¹⁶ Porque en la Iglesia lo visible y lo invisible son inseparables, esta afirmación implica que no es sólo lo invisible, sino también la manifestación visible de lo espiritual, lo que no se limita a las fronteras institucionales de la Iglesia católica. El valor ecuménico de esta concepción encuentra su expresión en la manera de concebir el vínculo entre la única Iglesia de Cristo y las iglesias aún separadas, que el decreto entiende en una perspectiva de comunión. Esta comunión es una verdadera incorporación, visible e espiritual, a la Iglesia católica: se funda en el bautismo que incorpora a Cristo e incluye necesariamente una incorporación de orden eclesial.¹⁷ La no perfección de la comunión se explica porque, más allá de la unidad de orden eclesial creada por la incorporación bautismal a Cristo, sobrevienen, en un segundo momento, graves divisiones doctrinales y sacramentales que impiden la comunión plena. Esta comunión de orden eclesial implica que los hermanos desunidos están vinculados a la Iglesia católica, no a título individual, sino como miembros de las iglesias y comunidades eclesiales a las que pertenecen.¹⁸ Por eso, en este sentido, el decreto reconoce a esas comunidades, en grados diversos, elementos de vida eclesial que tienen un significado propio en el orden objetivo de la salvación y de los cuales el Espíritu Santo se sirve como medio objetivo de santificación.¹⁹ Aún afirmando estos vínculos profundos de comunión, la Iglesia católica sostiene que la virtud de los medios de gracia que existen fuera de sus límites visibles deriva de la plenitud de gracia y de verdad que le fue confiada, ya que subsiste en ella una cierta plenitud del signo visible de la unidad espiritual, no presente en las otras iglesias.

El fundamento eclesiológico permitiría afirmar, en cierto modo, que la Iglesia católica está en el origen y en el fin del movimiento ecuménico.

15. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III/1, 177.

16. Cf. UR 4, § 3.

17. Cf. UR 3, § 1.

18. Cf. Y.-M.J. CONGAR, “Le développement de l’évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques”, *Revue de Droit Canonique* 25 (1975) 168–198; A. DE HALLEUX, “Les principes catholiques de l’œcuménisme”, *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 316–350 [318–332].

19. Cf. UR 3, § 3.

Pero no se debe perder de vista cómo se lo comprende, ya que una mala interpretación llevaría a pensar que el Concilio no ha superado la “teología del retorno”.

1.2. Diferentes comprensiones del único movimiento ecuménico

La apertura católica dio inicio a una nueva etapa del movimiento ecuménico e hizo manifiesta diversas comprensiones. El teólogo reformado L. Vischer constataba que una diferencia de acento caracterizaba la eclesiología y la visión de la unidad que sostenía la Iglesia católica respecto a la propuesta por el CMI. “Cuando la Iglesia católica se compromete en el movimiento ecuménico, encuentra el motivo, en primer lugar, en esta pregunta: ¿cómo la Iglesia una podría aparecer más claramente con la unidad que le ha sido dada por Dios?”²⁰ Para Vischer, el acento se pone en consideraciones eclesiológicas, y se menciona luego la necesidad de un testimonio común. Las iglesias asociadas en el CMI, en cambio, han partido de la necesidad de un testimonio común; se han reunido con el propósito de construir una comunidad de testimonio y de acción común, anticipándose en los hechos a la finalidad del movimiento ecuménico, sin querer omitir la reflexión sobre los presupuestos eclesiológicos de la acción ecuménica.²¹ Esto se traduce en la diversa comprensión de la tarea ecuménica que, a pesar de los diferentes principios eclesiológicos, es una y común a todos.

La no incorporación de la Iglesia católica en la estructura del CMI la convirtió de hecho en otro polo de iniciativas ecuménicas a nivel internacional, alternativo del organismo de Ginebra, en la gestión de programas y de diálogos teológicos y, particularmente, en su comprensión del ecumenismo. La característica ha sido la clara dimensión teológico-eclesiológica que funda la búsqueda de la unidad de los cristianos y el fortalecimiento de un ecumenismo atento a la dimensión teológico-doctrinal, canalizada en una vasta trama de diálogos teológicos bilaterales.²² Aparecen así, además de diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza

20. L. VISCHER, “Le Conseil Mondial des Églises et la façon dont l’Église catholique romaine comprend l’œcuménisme”, *Istina* 11 (1966) 287.

21. Constatación semejante del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el CMI, en su Primera relación oficial (1966); cf. Ib., “Primera relación oficial”, Bossey y Ariccia, 1966, *Enchiridion Oecumenicum*, (E.O. MONTES, ed.), vol. I, Salamanca, 1986, 121–134.

22. Cf. L. VISCHER, “A Privileged Instrument of the Ecumenical Movement?”, *Ecumenical Review* 43 (1991) 91.

del movimiento ecuménico, acentuaciones diferentes en lo referente a los medios. Sin embargo, es importante señalar que estas diferencias no han sido exclusivas de las relaciones entre el CMI y la Iglesia católica; han sido una realidad también en el interior del CMI, hasta poner en crisis su misma estructura.

1.3. La necesidad de un fundamento que resuelva una tensión

Después de proponer “modelos de unidad” –“unidad orgánica” (Nueva Delhi, 1961); “comunidad conciliar” de iglesias (Nairobi, 1975)–, la 7ª Asamblea del CMI (Canberra, 1991), planteó una vez más la pregunta acerca de la finalidad del movimiento ecuménico. Esta pregunta se formuló junto a otra: ¿cuál es la unidad de la Iglesia que quiere servir el CMI? Esa unidad se define entonces como *koinonia*. Se trata de una comunión que es, al mismo tiempo, don y vocación, expresada y realizada en la confesión común de la fe apostólica; en una vida sacramental compartida a la que se accede por un único bautismo y que se celebra juntos en una sola comunidad eucarística; una vida común en la que miembros y ministerios se reconocen y reconcilian mutuamente; y una misión común como testigos del Evangelio de la gracia de Dios para todos y al servicio de toda la creación.²³ De este modo el CMI recibía el camino transitado en la Comisión de “Fe y Constitución” y en los principales diálogos bilaterales.²⁴ Con la asunción de esta visión se dio un salto cualitativo en la reflexión del CMI, pasando de la formulación abstracta de un “modelo de unidad” a una comprensión de la “naturaleza” de la Iglesia. Este paso podía ofrecer el espacio teológico para recapitular, gracias a una superación, las diversas tensiones operantes en el CMI. Sin embargo, por importante

23. Cf. O. ORTEGA (ed.), *Señales del Espíritu*, 7ª Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Canberra (Australia), Buenos Aires, La Aurora, 1991, 248–252.

24. Cf. G. GASSMANN/J. RADANO, “The Canberra Statement in historical Perspective”, en Id. (eds.), *The Unity of the Church as Koinonia*. Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity. A Study Document requested by the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC, FOP 163, Ginebra, WCC Publications, 1993, 4–9; COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ORTODOXA, “El Misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del Misterio de la Santísima Trinidad (1982)”, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I; Salamanca, 1986, 504–514; ARCIC I, “Relación final”, *ibid.*, 11; y, ARCIC II, “La Iglesia como comunión (1990)”, *ibid.*, vol. II, Salamanca, 1993, 20–42; COMISIÓN CATÓLICO-LUTERANA, “Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica (1984)”, *ibid.*, 177–237; y la relación de la tercera fase: “Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”, (esp. 3.3. The Church as Koinônia/Communio founded in the Trinity), *Information service* N. 86 (1994) 128–181.

que haya sido el aporte, y reconociendo las líneas convergentes que lo han permitido, no puede afirmarse que la Declaración de Canberra haya sido asumida plenamente ni interpretada de manera uniforme.²⁵

En los años posteriores a Canberra tuvo lugar el proceso conducente a la formulación de una comprensión y visión comunes del CMI. Su culminación no logró disipar totalmente las amenazas de éxodo de las iglesias orientales. Esta situación acentuó la crisis del CMI que, por su papel de “instrumento privilegiado” del movimiento ecuménico, ha sido considerada por muchos como una crisis del movimiento. El actual período –que va de la 8ª Asamblea (Harare, 1998) a la 9ª (Porto Alegre, 2006)–, ha sido tiempo de reestructuración y de intentos de gestación de una nueva etapa. Algunos aportes interesantes se han elaborado. En primer lugar, la Comisión especial sobre la participación ortodoxa en el CMI, que ha exigido implementar cambios metodológicos, ha señalado el lugar central que debe ocupar la eclesiología.²⁶ Esta llamada de atención acoge y alienta el estudio en curso en el ámbito de la Comisión de “Fe y Constitución”.²⁷ A esto se suman dos aportes del Grupo Mixto de Trabajo con la Iglesia católica que, en la última fase (1999-2005), procuró abordar un tema relativo a los fundamentos sacramentales y otro al método ecuménico: las implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del único bautismo y la naturaleza y el propósito del diálogo ecuménico.²⁸ Con estos y otros aportes el CMI se prepara para celebrar en América Latina su primera asamblea del milenio. El lema elegido es: “Dios, en tu gracia, transforma el mundo”. Allí se considerará y, eventualmente, aprobará una declaración sobre la Iglesia, una y diversa, local y universal. Se espera que, en la línea de las declaraciones de Nueva Delhi, Nairobi y Canberra, este nuevo texto signifique un paso de esclarecimiento.

25. Cf. L. VISCHER, “Is this Really ‘the Unity We Seek?’”, *Ecumenical Review* 44 (1992) 467–78.

26. Cf. <http://www2.wcc-coe.org/ccdocuments.nsf/index/gen-5-en.html#Anchor—SECTI-1786>, Section B. III. Ecclesiology.

27. Se trata del estudio: “Naturaleza y propósito de la Iglesia”. La primera versión fue publicada y enviada a las iglesias e institutos de estudios teológicos para su consideración (1998). Con el material proporcionado por las respuestas, se ha procedido a la redacción de una segunda versión aún no publicada.

28. JOINT WORKING GROUP, “Ecclesiological and ecumenical Implications of a common Baptism”, *Information service* N. 117 (2004) 188-204; y “The Nature and Purpose of ecumenical Dialogue”, *ibid.*, 204-214.

1.4. La afirmación de la propia visión en un nuevo contexto

La Iglesia católica, por su parte, ha reafirmado su visión del movimiento ecuménico. Lo ha hecho en dos importantes documentos: el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (1993)²⁹ y la encíclica *Ut unum sint* (1995).³⁰ Ambos textos, fundados en los principios conciliares y desarrollados en una perspectiva de eclesiología de comunión, con fuerte impronta teológica, presentan la visión católica del movimiento ecuménico. A estos textos se debe agregar un tercero, de menor jerarquía, pero valioso por su destinatario: la contribución que el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos presentó al CMI, en el marco del proceso de búsqueda de una nueva visión y comprensión.³¹ El documento, al presentar su visión de la relación entre CMI y movimiento ecuménico, se detiene entre otros temas en los fundamentos del ecumenismo, la unicidad del movimiento y en la necesidad de una visión común integrada.

El Pontificio Consejo afirma que el movimiento ecuménico es único, a pesar de la diversidad de actividades y de situaciones. Esto es consecuencia, en primer lugar, de la fe en el Espíritu que habla a las iglesias mientras avanzan juntas en la comprensión mutua, la convergencia teológica, el sufrimiento común (incluso hasta el martirio), el testimonio y el servicio diaconal común. En segundo lugar, la “unicidad” del movimiento ecuménico es consecuencia de la unidad a la que tiende como a su fin.³² De allí se deriva la simultánea complejidad e integridad del movimiento ecuménico en un dinamismo de gracia que es eclesial y que, al mismo tiempo, compromete a cada cristiano. En ese dinamismo se incluyen esencial e inseparablemente: a) el redescubrimiento de la realidad de estar ya en una comunión real aunque imperfecta; b) los esfuerzos en corregir las imperfecciones de la presente realidad por la renovación continua de las iglesias y el diálogo; y c) el testimonio común de los dones divinos de verdad y vida que ya se comparten. Esto no exime al movimiento ecuménico de vivir interiormente en tensión, porque no es en sí una realidad

29. Cf. *Directorio para la aplicación de los principios y de las normas sobre el ecumenismo* (25 marzo 1993), Bogotá, CELAM, 19942.

30. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ut unum sint*, AAS 87 (1995) 921–982.

31. Cf. “A Contribution of The Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU) to the Working Draft Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches (WCC)”, *Information service* N. 95 (1997) 117–122.

32. Cf. *ibid.*, 121.

perfecta; se puede decir de él que es real pero imperfecto. Beneficiario de los progresos logrados, no se reduce al fenómeno o a la suma de todas las descripciones de lo que se dice “ecuménico”. Por eso esa unicidad, dotada de una auténtica diversidad, debe hacer frente a desafíos, contradicciones, e incluso conflictos, y a criterios de juicio que se oponen entre sí acerca de lo que son “los logros, los puntos muertos y los fracasos” ecuménicos. El movimiento ecuménico no se puede reducir a una determinada serie de actividades, como si fueran la totalidad de vida y de misión de la Iglesia, ni reducir sus agentes a un cierto número de iglesias o de personas, de organizaciones o de grupos designados al efecto; el movimiento trasciende las estructuras y las personas que lo sirven. De allí la inadecuación entre el movimiento en su integridad, que sirve a un misterio de comunión y participa en cierto modo de ese misterio, y la suma de los diferentes proyectos que son sus instrumentos y medios. Por eso, el movimiento ecuménico es una realidad difícil de catalogar; policéntrico en la trama de relaciones entre las iglesias y cualitativamente más extenso y profundo que cualquier expresión comunitaria estructurada, incluso el CMI.³³ Si en la Iglesia católica subsisten de modo indefectible la Iglesia de Cristo y su unidad, la estructura del movimiento ecuménico es provisional. Ninguna de sus estructuras es un fin en sí misma, sólo se esfuerzan en preparar el camino de una unidad que las trasciende.

La Iglesia católica afirma así una vez más la esencial dimensión eclesial del movimiento ecuménico y su finalidad como fin eclesial, que tiene origen y culmina en la comunión del misterio de Dios. Sólo la continua consideración de esa pertenencia al misterio del Dios único, como algo esencial al objetivo del movimiento ecuménico, permite mantener unidas las dimensiones interdependientes de la fe, la vida y el testimonio eclesial. Esa pertenencia al misterio de Dios supone una posición eclesiológica, por eso esta cuestión está en el centro mismo del ecumenismo. Las iglesias, más que a una colaboración estable u ocasional, se ven llamadas a la solidaridad recíproca en la responsabilidad mutua.³⁴ Esto implica un llamado a la conversión interior, a un cambio de corazón, personal y comunitario, y comprende la transformación espiritual de la inteligencia, la renuncia a sí mismo, y la libre efusión de la caridad que permiten madurar los deseos de unidad. Este llamado incluye el diálogo entre las iglesias,

33. Cf. *ibid.*34. Cf. *ibid.*, 122.

verdadero “examen de conciencia, en cierto modo un diálogo de las conciencias.”³⁵

La Iglesia católica considera que esta visión, compartida por las iglesias ortodoxas, se desprende de la Declaración de Canberra. Por eso, en el empeño ecuménico, las iglesias deben ayudarse mutuamente para que esté presente en ellas todo el contenido y las exigencias de la “herencia transmitida por los Apóstoles.”³⁶ La agenda y el camino a recorrer quedan así fijados por la búsqueda de la plenitud de la verdad. Lo que no significa poner un freno al movimiento ecuménico, sino evitar soluciones aparentes, porque la exigencia de la verdad debe llegar hasta el final.³⁷

2. La unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica

Afirmar que en la exigencia de la verdad no se puede flaquear ante soluciones aparentes es seguir la senda trazada en *Unitatis redintegratio*. Según el decreto, la acción ecuménica de los católicos sólo puede alcanzar su resultado gracias a una fidelidad completa a la tradición católica y apostólica, conforme a la fe profesada por la Iglesia católica. Por alguna razón el decreto comenzó por la exposición de “Los principios católicos del Ecumenismo”.³⁸ Sin embargo, esa fidelidad a la verdad y la conformidad con la fe no hacen inalterable a la Iglesia católica; ella misma, por la causa de la unidad, está llamada a transitar un camino de purificación y de “perenne reforma”, que le permita en su peregrinar histórico tender hacia la plenitud deseada por Cristo.³⁹ Este motivo parece colocar a la Iglesia católica en una dialéctica: fidelidad a la propia identidad y tensión hacia una plenitud. La aparente dialéctica la resuelve la comprensión conciliar de la Tradición eclesial, como realidad viva y dinámica, que no se limita a reproducir el pasado.⁴⁰ Porque el Espíritu Santo, que da testimonio de Cristo, conduce a la Iglesia a la comprensión de la verdad entera.

35. UUS 34.

36. Cf. UUS 78.

37. Cf. UUS 79.

38. Cf. UR Cap. I, 2-4.

39. Cf. UR 4b; 6.

40. Cf. DV 8b.

Si la realización plena de la unidad entre todos los cristianos exige la comunión en la fe, es necesario pasar de las históricas divergencias doctrinales a un reencontrado consenso en la fe. Pero no es algo fácil, porque la tensión entre fidelidad a la Tradición y búsqueda de superación de las divergencias plantea el problema de la verdad y de cómo las iglesias acceden a ella. En ámbito teológico, la verdad se formula en palabras, siendo estas las que permiten verificar si efectivamente se profesa la misma fe. Fue el camino de la Iglesia de los Padres cuando peligraba la comunión entre los cristianos por comprensiones divergentes del misterio revelado. En esa ocasión, la fe celebrada –*vinculum liturgicum*– necesitó ser asegurado por la fe profesada, gracias a una expresión conceptual en una fórmula única y normativa para todos –*vinculum symbolicum*–. Esto significó el nacimiento del lenguaje dogmático en la Iglesia, y ha sido un hito importante en el proceso de interpretación constante y vivo de la Tradición eclesial. Sin embargo, ese hito fundamental no relativiza el hecho de que la verdad cristiana, es decir, la realidad de Jesucristo que afirma la fe, trasciende todos los enunciados, no sólo por lo que estos pueden tener de inadecuados, sino porque la verdad es ante todo una comunión con Cristo, aceptada y confesada.⁴¹ Conforme a la tradición bíblica, la verdad se relaciona con categorías vitales,⁴² y es toda la vida del creyente y de la Iglesia que se convierten en confesión. La verdad que la Iglesia atestigua, cuyo autor es Dios, es la verdad que conduce a la salvación y, por su dinamismo propio, abre a la comunión con el mismo Dios.⁴³ En este marco, los dogmas se refieren al conjunto de la verdad revelada y a su núcleo sustancial, estando a su servicio. Por eso encierran un valor sacramental y pueden entenderse como palabras rememorativas, demostrativas y prognósticas.⁴⁴ Esta visión sitúa a cada declaración de fe en su lugar propio y contribuye a una mayor penetración del misterio.⁴⁵ Así, los dogmas se iluminan mutuamente, y permiten un acercamiento nuevo a la revela-

41. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1988, 123ss.

42. En la teología de Juan, el cristiano está llamado a “caminar en la verdad” (2 Jn 4), a “hacer la verdad” (Jn 3, 21), cf. I. DE LA POTTERIE, “Historia y verdad”, en R. LATOURELLE/G. O’COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1982, 130-159 [148-158].

43. Cf. B.-D. DUPUY, “La portée de la constitution Dei Verbum pour le dialogue œcuménique”, en *Vatican II. La Révélation divine*, París, Cerf, 1965, 564.

44. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, op. cit., 37.

45. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La interpretación de los dogmas” (1988), C) III. 1., en *Id.*, *Documentos 1969–1996*, Madrid, BAC, 1998, 447.

ción. De allí se sigue que la Iglesia no sólo puede alcanzar nuevas afirmaciones dogmáticas, sino que incluso los dogmas antiguos reciben una nueva luz de nuevas formulaciones. Es posible hablar entonces de un proceso continuo de re-recepción de los dogmas.

La razón que movió a la Iglesia de los Padres a expresar su fe en fórmulas explica por qué el movimiento ecuménico invierte tantas energías en el diálogo teológico: la unidad de los cristianos se debe realizar no sólo en el plano de los sentimientos sino también en el ámbito de las doctrinas y las instituciones. Esta búsqueda se vive en la situación actual signada por la separación de las iglesias, donde éstas han generado modos y mecanismos para “permanecer en la verdad” o para defenderla. Esta situación ha favorecido una tendencia respecto a la verdad: reducirla a una fórmula única; circunscribirla al momento cognoscitivo, y por lo tanto, doctrinal; ver ese momento ordenado, como función única, a fijar la identidad.⁴⁶ Si la hermenéutica efectuada en tiempos de división favoreció esta tendencia, la búsqueda de la unidad ha hecho necesario un proceso de reubicación de la verdad en su contexto cristológico y de comunión. Se trata de partir del reconocimiento de la nueva relación entre las iglesias, caracterizada por esa comunión real, aunque no plena, que ofrece la base para una interpretación fundada en la unidad, capaz de liberar la búsqueda de la verdad de toda tendencia reductiva. De este modo, en ámbito teológico, la unidad se convierte en principio de interpretación.⁴⁷

Como fruto del camino que ha procurado seguir la senda antes trazada, tenemos a nuestro alcance una rica producción de documentos teológicos, resultado de las comisiones de diálogos bilaterales o multilaterales. Algunos de ellos, pocos por ahora, son ya consensos eclesiales: los acuerdos cristológicos firmados con las antiguas iglesias orientales⁴⁸ y el

46. Cf. G. RUGGERI, “La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione”, *Cristianesimo nella Storia* 16 (1995) 402; *Id.*, “L’ermeneutica delle affermazioni dottrinali nell’ contesto attuale dei rapporti fra le chiese”, en J. BUSQUETS/M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. E. Vilanova*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1997, 589.

47. Cf. J. RATZINGER; cf. *Id.*, “Le dialogue anglican-catholique: Problèmes et espoirs”, *Documentation catholique* 81 (1984) 860.

48. PABLO VI - MAR IGNACIO JACOBO III, “Declaración común” (27 octubre 1971), *AAS* 63 (1971) 814-815; PABLO VI - SHENOUDA III, “Declaración común” (10 mayo 1973), *AAS* 65 (1973) 299-301; JUAN PABLO II - MAR DINKHA IV, “Declaración cristológica común entre la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente”, *AAS* 87 (1995) 685-687; JUAN PABLO II - CATHOLICOS KAREKIN I, “*De modo unionis verbo incarnati*”, Declaración común (13 Diciembre 1996), *AAS* 87 (1997) 90-92.

acuerdo luterano-católico sobre la justificación.⁴⁹ De estos resultados se deben sacar aún todas las consecuencias metodológicas y epistemológicas y ver si es posible una aplicación a los temas pendientes: sacramentalidad y sacramentos (especialmente la eucaristía); la comprensión de la Iglesia; los ministerios y, entre ellos, el ministerio petrino. La tarea no es fácil. A medida que se verifica la necesidad de pasar de las primeras convergencias a un consenso mayor, el movimiento parece paralizarse, porque la propia identidad es cuestionada. Sin embargo, a pesar de la lentitud, el camino no debe abandonarse. Algunos autores señalan que es ahora cuando el movimiento ecuménico muestra su arraigo en las iglesias y su madurez, porque los temas a resolver no son cuestiones externas, sino que son temas a debatir al interno de cada iglesia y exigen de ellas verdaderas transformaciones. De esto depende el futuro de la causa de la unidad. En este contexto, ¿cuál es el desafío que se presenta a la Iglesia católica?

Si la Iglesia católica ha recibido la verdad y la profesa cada día, debe sin embargo abrirse a ella como una realidad nueva. *Non nova sed noviter intellegere*.⁵⁰ El crecimiento hacia la plenitud de la unidad, a partir de “lo ya dado”, no es algo cuantitativo sino cualitativo. Se deben purificar y renovar las estructuras y la vida de la Iglesia, para hacerlas más semejante a Cristo y más transparentes en la manifestación de su gloria a los hombres. La plenitud sólo vendrá cuando Cristo pueda presentarse ante sí a su Esposa “gloriosa, sin mancha, ni arruga”.⁵¹ Este progreso cualitativo consiste en que la Iglesia debe convertirse plenamente en lo que siempre ha sido en su principio en el misterio de Dios, por la gracia de Cristo. De allí que, en cierto modo, es posible afirmar que la Iglesia católica está en el origen y en el fin del diálogo. Pero esto se comprende desde una identidad que es toda ella relativa a Cristo y necesitada, en la historia, de un discernimiento. Se debe distinguir, en todos los ámbitos de la vida eclesial, lo que es esencial a la naturaleza de la Iglesia, como manifestación de Cristo al mundo, y lo que es contingente y depende de la diversidad de época y de cultura. Esto atañe a la vida espiritual, la disciplina, la liturgia e incluso la formulación doctrinal del depósito de la fe. Este discernimiento no puede efectuarlo la Iglesia en una actitud de aislamiento

49. Cf. “Joint Declaration on the Doctrine of Justification”, *Information service* N. 98 (1998) 81-90.

50. Cf. B.-D. DUPUY, “La portée de la constitution Dei Verbum pour le dialogue œcuménique”, *op. cit.*, 565.

51. Cf. UR 4, § 6, que cita Ef. 5,7.

porque el crecimiento hacia la plena unidad está indisolublemente unido al encuentro ecuménico con los hermanos. Tampoco será posible, y aquí se abre un amplio espacio de trabajo creativo, sin el servicio eclesial de los teólogos.⁵² Y no en último lugar, sin el compromiso de todo el cuerpo eclesial, en una actitud de profunda libertad evangélica.

3. Renovada apertura a los impulsos del Espíritu Santo

Sostenía al inicio que el concilio no cierra un tema, sino que abre una perspectiva nueva a toda la Iglesia, animando a los católicos a asumir el desafío. Apoyados en los principios conciliares, es necesario interpretar una realidad impulsada por el Espíritu Santo –no sólo en la Iglesia católica–, estando dispuestos a transitar los caminos que señale la Providencia. Estos son el valor y los “límites” del decreto. Porque la estabilidad de los principios no ha evitado desarrollos que han modificado, a veces notablemente, el paisaje ecuménico. Si es posible señalar pasos claramente positivos, también es posible percibir complejidades a afrontar. Señalemos cuatro:

a) La primera de esas complejidades proviene de la relación con las iglesias ortodoxas, sobre todo en el contexto generado a partir del inicio de la década del ‘90. El punto más neurálgico ha sido, quizá, el territorio de la ex Unión Soviética. Esta nueva situación no sólo ha paralizado el diálogo teológico, que se espera reanudar en estos días –por tercera vez–, sino que ha hecho patente el peso de la historia y de los así llamados factores “no doctrinales”. En este caso, la mirada positiva y optimista del Concilio referente a la relación con las iglesias orientales –sobre todo ortodoxas–, contrasta con lo trabajoso de las relaciones reales y los magros avances.

b) La segunda complejidad se presenta en la relación con la comunión anglicana: *so near and so far* de la Iglesia católica. El éxito de los trabajos de la comisión de diálogo teológico (ARCIC), en sus diferentes fases,⁵³ ha debido enfrentar dificultades y desarrollos que han cuestionado

52. Cf. J. WILLEBRANDS, “The Role of Theology in Ecumenism”, *Information service* N. 101 (1999) 150-154.

53. En el mes de mayo último ha sido publicado el último documento: *Mary: Hope and Grace in Christ*.

el suelo donde esos consensos arraigan. La primera dificultad se manifestó en el proceso mismo de recepción de los resultados de los diálogos, debido a los diferentes presupuestos hermenéuticos utilizados por la comisión teológica y las instancias encargadas de la primera evaluación eclesial, sobre todo en ámbitos de la Iglesia católica. Más tarde, desarrollos propios de la Comunión anglicana han modificado su perfil como interlocutor de la Iglesia católica, poniendo a la luz nuevas cuestiones divergentes, como la admisión de la mujer al ministerio ordenado y la posición, no unánime, asumida en cuestiones relativas a la moral sexual. Otro desarrollo importante se refiere al nuevo emplazamiento de la Comunión anglicana en el mundo de la Reforma, que forma parte de la tercera complejidad.

c) Las convergencias y los consensos alcanzados y las evoluciones producidas al interior de las diferentes iglesias han posibilitado los pasos hacia una mayor comunión —en algunos casos se trata de una plena comunión de púlpito y de altar—, entre iglesias de diferente tradición confesional. Ejemplos en Europa son: la Concordia de Leuenberg (1973), entre iglesias luteranas, reformadas y unidas, a las que adhirieron las iglesias metodistas (1994); el acuerdo de Meissen (1991), entre la Iglesia de Inglaterra y las iglesias luteranas, reformadas y unidas de Alemania;⁵⁴ el acuerdo de Porvoo (1993), entre las iglesias anglicanas de las Islas Británicas y las iglesias luteranas escandinavas y bálticas;⁵⁵ el acuerdo de Reuilly (1999), entre las iglesias luterana y reformada de Francia y las iglesias anglicanas británicas.⁵⁶ Procesos semejantes se viven también en Estados Unidos y Canadá. Los fundamentos eclesiológicos que han posibilitado estos acuerdos no son plenamente compatibles con los principios católicos,⁵⁷ y no dejan de presentar interrogantes acerca de su significado para todo el movimiento ecuménico. Estos pasos, a largo plazo, ¿posibilitarán un mayor acercamiento con la Iglesia católica o, por el contrario, significan acentuar de modo definitivo una verdadera divergencia eclesiológica?

d) La cuarta complejidad hace, en gran parte, a un movimiento todavía marginal al ecumenismo: el desarrollo del cristianismo de tipo

evangélico-conservador. Se trata de la rama del cristianismo con mayor vitalidad y expansión, al mismo tiempo que cuenta con una mínima articulación interna. Estos grupos presentan divergencias profundas con la Iglesia católica en ámbito doctrinal, sin embargo, son aliados seguros en los debates públicos cuando se presentan cuestiones éticas relativas a la vida y a la sexualidad. En nuestro contexto, es una presencia difícil de eludir.

4. A modo de conclusión: el valor siempre actual del “ecumenismo espiritual”

Si la apertura a los impulsos del Espíritu exige discernimiento, sobre todo cuando los pasos futuros no son evidentes, también se hace más claro que la realización de la unidad de los cristianos supera fuerzas y posibilidades humanas. Semejante propósito depende sólo de la gracia de Dios. Por eso, el empeño ecuménico debe encontrarse todo él permeado por la dimensión teologal. Ha sido el sentir del Concilio cuando, recogiendo la intuición de P. Couturier, afirma que el “ecumenismo espiritual es como el alma de todo el movimiento ecuménico”.⁵⁸ Es la razón también por la cual, desde instancias de la Iglesia católica, se ha vuelto a poner el acento en el valor del ecumenismo espiritual y de una espiritualidad ecuménica.⁵⁹ No es sólo el espacio en cual todos, sin exclusión, podemos ofrecer nuestro “sacrificio espiritual” en vista de la unidad de los cristianos, sino el único que permite entrar el dinamismo que posibilita a la Iglesia tender “hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos”.⁶⁰

Si la finalidad última de los esfuerzos ecuménicos, más allá de la unidad en el ámbito de las doctrinas, es la comunión, como un acontecimiento que se despliega hacia un cumplimiento escatológico, no se trata entonces de una creación humana, sino de algo a recibir de las manos de Dios. En consecuencia, las iniciativas ecuménicas se viven en la obediencia

54. THE COUNCIL FOR CHRISTIAN UNITY OF THE GENERAL SYNOD OF THE CHURCH OF ENGLAND, *The Meissen Agreement*, Occasional Paper No. 2, London, 1992.

55. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches, *Together in Mission and Ministry*. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe, London, Church House Publishing, 1993.

56. “L'accord de Reuilly”, *Documentation catholique* 98 (2001) 911-912.

57. Para una visión de conjunto, cf. A. BIRMELE, *La communion ecclésiale*, París/Ginebra, Cerf/Labor & Fides, 2000, 275-317.

58. Cf UR 8.

59. Tema de la última plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (2003), cuya relación principal, a cargo de K. KOCH, fue: *Redécouverte de l'âme de tout œcuménisme (UR 8)*. *Nécessité et perspectives d'un œcuménisme spirituel* (Traducción del original alemán, en versión fotoduplicada). Es un tema habitual en W. Kasper; cf. Id., *That they may all be one. The call to unity today*, Londres/Nueva York, Burns & Oates, 2004, 155-172.

60. UR 24.

cia de la fe y, por lo tanto, la búsqueda de la verdad va necesariamente unida a la santidad de vida. Se expresa así el nexo profundo que vincula ecumenismo espiritual e investigación teológica; es más: “Sin una actitud profunda de oración y de conversión, de búsqueda sincera de la voluntad de Dios, no se puede esperar alcanzar un acuerdo verdadero.”⁶¹ Esta es la razón por la cual el diálogo doctrinal tiene que ir acompañado de una verdadera purificación de la fe. Sólo entonces el diálogo ecuménico se presenta, en la búsqueda de la verdad y de la unidad por la que Jesús ha orado, como una escuela de santificación. Una condición que brota de su misma naturaleza.

Cuarenta años después, esta visión integradora, percibida por el Concilio cuando afirmaba que el movimiento ecuménico es “una verdadera gracia del Espíritu Santo”,⁶² mantiene viva la esperanza y fortalece a quienes trabajan por la unidad de los cristianos.

JORGE A. SCAMPINI, O.P.
15-10-2005

61. G. COTTIER, “Dialogue et vérité”, *Nova et Vetera* 75 (2000) 25.

62. Cf UR 1.

UNA ARTICULACIÓN DEL BINOMIO IGLESIA UNIVERSAL/ IGLESIA PARTICULAR-LOCAL

RESUMEN:

El artículo busca exponer el misterio de la Iglesia siguiendo la clave que nos legara el Concilio Vaticano II y que se podría sintetizar como un *misterio de unidad*. Desde allí subraya la importancia que la *relación universal/particular-local* tiene a la hora de fundar su comprensión y su estructuración histórica. Siendo consciente que esta temática ha ocupado un lugar significativo a lo largo del así llamado “siglo de la Iglesia” y de modo particular desde el post Concilio hasta el presente. Relevancia que le viene dada por ser un tema que está a la base de otros muchos temas en debate, como ser la misma relación entre el episcopado y el primado papal, o sea, el tema de la colegialidad y el rol primacial del obispo de Roma. Finalmente, el artículo se propone mostrar la importancia de una cierta clarificación conceptual en torno a los conceptos *particular/local* y señalar desde allí las consecuencias del tema dentro del marco de una *eclesiología de comunión* que sea capaz de dar razones teológicas de una *Iglesia comunión de comuniones*.

Palabras clave: comunión, Iglesia local, particular, universal, colegialidad

ABSTRACT:

This paper deals with Church mystery as a mystery of unity, following the hermeneutical key provided by II Vatican Council. From here on it underlines the relationship between *universal and particular or local churches* in order to understand both its roots and historical structure. This has been a core issue during the “Church century”, par-