
GRUPO MIXTO DE TRABAJO
ENTRE LA IGLESIA
CATÓLICA ROMANA
Y EL CONSEJO
MUNDIAL DE IGLESIAS

OCTAVA RELACIÓN
1999-2005

GRUPO MIXTO DE TRABAJO
ENTRE LA IGLESIA
CATÓLICA ROMANA
Y EL CONSEJO
MUNDIAL DE IGLESIAS

OCTAVA RELACIÓN
1999-2005

GINEBRA-ROMA 2005

WCC
Publications
Geneva

Diseño gráfico: Rob Lucas

ISBN 2-8254-1428-X

© 2005 WCC Publications, World Council of Churches,
150 route de Ferney, 1211 Geneva 2, Switzerland

Impreso en Suiza

Índice

PRÓLOGO de los co-moderadores	vii
I. INTRODUCCIÓN	1
II. RELACIONES 1999-2005	2
1. Momentos importantes: visitas bilaterales; reuniones de dirigentes	2
2. Celebración del Jubileo del año 2000	4
3. Día Mundial de Oración por la Paz en Asís	5
4. El Movimiento Ecuménico único: cuestiones de «reconfiguración»	5
5. Comisión Especial sobre la Participación de los Ortodoxos en el CMI	6
6. Foro Mundial de Cristianos	7
7. La koinonía: fundamental para el movimiento ecuménico	8
III. LA COLABORACIÓN ENTRE LA ICR Y EL CMI	10
1. Fe y Constitución	10
2. Misión y Evangelización	11
3. Formación ecuménica	12
3.1 El Instituto Ecuménico de Bossey	12
3.2 Educación y Formación Ecuménica	13
3.3 Educación Teológica Ecuménica	13
3.4 Programa de pasantías para jóvenes del CMI	14
4. El diálogo interreligioso	14
5. Diálogo bilateral y multilateral	16
6. Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos	16

IV. LA COLABORACIÓN POR MEDIO DEL GMT	18
1. Carácter y naturaleza del GMT	18
2. Documentos de estudio del Grupo Mixto de Trabajo	20
2.1 Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común (Apéndice C)	20
2.2 Naturaleza y Finalidad del Diálogo Ecuménico (Apéndice D)	21
2.3 Consejos Nacionales y Regionales de Iglesias (Apéndice E)	22
3. Cuestiones que estudió el GMT	23
3.1. Antropología teológica	23
3.2 Matrimonios interreligiosos	24
4. Áreas de interés común relativas a las cuestiones sociales	25
4.1 Pensamiento y acción social	25
4.2 Decenio para Superar la Violencia (DSV)	25
4.3 Otros contactos entre la ICR y el CMI	26
4.3.1 Refugiados y migración	26
4.3.2 Diaconía y desarrollo	27
5. Cuestiones de actualidad: los documentos <i>Dominus Iesus</i> y <i>Ecclesia de Eucharistia</i>	27
V. PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO (2006-2013)	29
Considerar de nuevo el mandato	29
Recomendaciones que hace el GMT a la ICR y el CMI	30
VI. MIEMBROS DEL GRUPO MIXTO DE TRABAJO (1999-2006)	33
APÉNDICES	
A. Mandatos del GMT: 1966, 1975 y 1999-2005	36
B. La historia del Grupo Mixto de Trabajo ICR/CMI	40
C. Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común	48
D. Naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico	77
E. «Inspiradas por la visión común»: La participación de la Iglesia Católica en los Consejos Nacionales y Regionales de Iglesias	95
F. Glosario de abreviaturas	125

Prólogo de los co-moderadores

Hemos tenido el privilegio de desempeñarnos como moderadores del Grupo Mixto de Trabajo durante su 8º mandato, cuyos frutos constituyen la substancia de la presente Relación.

Aunque no es un consejo en sí, el Grupo Mixto de Trabajo ha actuado como instrumento del Consejo Mundial de Iglesias y de la Iglesia Católica Romana (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos) por lo que respecta a promover el movimiento ecuménico. En su estudio titulado «Inspiradas por la visión común» se tratan los acontecimientos conciliares de todo el mundo y el impulso que recibieron de la participación católica los Consejos Nacionales y Regionales de Iglesias. Se habla también de la experiencia en abordar la Naturaleza y Finalidad del Diálogo Ecuménico, modalidad privilegiada del compromiso interreligioso.

Atendiendo al objetivo que tiene que cumplir para el movimiento ecuménico, y a instancias de las organizaciones que lo crearon, examinó en profundidad las Implicaciones Eclesiológicas y Ecuménicas de un Bautismo Común, y recomienda a las Iglesias un estudio de sus conclusiones. Por lo que respecta al bautismo y a la profesión de fe (bautismal), empieza el camino de los cristianos y de todas las comunidades religiosas cristianas, camino que tiene un objetivo común en y por Jesucristo nuestro Señor. Dar testimonio unido de su Evangelio es lo que motiva nuestros esfuerzos ecuménicos; en nuestro estudio aún inconcluso sobre antropología cristiana se arrojará luz sobre la naturaleza humana modelada por la gracia, sobre la que debemos basar tales esfuerzos. Creemos que este estudio debe continuar.

Damos las gracias a la Mesa de las organizaciones que nos han comisionado – el Consejo Mundial de Iglesias y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos – y a todos los miembros de nuestras reuniones plenarias por su generoso compromiso con la causa de la unidad de la Iglesia, y recomendamos a nuestros lectores el estudio de nuestro informe.

*Reverendísimo Dr. Jonas Jonson
Obispo de Stängnäs, Suecia*

*Reverendísimo Mario Conti
Arzobispo de Glasgow, Reino Unido*

Co-moderadores del Grupo Mixto de Trabajo

I. Introducción

El Grupo Mixto de Trabajo (GMT) aprecia la importancia del cometido que le han dado la Iglesia Católica Romana y del Consejo Mundial de Iglesias para ayudar a que se realice la misión ecuménica de las iglesias. Tratando de cumplirlo en el período que va desde 1999 hasta 2005 estamos cada vez más convencidos de la prioridad que tienen los esfuerzos para avanzar hacia la unidad que Cristo quiere para su Iglesia.

En 2004 se cumple el 40º aniversario del Decreto sobre Ecumenismo del Concilio Vaticano Segundo (*Unitatis Redintegratio*) y en 2005 el de la fundación del GMT. Se ha hecho la propuesta de celebrar estos aniversarios con una consulta entre la Iglesia Católica Romana y el CMI. El GMT también está con la mira puesta en el Asamblea del CMI que se celebrará en Porto Alegre, Brasil, del 14 al 23 de febrero de 2006 sobre el tema «Dios, en tu gracia, transforma el mundo».

Durante nuestro mandato, el Grupo celebró cinco reuniones plenarias: en Antelias (Líbano) en 2000, en Dromantine (Irlanda del Norte) en 2001, en Stjärnholm (Suecia) en 2002, en Bari (Italia) en 2003 y en Chania/Creta (Grecia) en 2004. Al dar las gracias a quienes fueron anfitriones de nuestras reuniones, el Grupo quiere expresar su reconocimiento por la hospitalidad de las iglesias locales que compartieron sus vidas, sus luchas, sus tradiciones y sus experiencias ecuménicas con nosotros.

El período 1999-2005 empezó con el pensamiento puesto en el Jubileo del año 2000 y las esperanzas que despertaron las celebraciones de los dos milenios de historia cristiana. Muchas de esas esperanzas están fructificando, pero el período ha estado también signado por situaciones difíciles y trágicas para el mundo y por nuevos desafíos para las iglesias.

En la presente relación se reseñan las actividades del GMT durante esos años (y se incluyen tres documentos de estudios concluidos), así como algunos temas que se siguieron tratando y algunas cuestiones abordadas.

Entre los aspectos más valiosos de nuestro trabajo figuran la fraternidad cristiana que hemos experimentado, la posibilidad de compartir información de todas partes del mundo y el aumento de la comunión y la comprensión que se ha dado entre nosotros.

II. Relaciones 1999-2005

1. Momentos importantes: visitas bilaterales; reuniones de dirigentes

Durante el período 1999-2005, objeto de este examen, hubo varios momentos importantes en las relaciones bilaterales entre el CMI y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos (PCPUC). El obispo Walter Kasper, entonces Secretario de éste, realizó su primera visita oficial al CMI (31 de enero al 1 de febrero de 2000). Tres eran los objetivos de esta visita:

- llegar a conocer el CMI y sus programas;
- reunirse con el Grupo de Dirección del Personal y con otros miembros del personal del CMI;
- evaluar el estado de las relaciones entre las dos organizaciones.

Se celebró una reunión con la delegación del PCPUC que trató principalmente de:

- a) un examen de los planes para el plenario del GMT previsto para mayo de 2000;
- b) la participación de la Iglesia Católica Romana en los programas del CMI sin ser miembro de éste (salvo en Fe y Constitución y en Misión y Evangelización) y la participación o la calidad de miembro de pleno derecho en consejos de iglesias en los planos local y regional;
- c) la cambiante configuración ecuménica que pone a las iglesias en una nueva situación: las pentecostales y las evangélicas están entre las comunidades de crecimiento más rápido y sin embargo la gran mayoría de ellas aún permanecen fuera del CMI y del movimiento ecuménico.

En este debate libre hubo consenso en que era necesario evaluar las repercusiones de esta situación en el movimiento ecuménico. En este contexto, ambas partes plantearon varias preguntas para seguir reflexionando y examinando:

- a) ¿El CMI y la Iglesia Católica Romana podrían celebrar una consulta que reuniera a todos los posibles integrantes para intercambiar ideas sobre la transformación del movimiento ecuménico?
- b) ¿Qué papel desempeñarían las Comuniones Cristianas Mundiales (CCM) en una consulta de este tipo?
- c) ¿Cuál sería el orden del día de una consulta de este tipo?

El segundo momento importante de las relaciones de ambas organizaciones lo constituyó la reunión de dirigentes que se celebró el 31 de mayo de 2000 en Antelias, Líbano, con ocasión del plenario del GMT que se extendió del 25 al 31 de mayo y cuyo anfitrión fue el Catolicós Aram I. En la reunión estuvieron presentes el Catolicós Aram I (moderador del Comité Central del CMI), el Reverendo Dr. Konrad Raiser (Secretario General del CMI) y el Obispo Jonas Jonson (co-moderador del GMT). Representando a la Iglesia Católica Romana estuvieron: el Cardenal Cassidy (Presidente del PCPUC), el Obispo Walter Kasper (entonces Secretario del PCPUC) y el Obispo Mario Conti (co-moderador del GMT). A la reunión asistieron también miembros del personal de las dos organizaciones.

Las cuestiones que se examinaron en esa ocasión fueron las siguientes: una breve evaluación del plenario del GMT celebrado en Antelias; información sobre las futuras prioridades del GMT y la metodología; un intercambio de ideas sobre la colaboración CMI-Iglesia Católica Romana por medio de Fe y Constitución; la colaboración CMI-Iglesia Católica Romana en Misión y Evangelización; y cuestiones relativas a la colaboración en los próximos años.

La segunda reunión de dirigentes también se celebró en Antelias, Líbano, el 4 de marzo de 2004, con el Catolicós Aram I como anfitrión, con ocasión de la reunión del Ejecutivo del GMT (4-7 de marzo de 2004). La reunión de dirigentes fue fijada después de la elección del nuevo Secretario General del CMI, Reverendo Dr. Samuel Kobia. La reunión se hizo en tres etapas. En la primera, el Catolicós Aram I se reunió con el Cardenal Walter Kasper y en la segunda el Dr. Samuel Kobia y el Obispo Brian Farrell se unieron a los primeros. En la tercera, el grupo de dirigentes se reunió con todos los miembros del Ejecutivo del GMT.

El orden del día tratado en la reunión de dirigentes incluyó esta vez cuestiones como: la posibilidad de que la Iglesia Católica Romana fuera miembro del CMI en la categoría de «Iglesias en asociación con el CMI»; la invitación recíproca a los principales eventos de una y otro; los procedimientos adecuados para la comunicación entre departamentos del CMI y de la Curia Romana; y el mandato del GMT. Se destacó el hecho de que el GMT cumpliría su 40º aniversario en 2005. La reunión de dirigentes aceptó la propuesta de que con ocasión de ese aniversario las dos entidades que trabajan en colaboración convocaran a una consulta que evaluara la relación entre ellas.

Durante este período, el CMI recibió al Obispo Marc Ouellet (entonces Secretario del PCPUC) en su primera visita oficial al CMI efectuada el 25 de octubre de 2001. Una visita similar hizo el Obispo Brian Farrell (Secretario del PCPUC) el 1º de abril de 2003. Ambas visitas fueron acordadas por las dos entidades con el objetivo de llegar a conocer el CMI, sus programas y su personal, así como alguna de las cuestiones con las que están comprometidas.

El PCPUC recibió al equipo de personal de Misión y Evangelización en su visita a Roma realizada del 19 al 24 de octubre de 2001. El programa que organizó el PCPUC incluyó la participación en: la Audiencia General del Papa Juan Pablo II, las oficinas de la Curia Romana que tienen relación con programas de la Comisión de Misión y Evangelización Mundial, la Facultad de Misionología en la Universidad Pontificia de Urbania, la Unión de Superiores Generales (religiosas) y el Centro de Documentación SEDOS.

Del 4 al 7 de diciembre de 2003, una delegación de 12 personas que representaban a varias oficinas de la Curia Romana, a algunas Facultades de Teología, a religiosos y

religiosas y al Centro de Documentación (SEDOS), visitaron el CMI por invitación del personal que trabaja en el programa de Misión y Evangelización. La finalidad de la visita fue principalmente recibir información del CMI sobre la Conferencia sobre Misión Mundial y Evangelización que se celebrará en Atenas del 9 al 16 de mayo de 2005 con el tema «Ven Espíritu Santo, cura y reconcilia». Además de presentar el CMI, que algunos integrantes de la delegación visitaban por primera vez, el programa incluyó actividades de sensibilización con respecto al tema de la conferencia y concluyó con una mañana de retiro de oración al estilo de la *lectio divina*. En relación con la Conferencia de Atenas, el PCPUC ya ha recibido una invitación del CMI para que envíe una delegación a la misma.

2. Celebración del Jubileo del año 2000

En su Séptimo Informe (1998), el GMT había destacado el potencial ecuménico de la celebración del Jubileo del año 2000. La preparación exigió un diálogo continuo con las entidades ecuménicas que trabajan en colaboración, que se desarrolló por medio de la «Comisión Ecuménica del Comité Central del Gran Jubileo». Además de otras entidades ecuménicas que trabajan en colaboración, el CMI estuvo representado en esta Comisión por un delegado fraterno (el Sr. Georges Lemopoulos, Secretario General Adjunto del CMI) de 1996 a 1999. Tres delegados del CMI (el Obispo Jonas Honson, el Reverendo Dr. Alan Falconer, Director de Fe y Constitución, y la Sra. Teny Pirri-Simonian, Co-secretaria del GMT) figuraron entre los 23 delegados fraternos que asistieron a la apertura de la Puerta Santa por el Papa Juan Pablo II, en la Basílica de San Pablo Extramuros el 18 de enero de 2000. Fue la primera vez en la historia que se celebró un acto litúrgico de Jubileo en un servicio ecuménico.

Otro acto relacionado con el Jubileo en el que un delegado fraterno representó al CMI fue la «Commemoración Ecuménica del Testimonio de Fe en el Siglo XX», realizada el 7 de mayo en el Coliseo romano. El Papa Juan Pablo II había reflexionado antes sobre este acontecimiento, cuando dijo: «el homenaje más grande que todas las iglesias pueden dar a Cristo en el umbral del tercer milenio será manifestar los frutos de la fe, la esperanza y la caridad presentes en hombres y mujeres de muchas lenguas y razas diferentes que han seguido a Cristo» (*Tertio Millennio Adveniente* (TMA), 37).

Un tercer acontecimiento importante que tuvo lugar durante el año del Jubileo fue la celebración titulada «Testimonio ecuménico cuando empieza el Tercer Milenio». El Papa Juan Pablo II ofició esta celebración ecuménica de la Palabra el 25 de enero de 2001, en la Basílica de San Pablo Extramuros, junto con representantes de otras iglesias, de las Comuniones Cristianas Mundiales y del CMI; las personas que representaron a este último fueron el Obispo Jonas Jonson (co-moderador del GMT) y el Reverendo Dr. Alan Falconer (Director de Fe y Constitución). Como lo definió el Papa Juan Pablo II, el propósito de la celebración fue demostrar la determinación de los cristianos de iniciar el nuevo milenio en un espíritu de reconciliación y de crear una atmósfera de oración sincera para que el Espíritu Santo conceda el don de la unidad visible a los seguidores de Cristo. (cf. Presentación de la Semana de Oración por la Celebración de la Unidad de los Cristianos en San Pablo Extramuros, 25 de enero de 2001).

El calendario del Jubileo de la Iglesia Católica incluyó una «Vigilia de oración en respuesta al llamamiento del Patriarca de Constantinopla» en la tarde del 5 de agosto de

2000. En este acto, la Iglesia Católica aceptó el llamamiento de 1996 del Patriarca Ecu­ménico Bartolomeo I a todos los cristianos para que fomenten un espíritu común de doxología e invocación en la víspera de la Fiesta Solemne de la Transfiguración de Nuestro Señor.

Durante todo el año del Jubileo se invitó a representantes de otras iglesias a que enviaran delegados fraternos a otros eventos como el Jubileo de Periodistas, Docentes universitarios y el Congreso Mundial de Laicos Católicos. En junio de 2000, el Patriarca Ecu­ménico organizó en Estambul, Turquía, una Asamblea Internacional de la Juventud Ortodoxa, en la que participó una delegación de 10 jóvenes católicos que representaban a varias organizaciones juveniles. El Día Mundial de la Juventud de agosto de 2000 se organizaron por la tarde oraciones ecuménicas. También en el plano local se realizaron actos ecuménicos importantes. Vale la pena recordar, por ejemplo, la celebración común de todas las iglesias presentes en Tierra Santa y Jerusalén.

3. Día Mundial de Oración por la Paz en Asís

Durante el mandato del GMT las amenazas a la paz y la justicia en el mundo con­tinuaron y se intensificaron de muchas maneras. El Papa Juan Pablo II convocó al Día Mundial de Oración por la Paz en Asís el 24 de enero de 2002, principalmente en res­puesta al aumento de las tensiones que siguió a los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. El Papa invitó a los dirigentes de varias iglesias, a representantes de las Comuniones Cristianas Mundiales y del CMI, así como a dirigentes de otras reli­giones del mundo, a tener una jornada de oración por la paz en Asís. En el evento partici­paron obispos católicos de diferentes regiones del mundo. El CMI estuvo represen­zado por el Reverendo Dr. Konrad Raiser, quien leyó el primero de los 10 compromisos de paz.

El Día de Oración por la Paz del 24 de enero de 2002, como los dos anteriores cele­brados en Asís, fue ecuménico e interreligioso, de modo que solo la apertura del acto y su conclusión se realizaron en conjunto, y se dejó un momento de oración para que cada grupo religioso orara en un lugar diferente de acuerdo con su religión, su lengua y su tradición, y con total respeto por los demás. Lo que unió a todos los participantes en Asís fue la certeza de que la paz es un don de Dios, pues cada persona es llamada a cons­truir la paz. El acontecimiento fue de lo más interesante debido a que incluyó una peregrinación en tren, en la que iba el Papa y todos los delegados especialmente invitados a Asís, y el regreso juntos.

4. El Movimiento Ecu­ménico único: cuestiones de «reconfiguración»

De 1991 a 1998 el CMI había centrado su atención en un proceso de reflexión lla­mado «Hacia un Entendimiento y una Visión Comunes» (EVC). La Iglesia Católica Romana había ofrecido una contribución sustancial que se tomó en consideración al redactar la declaración de principio que emanó de esa reflexión. El proceso conocido como «la Reconfiguración del Movimiento Ecu­ménico único» ha sido uno de los dos resultados directos del documento normativo titulado «Hacia un Entendimiento y una Visión Comunes del CMI». El primero fue el examen de un Foro Mundial de Cristianos (véase punto 6) para abordar la cuestión de ampliar la comunidad de iglesias para incluir

las iglesias evangélicas, pentecostales e independientes, así como la Iglesia Católica Romana y las demás iglesias y organizaciones que han formado parte del movimiento ecuménico. El segundo fue la Comisión Especial sobre la Participación de los ortodoxos en el CMI (véase punto 5) que se ocupó principalmente de cuestiones internas de la comunidad de iglesias miembros del CMI y fue el lugar de una reflexión sostenida sobre modelos para una posible reestructura del propio Consejo.

En reuniones celebradas entre varias entidades ecuménicas que trabajan en colaboración como las Organizaciones Ecuménicas Regionales (OER), los Consejos Nacionales de Iglesias (CNI), las Comuniones Cristianas Mundiales (CCM) y las organizaciones ecuménicas, se ha empezado a tratar la posible nueva reconfiguración del movimiento ecuménico. El Secretario General del CMI planteó el asunto en el Comité Central y se tomó la decisión de iniciar un proceso de consulta a fin de abordar la cuestión de saber cómo pueden consolidarse las relaciones entre los actores ecuménicos existentes.

Una primera reunión se realizó en Antelias, Líbano, del 12 al 17 de noviembre de 2003, con la participación de un miembro del personal del PCPUC. Se publicó y se envió a las iglesias miembros del CMI, al PCPUC y a otras entidades ecuménicas que trabajan en colaboración un informe titulado «Desde Antelias con Amor» para examen y acción. En el informe se indicaban algunos de los próximos pasos y se afirmaba la necesidad de que el CMI «consulte con otras iglesias que forman parte del movimiento ecuménico, como la Iglesia Católica Romana» y «estimule la participación de éstas en los debates acerca de la reconfiguración». Una segunda reunión se celebró a fines del 2004. En este proceso hay algunas dificultades conceptuales que deben ser tenidas en cuenta. Así que se propone continuar el examen de una «reconfiguración» dentro de una perspectiva general de «el movimiento ecuménico único del siglo XXI».

5. Comisión Especial sobre la Participación de los Ortodoxos en el CMI

La Comisión Especial sobre la Participación de los Ortodoxos en el CMI se inauguró en la Octava Asamblea celebrada en Harare, Zimbabwe, en 1998, debido a las serias preocupaciones sobre aspectos del funcionamiento del CMI que manifestaban las iglesias ortodoxas. Además, la Asamblea había notado que otras iglesias y familias eclesiales tenían preocupaciones similares a las que expresaban los ortodoxos. Por estar compuesta de igual número de representantes de las iglesias ortodoxas y de otras iglesias miembros del CMI la Comisión Especial ha sido única en la historia del CMI.

La Comisión cumplió su doble tarea: «estudiar y analizar toda la gama de cuestiones relacionadas con la participación de los ortodoxos en el CMI» y «hacer propuestas [al Comité Central del CMI] con respecto a los cambios que es necesario introducir en la estructura, el estilo y el *ethos* del Consejo». El informe fue presentado al Comité Central de 2002 y en él se hacen propuestas concretas en cinco materias: a) calidad de miembro, que incluye la creación de un posible nuevo lugar para «las iglesias en asociación con la comunidad del CMI»; b) la toma de decisiones por consenso; c) eclesiología; d) asuntos éticos y sociales; e) culto en común. Se formó un comité permanente y se le encomendó continuar el trabajo en esas materias hasta la Novena Asamblea del CMI, momento en que se presentará un informe final. Entre las modificaciones constitucionales e institucionales que propone la Comisión para que sean examinadas por la -

Asamblea figuran: a) la adición de criterios teológicos a los «criterios para la calidad de miembro»; b) que las iglesias sean miembros de la comunidad después de un período de prueba; c) nuevas normas de debate acordes con el método del consenso. La declaración sobre eclesiología que elaboró Fe y Constitución para la próxima Asamblea cubre en gran parte los aspectos que preocupan a la Comisión Especial.

El Grupo Mixto de Trabajo recibió informes periódicos sobre el trabajo de la Comisión Especial ya que la Iglesia Católica Romana está interesada, por un lado, en las relaciones con las iglesias ortodoxas y, por el otro, en las modificaciones institucionales del CMI.

6. Foro Mundial de Cristianos

En el contexto del examen que se efectuó en el decenio de 1990 de un «Entendimiento y una Visión Comunes del CMI» (véase Séptima Relación del GMT, III A. 5), el Secretario General, Reverendo Dr. Konrad Raiser, planteó la cuestión de saber si era necesario un «foro ecuménico *ad hoc* de iglesias cristianas y organizaciones ecuménicas» en el que pudieran reunirse de una manera diferente varias de las entidades que trabajan en colaboración, entre ellas el CMI como un participante más. El Foro abarcaría también a las comunidades evangélicas y pentecostales que están creciendo y no han estado participando en el movimiento ecuménico organizado.

En el período 1997-1998, el CMI invitó al PCPUC a estudiar la viabilidad de esta idea con representantes de otras iglesias y organizaciones ecuménicas. El PCPUC aceptó la invitación con el siguiente acuerdo: que se diera prioridad a establecer la reorganización del CMI descrita en la declaración normativa del EVC; que el Foro fuera un canal para fortalecer el objetivo de la unidad visible que estipula la Constitución del CMI, aun cuando este objetivo no estuviera expresamente establecido en los propósitos del Foro propuesto; y que éste satisficiera una necesidad que no satisfacía ninguna organización existente. El PCPUC expresó la esperanza de que el Foro propuesto brindara la ocasión de atraer al movimiento ecuménico único a los muchos cristianos que en la actualidad parecen evitar el movimiento ecuménico en sus formas más organizadas.

El CMI llamó a una consulta en agosto de 1998. Haciendo notar la diversidad de esfuerzos realizados para avanzar en la unidad de los cristianos, los participantes consideraron que un Foro era posible por la unidad ya dada en Cristo y lo *requería* nuestra fe común en un Dios reconciliador. Se redactó una propuesta preliminar y se nombró un comité de seguimiento con la tarea de ahondar en la idea. Desde el principio un miembro del personal del PCPUC ha formado parte del comité. Para subrayar que esta es una búsqueda común y no un proyecto del CMI o de alguna otra organización o iglesia, el comité se considera autónomo.

La primera medida que adoptó el comité de seguimiento fue poner a prueba la propuesta con quienes hasta ahora no habían tenido mucha participación en las formas organizadas del movimiento ecuménico. Así que unos veinte dirigentes de las iglesias evangélicas y pentecostales aceptaron la invitación a una reunión que se celebró en septiembre de 2000 en el Fuller Theological Seminary, Pasadena, Estados Unidos. El grupo acogió la idea y al foro lo bautizaron «Foro Mundial de Cristianos». Estuvieron de acuerdo en que éste se centrara en la misión de la Iglesia y que su finalidad debía ser fomentar el testimonio común.

La respuesta positiva que se obtuvo de la prueba preliminar animó al comité de seguimiento a organizar otro evento que tuvo lugar en junio de 2002, también en el Fuller Theological Seminary. Se reunieron unos sesenta participantes de las iglesias ortodoxa, católica, protestante, anglicana, evangélica, pentecostal, santidad e instituida africana y de organizaciones internacionales cristianas. Fue la primera vez que un grupo tan amplio de representantes de todas las principales tradiciones del cristianismo del mundo de hoy se reunieron a debatir la propuesta del Foro. La reunión afirmó la propuesta del Foro y formuló una declaración de objetivos provisional. Afirmó que el Foro debía mantener juntas la misión y la unidad y subrayó el valor del proceso de unir a los cristianos y las iglesias. Además, amplió el comité de seguimiento. Después, se hizo un plan que abarca los años 2004-2007.

7. La koinonía: fundamental para el movimiento ecuménico

Durante el período que estamos examinando, 1999-2005, el CMI y el PCPUC centraron su atención en la cuestión de la unidad de la Iglesia expresada como *communio/koinonia* y en la naturaleza de la comunidad de iglesias del CMI en el movimiento ecuménico. El Catolicós Aram I, en el informe que presentó al Comité Central del CMI de 1999 en su calidad de moderador trató la cuestión de la comunidad de iglesias en el contexto de la Octava Asamblea del CMI celebrada en Harare y del proceso de estudio sobre «Un Entendimiento y una Visión Comunes del CMI», que «intentó no sólo aclarar una visión del CMI, sino también dilucidar la naturaleza de la comunidad de iglesias en el CMI».

En el Comité Central de agosto/septiembre de 1999, el Moderador, hablando sobre la comunidad de iglesias del CMI y del movimiento ecuménico en general, hizo hincapié en la centralidad de la eclesiología. El informe del Comité Central describió la comunidad en términos de mutualidad: visión mutua, respeto mutuo, amor mutuo, comprensión mutua, corrección mutua, desafío mutuo y rendición de cuentas mutua. A partir del principio de mutualidad, el informe destacó la identidad específica del CMI que crea un sentimiento de unión entre las iglesias miembros: una comunidad de iglesias con una visión inclusiva, abiertas a compartir el drama de un mundo destrozado. La comunidad de iglesias tiene vocación de extenderse más allá de sus límites en una situación de mundialización caracterizada por la creciente interdependencia y un pluralismo cada vez más grande. Por eso, en el informe se pedía colaboración con los consejos nacionales y regionales de iglesias en un espíritu de respeto y confianza mutuos. También se instaba al Consejo a desarrollar esta visión de una comunidad que está abierta a todas las iglesias, más allá de los límites institucionales actuales, y a conducir las juntas hacia la unidad plena y visible de la Iglesia.

Desde 2001, el PCPUC consideró no sólo el estado actual del camino de las iglesias hacia la unidad de los cristianos, sino también la necesidad de aclarar una visión de ecumenismo desde la perspectiva de la Iglesia Católica Romana.

El Cardenal Walter Kasper, presidente del PCPUC, en el plenario que celebró esta entidad en noviembre de 2001, habló de la comunión como el concepto rector de la teología ecuménica católica. En su alocución hizo notar que en los diálogos bilaterales que había entablado la Iglesia Católica durante 35 años el concepto central es el de *communio*. En efecto, este es el concepto clave de todos los diálogos bilaterales y

multilaterales. Los fundamentos teológicos de este concepto de *communio* pueden rastrearse en el Nuevo Testamento donde, por ejemplo, en los Hechos de los Apóstoles, la Iglesia primitiva en Jerusalén constituyó una koinonía en la partición del pan y en la oración (Hechos 2:44; 4:33). La koinonía es un tema central también en las Epístolas de Juan y Pablo. El Cardenal observó además que el Concilio Vaticano II adoptó esta ecle-siología de la *communio* (LG, 3, 7, 11.23. 26; UR 2) que contiene una visión sacramental vertical y una perspectiva comunal horizontal. El Concilio Vaticano II considera que la *communio* eclesial se basa y está prefigurada en la comunión trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (LG 4; UR 2), un modelo de *communio* que es constitutivo de la Igle-sia. El presidente del PCPUC observó que aunque en el concepto de comunión hablá-ramos de una convergencia ecuménica de largo alcance, era claro que aún estaba lejano un consenso ecuménico firme, dadas las ecle-siologías diferentes que aún inspiran a los participantes en el diálogo.

III. La colaboración entre la ICR y el CMI

El GMT supervisa y trata de fomentar no sólo relaciones *ad hoc* que permitan a la ICR y al CMI abordar juntos cuestiones concretas de interés mutuo, sino también estimular el establecimiento de vínculos institucionales entre programas y equipos del CMI y el Vaticano mediante los cuales ambas entidades puedan colaborar formalmente en la amplia gama de cuestiones que están abordando.

1. Fe y Constitución

Aunque la ICR no es miembro del CMI, está representada en la Comisión de Fe y Constitución con 12 miembros de pleno derecho, provenientes de diferentes regiones del mundo.

Desde la Asamblea de Harare (1998), los principales estudios de la Comisión de Fe y Constitución han tratado de: Naturaleza y Finalidad de la Iglesia; Bautismo; Hermenéutica ecuménica; Antropología teológica; Identidad étnica, identidad nacional y la búsqueda de la unidad; Culto, y (desde 2002) Reflexión teológica sobre la paz. Además, la Secretaría también ha estado apoyando a las Iglesias unidas y en vías de unión, a solitud de ellas, mediante un Estudio bianual de las Negociaciones para la Unión de las Iglesias y mediante la organización en 2002 de una conferencia en Driebergen para estas iglesias. También ha respondido a la solicitud de la Conferencia de Secretarías de las Comuniones Cristianas Mundiales de reunir a las que participan en diálogos bilaterales en el Foro Bilateral para examinar cuestiones de interés común. El último se realizó en 2001. La Secretaría publicó una colección de todos los diálogos bilaterales internacionales 1982-1998 con el título *Growth in Agreement II* (Fe y Constitución, documento 187, 2000).

El trabajo sobre eclesiología tuvo varias facetas. La Comisión estuvo abocada a redactar de nuevo la Naturaleza y Finalidad de la Iglesia a la luz de unas 45 respuestas de iglesias, consejos de iglesias e institutos de teología. Un grupo de teólogos católicos romanos convocados por el Cardenal Kasper, presidente del PCPUC, presentó una contribución importante y otra provino de la arquidiócesis de Toronto. Además se mantuvo una serie de consultas sobre «Eclesiología y Misión», copatrocinadas con la Comisión de Misión y Evangelización Mundial: «¿La Iglesia tiene naturaleza sacramental?»; «Autoridad y enseñanza autorizada»; y «Ministerio y ordenación en la comunidad de mujeres y hombres y la Iglesia». Los documentos y los informes de estas consultas están en vías de publicación. La Comisión también ha sido invitada a redactar una

declaración sobre eclesiología para la Novena Asamblea del CMI: «La Iglesia: local y universal, una y diversa».

Durante este período, la secretaría ha participado en varias actividades en colaboración con miras a presentar al Comité Central y posteriormente publicar una declaración «Una Iglesia de todos y para todos» con la Red Ecuménica de Defensa de los Discapacitados (EDAN), y un documento de debate con equipos de Misión y Evangelización y de Diálogo interreligioso sobre «Una teología de la pluralidad religiosa».

2. Misión y Evangelización

El PCPUC sigue apoyando y facilitando la colaboración con el trabajo del equipo de personal del CMI responsable de misión y evangelización, así como de salud y curación, comunidad y justicia y educación y formación ecuménica. Esto queda demostrado de modo significativo por la designación continuada de una consultora católica romana a jornada completa para que trabaje con el equipo de personal del CMI en esas áreas de programa. Durante el presente mandato del GMT, la persona designada ha sido la Hermana Elizabeth Moran de las Hermanas Misioneras de Santa Columba.

Durante el presente mandato del GMT ha habido cambios en la dotación de personal y la estructura organizativa del CMI por lo que atañe a este trabajo. El CMI pidió a la consultora católica romana que desempeñara un papel importante en la reorganización y, con el apoyo y la aprobación totales del PCPUC, se desempeñó como coordinadora interina del equipo de personal durante este período del que surgió un nuevo «Equipo de Misión y Formación Ecuménica». Este cargo interino atestigua la madurez de la colaboración que existe entre el CMI y la ICR, porque el CMI pudo invitar a una consultora de una iglesia no miembro del CMI para que desempeñara una función tan importante y la ICR pudo comprometerse a compartir de esta manera sus dones y su experiencia con una organización con la que trabaja en colaboración.

Algunas otras designaciones de católicos a organismos del CMI han dado una nueva dimensión al ámbito de cooperación y enlace entre el CMI y la ICR. El nuevo reglamento de la Comisión de Misión y Evangelización Mundial (CMEM) dispone la presencia de tres miembros católicos romanos. El PCPUC ha designado tres miembros de pleno derecho de la comisión de 30 personas que asesora al personal de Ginebra sobre asuntos de misión. Se dispone también la presencia de un miembro católico romano en el Órgano Asesor en Educación y Formación Ecuménica y el PCPUC ha designado para ese cargo a una religiosa.

El CMI invitó cordialmente a la ICR a que participara en la próxima Conferencia Misionera Mundial prevista para mayo en Atenas. Una respuesta igualmente cordial del PCPUC condujo a una serie de reuniones para cooperar en la preparación de esta importante reunión. El tema de la Conferencia es «Ven Espíritu Santo, cura y reconcilia». Esta preparación conjunta aumenta la colaboración entre el CMI y la ICR en esta importante reunión mundial que tratará de la curación y la reconciliación en nuestro mundo.

El acceso a materiales relativos a la misión sigue siendo facilitado por visitas y consultas entre el personal del CMI y las oficinas de la Secretaría de Educación y Servicio de Documentación (SEDOS), la Unión de Institutos de Religiosas y la Unión de Institutos de Religiosos, así como con varios dicasterios de la Curia romana. Los representantes del CMI han sido invitados permanentemente a conferencias y reuniones

organizadas por la ICR en Roma. Digna de especial mención fue la visita del personal de Ginebra a Roma en octubre de 2001, que incluyó la asistencia a la audiencia pública de los miércoles con el Papa Juan Pablo II, seguida por una reunión personal con el Santo Padre. En noviembre de 2002, el coordinador del equipo de Misión, Evangelización y Formación Ecuménica del CMI (Revdo. Dr. Carlos Ham) acompañado por la consultora católica romana (Hna. Elizabeth Moran) visitó las oficinas de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y tuvo un fructífero intercambio de información con el arzobispo Robert Sarah, Secretario de la Congregación, y con miembros del personal.

Ha continuado la colaboración en el campo de la salud y la curación. Un ámbito especialmente apto para el diálogo y la colaboración es el de las relaciones entre el CMI y el Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud. Miembros del personal del CMI han sido recibidos con beneplácito como participantes en la Conferencia Internacional anual organizada por el Pontificio consejo para la Pastoral de la Salud. Se ha dado cooperación entre el CMI y la ICR en el trabajo compartido en la Organización Mundial de la Salud y durante la Asamblea Mundial de la Salud. Tanto en el plano regional como en el mundial, el CMI y la Iglesia Católica han colaborado en la creación de la Red Farmacéutica Ecuménica. Se debe señalar particularmente la cooperación con ocasión de la consulta interreligiosa más importante: «Estrategias para aumentar el acceso a la prevención, la atención y el tratamiento del VIH/SIDA mediante una cooperación más estrecha entre las organizaciones de base religiosa y las organizaciones internacionales», celebrada en Nairobi (7-10 de mayo de 2003), convocada conjuntamente por el CMI, Cáritas Internacional y la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz, con el Consejo de Iglesias de Toda el África como anfitrión. Esta conferencia echó los cimientos para la formación de nuevas asociaciones entre organizaciones de base religiosa, organizaciones de Naciones Unidas y organizaciones que funcionan en el plano internacional. El propósito de estas asociaciones es asistir en la generación de nuevas iniciativas internacionales para aumentar el acceso a la prevención, la atención y el tratamiento del VIH/SIDA.

3. Formación ecuménica

En el curso de los años el GMT ha expresado su preocupación por la educación y la formación ecuménica como elemento fundamental en la búsqueda de la unidad de la Iglesia. En el mandato anterior, el GMT publicó un documento de estudio titulado «Formación ecuménica: Reflexiones y sugerencias ecuménicas». Durante el presente mandato, el GMT ha estimulado continuamente los esfuerzos de formación ecuménica del Instituto Ecuménico de Bossey del CMI, el programa de Educación y Formación Ecuménica (EFE) del CMI y el programa de Educación Teológica Ecuménica (ETE) del CMI.

3.1 EL INSTITUTO ECUMÉNICO DE BOSSEY

En su compromiso por trabajar en la formación ecuménica en Bossey, el PCPUC designa un profesor católico a jornada completa para integrar el cuerpo de profesores del Instituto. En la actualidad es el Padre Gosbert Byamungu quien ocupa ese cargo y

acompaña a los estudiantes todos los años en la visita que realizan a Roma. El PCPUC también está representado en la Dirección de Bossey por un miembro de su personal en calidad de observador. En 2003, Bossey y el PCPUC copatrocinaron un importante seminario sobre «Naturaleza y Finalidad del Movimiento Ecuménico» en el cual un miembro del PCPUC leyó un documento con el mismo nombre elaborado por el Cardenal Walter Kasper. En 2003, Bossey invitó a Monseñor Frank Dewane del Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz a que diera una conferencia sobre cuestiones relativas a la justicia y la paz.

El GMT estimula la colaboración entre el CMI y la ICR en varios aspectos de la labor del Instituto Ecuménico de Bossey. En primer lugar, el PCPUC, por medio de su Comité de Colaboración Cultural, ofrece dos becas completas todos los años en Bossey para dos estudiantes ortodoxos. En segundo lugar, el PCPUC organiza y patrocina la visita anual a Roma que realizan los estudiantes y el personal del Instituto. La finalidad del programa de una semana en Roma es principalmente ofrecer una oportunidad a los estudiantes para llegar a conocer la Iglesia Católica desde la perspectiva de sus oficinas más importantes a fin de superar los estereotipos y permitir que los unos lleguen a conocer mejor a los otros. Por eso, el programa incluye una audiencia con el Santo Padre, visitas a varias oficinas de la Curia romana, encuentros con representantes de órdenes religiosas de hombres y de mujeres y con movimientos de laicos católicos con participación ecuménica como el Movimiento de los Focolares y la Comunidad de San Egidio. El programa incluye también visitas a algunas facultades de teología y visitas guiadas a lugares importantes de la historia cristiana. En años recientes, algunos estudiantes católicos han participado también en el programa de Bossey.

El PCPUC considera que el papel de Bossey en la educación y la formación ecuménica es una contribución importante en el camino hacia la unidad de los cristianos. La publicación de Bossey «*50 Years 1952-2002 of Ecumenical Formation at the Ecumenical Institute of Bossey*» (Cincuenta años (1952-2000) de formación ecuménica en el Instituto Ecuménico de Bossey) atestigua su importante aporte durante años.

3.2 EDUCACIÓN Y FORMACIÓN ECUMÉNICA

El CMI también tiene un programa de Educación y Formación Ecuménica (EFE) destinado a ayudar a las iglesias miembros del CMI. El PCPUC colabora en este programa designando un consultor católico como observador en el Grupo de Trabajo de EFE.

3.3 EDUCACIÓN TEOLÓGICA ECUMÉNICA

En todos estos años, el programa de Educación Teológica Ecuménica (ETE) del CMI ha trabajado en estrecha colaboración con la ICR tanto directa como indirectamente. El Padre Fred Bliss, profesor de ecumenismo en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino en Roma fue designado por el PCPUC como consultor del Grupo de Trabajo de ETE. El PCPUC ha propuesto expertos católicos para que asistan a las reuniones de ETE. El Proceso de Estudio Interactivo sobre Educación Teológica y Formación Ministerial realizado en África en 2001-2002 culminó con una conferencia realizada en Johannesburgo, Sudáfrica, en septiembre de 2002, con el tema «El camino de esperanza en África continúa». En esta ocasión, el PCPUC propuso a educadores en

teología católicos y a militantes del movimiento ecuménico en África, especialmente a integrantes de asociaciones teológicas, que asistieran a la conferencia.

3.4 PROGRAMA DE PASANTÍAS PARA JÓVENES DEL CMI

El programa de pasantías para jóvenes del CMI imparte enseñanza ecuménica a jóvenes de entre 18 y 30 años, con el objetivo de prepararlos para una participación más integral en el movimiento ecuménico y de ayudar a crear vínculos entre los movimientos ecuménicos de jóvenes. La creación de vínculos se ha fortalecido desde 2001, con visitas de estudio a Roma incluidas en el programa anual. Grupos de pasantes han visitado Roma en 2001, 2002 y 2003.

Los principales objetivos de las visitas de estudio a Roma son familiarizar a los pasantes con la cooperación entre la ICR y el CMI y prepararlos para que consoliden las relaciones ecuménicas con la ICR en sus países.

Con el apoyo del GMT, los preparativos de las visitas empiezan con explicaciones que da el personal del CMI para orientar sobre las relaciones actuales entre el CMI y la ICR. El PCPUC organiza el programa en Roma. Siempre que ha sido posible las visitas se han planeado para que coincidan con la reunión del Grupo Ejecutivo del GMT. Esto ha permitido también a los pasantes asistir a algunas de las sesiones y aprender directamente del trabajo del GMT.

El programa que organiza el PCPUC normalmente incluye, además de la participación en la audiencia general del Santo Padre, visitas a varias oficinas de la Curia romana, a movimientos como los Focolares y la Comunidad de San Egidio así como al Centro Pro Unione. Además, el grupo ha hecho visitas guiadas a lugares históricos relacionados con la tradición cristiana. El programa ha incluido además una visita a la Facultad de Teología de la Iglesia Evangélica Valdense, una iglesia miembro del CMI en Italia.

Cada parte del programa ha incluido un momento de ponencia seguido de un momento para preguntas y comentarios. Además de todo el conocimiento y la información compartida, los pasantes han valorado mucho la vida espiritual de la Iglesia Católica, como se la vive en las reuniones junto con los movimientos laicos mencionados *supra*. Algunos de los internos han continuado los contactos hechos en Roma yendo a conocer al Movimiento de los Focolares y a la comunidad de San Egidio en sus países después de terminada su pasantía. Todos los pasantes han resaltado las visitas de estudio a Roma como una experiencia de aprendizaje excelente que amplía y profundiza su comprensión de la ICR. Las visitas a Roma también han dado a los pasantes una oportunidad de estrechar los lazos de amistad y amor en su propia comunidad. Sería muy bueno que participaran más pasantes católicos romanos.

4. El diálogo interreligioso

Durante mucho tiempo el intercambio y la cooperación continuos han caracterizado la relación entre el personal del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso (PCDI) y la Oficina del CMI para las Relaciones Interreligiosas (ORI). Esta relación positiva ha sido también la característica del período que transcurre entre la Octava y la Novena Asambleas del CMI. Las reuniones de personal conjuntas anuales que alternan entre el Vaticano y Ginebra generalmente han contado con la participación de todo el personal,

lo que da una oportunidad para la información y el intercambio mutuos así como para la evaluación de los proyectos en curso y la planificación de los próximos. Estas reuniones de personal, únicas en la relación entre el CMI y el Vaticano, ofrecen una posibilidad para reflexionar juntos sobre cuestiones de interés común y, cuando procede, abordarlos mediante proyectos en común.

Los miembros del personal del PCDI y de la RDI son invitados con regularidad para asistir a las reuniones organizadas por la otra oficina, por ejemplo la Asamblea del PCDI, el Grupo Asesor de Diálogo de la RDI, así como a otras consultas, y para que hagan sus contribuciones.

Entre las cosas dignas de destacar figuran las siguientes:

1. Desde el 11 de septiembre de 2001, se están multiplicando las iniciativas interreligiosas en los planos local, nacional e internacional y se siente la necesidad de estar al tanto de los acontecimientos así como de entablar consultas mutuas sobre las relaciones interreligiosas. Las reuniones conjuntas permiten al personal responder mejor a las iniciativas y tener fundamentos para elaborar un modo de proceder o una línea de conducta común.
2. Durante todo el período 1999-2005 ha habido un intercambio sobre las relaciones con las organizaciones musulmanas y una evaluación permanente del estado de las relaciones cristiano-musulmanas.
3. El PCDI y la RDI han estado reflexionando sobre cómo encarar el empeoramiento de la situación entre cristianos e hindúes en la India, donde los hindúes han expresado preocupación con respecto al proselitismo y donde en algunos estados están en vigor leyes anticonversión. Dado que una iniciativa del PCDI-RDI puede interpretarse como injerencia indebida, se está planeando abordar la conversión como una cuestión general de las relaciones y el diálogo interreligiosos.
4. Basándose en el proyecto de estudio común sobre el culto interreligioso de mediados de los años 90 (cf. números especiales de *Pro Dialogo* y *Current Dialogue*), se están haciendo preparativos para abordar juntos las cuestiones teológicas que surgen poniéndolas en relación con el culto interreligioso.
5. Se emprendió una iniciativa común para centrarse en las contribuciones de África a la herencia religiosa y espiritual del mundo. Con este proyecto se intenta dar espacio para investigar diversos aspectos de la cultura y la religiosidad de África como aporte constructivo e ingenioso a un mundo de pluralidad religiosa. Este planteamiento permitiría no sólo dar visibilidad a problemas de África sino también a las muchas y muy espirituales contribuciones que proporcionan las múltiples expresiones de religión en el continente y en la diáspora africana. Hasta ahora se han hecho tres reuniones: en Enugu, Nigeria (enero de 2001); en Dakar, Senegal (diciembre de 2002) y en Addis Ababa, Etiopía (septiembre de 2004). A estas reuniones asistieron representantes del cristianismo en África, representantes del islam y seguidores de la religión tradicional africana, así como representantes de algunas de las diferentes comunidades religiosas de África en la diáspora. El tema central fue la familia como fuente de valores y espiritualidad. Está disponible una publicación en la que figuran las conclusiones.

5. Diálogo bilateral y multilateral

La importancia del diálogo multilateral ha quedado efectivamente ilustrada por el hecho de que el texto de convergencia de Fe y Constitución *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM) ha contribuido considerablemente de varias maneras a la reconciliación y/o al establecimiento de nuevas relaciones entre iglesias separadas. La ICR coopera con el CMI en el diálogo multilateral como miembro de pleno derecho de la Comisión de Fe y Constitución y participando en toda la variedad de estudios de Fe y Constitución. Cuando el Cardenal Kasper se reunió con el Catolicós Aram I y el Revdo. Dr. Samuel Kobia en Antelias, en 2004, destacó la importancia de este trabajo como prioridad para la colaboración continua de la ICR con el CMI.

Los diálogos bilaterales son importantes porque permiten a dos iglesias o comuniones cristianas enfrentar juntas cuestiones directamente relacionadas con la división concreta que han experimentado. Muchas iglesias miembros del CMI como las ortodoxas han entablado un diálogo bilateral con la Iglesia Católica Romana. Otras participan en esos diálogos o consultas en el plano nacional y especialmente en el plano internacional por medio de sus Comuniones Cristianas Mundiales, que incluyen a las luteranas, anglicanas, metodistas, reformadas, discípulos de Cristo, menonitas, bautistas y pentecostales. La firma en 1999 de la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* por parte de la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana Mundial fue un logro concreto en el que intervinieron las iglesias luteranas miembros del CMI.

El Secretario del PCPUC y miembros del personal del CMI participan en las reuniones anuales de la Conferencia de Secretarios de las Comuniones Cristianas Mundiales (CCM). Este organismo informal ha patrocinado periódicamente un Foro sobre Diálogos Bilaterales para seguir de cerca las novedades en materia de diálogos bilaterales y fomentar la coherencia entre diálogo bilateral y multilateral en el movimiento ecuménico único. Las CCM solicitan a Fe y Constitución que convoque a este Foro Bilateral en su nombre. El tema del Octavo Foro fue «Las Consecuencias de los Acuerdos Regionales Bilaterales para los Diálogos Internacionales de las Comuniones Cristianas Mundiales» (2001). Un aspecto de su informe ilustraba brevemente la manera en la que los resultados del diálogo bilateral y multilateral se reciben mediante acuerdos formales que instituyen modificaciones en las relaciones. En el informe también se hizo notar la dificultad para recibir los resultados de los diálogos bilaterales debido a las estructuras de recepción asimétricas, pero al mismo tiempo se observaba que algunas Comuniones han creado estructuras precisamente para mejorar los procedimientos de recepción.

6. Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos

Desde 1966, la Comisión de Fe y Constitución del CMI y el PCPUC colaboran anualmente en la preparación de los materiales utilizados ecuménicamente durante la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos y en otras ocasiones. Este añejo proyecto cooperativo entre la ICR y el CMI ofrece todos los años materiales para la oración y la reflexión bíblica sobre el tema de la unidad de los cristianos. Ambas partes creen que esa oración y esa reflexión son la base misma de la búsqueda de la unidad de los cristianos.

Fe y Constitución y el PCPUC continuaron esta estrecha colaboración sobre la Semana de la Oración por la Unidad de los Cristianos durante el presente mandato del

GMT. Las partes se alternaron para escoger un grupo ecuménico local que elaborara el borrador de un conjunto de materiales y para hacer los arreglos para la reunión internacional preparatoria en la que esos borradores son revisados con vistas a la distribución internacional. Varios de los temas de los años recientes han tenido un eco especial entre las iglesias y comunidades: por ejemplo el tema de *paz* de 2004, con materiales elaborados por entidades ecuménicas que trabajan en colaboración en Aleppo, Siria.

En una serie de reuniones, que comenzó en 2001 en Los Rubios, España, con mucha inspiración, el grupo preparatorio ha reflexionado en el proceso de elaboración de materiales para la Semana de Oración desde la preparación inicial hasta la producción y la utilización. La preocupación central sigue siendo la relación entre un grupo local responsable de la redacción inicial del material y el grupo internacional preparatorio cuyo papel es asesorar y revisar.

Con los materiales para la Semana de Oración de 2005, se notó un avance importante: la Comisión de Fe y Constitución del CMI y el PCPUC han pasado de la preparación conjunta y la publicación paralela a la *publicación conjunta* formal de los materiales, ahora en un formato común.

Los temas de las Semanas de Oración de 2000-2005 y el lugar del grupo preparatorio inicial son los siguientes:

2000 *Bendito sea Dios que nos ha bendecido en Cristo* (Ef 1:3-14), material preparatorio, Consejo de Iglesias de Oriente Medio; reunión en La Verna, Italia.

2001 *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Juan 14: 1-6), material preparatorio, Rumania; reunión en Vulcano, Rumania

2002 *Porque contigo está el manantial de la vida* (Sal. 36:5-9), material preparatorio, CCEE y Conferencia de Iglesias Europeas; reunión cerca de Augsburg, Alemania

2003 *Tenemos este tesoro en vasijas de barro* (2 Cor. 4:4-18), material preparatorio de Argentina; reunión en Los Rubios, España

2004 *Mi paz os doy* (Juan 14: 23-31), material preparatorio de Aleppo; reunión en Palermo, Italia

2005 *Cristo, fundamento único de la Iglesia* (1 Cor. 3: 1-23), material preparatorio y reunión, República de Eslovaquia

IV. La colaboración por medio del GMT

1. Carácter y naturaleza del GMT

El GMT se constituyó en mayo de 1965 por un acuerdo entre el CMI y la ICR como instrumento de colaboración entre las dos entidades. Su objetivo, definido en 1966, era «estudiar las posibilidades de diálogo y colaboración, analizar conjuntamente los problemas y presentar informes a las autoridades competentes de ambas partes». En la Séptima Relación, el GMT fue descrito como un foro consultivo que «no tiene autoridad en sí mismo sino que presenta informes a los órganos que lo crearon – la Asamblea y el Comité Central del CMI, y el PCPUC –». Así pues, el GMT tiene una función consultiva y sirve de instrumento para promover la cooperación entre la ICR y el CMI. El GMT recibe su mandato cada siete años de los órganos que lo crearon (la asamblea del CMI y el PCPUC). Al término de cada mandato, el GMT elabora y presenta una relación detallada de sus actividades a los órganos que lo crearon, que la examinan y hacen sus observaciones, dan su aprobación y nuevas directrices para el mandato siguiente.

Durante el presente mandato, cada órgano madre designó 17 miembros para el GMT, elegidos de diferentes regiones del mundo, con experiencias ecuménicas y pastorales diversas. El GMT se reúne en plenario una vez al año con la dirección de dos co-moderadores. Éstos, dos co-secretarios y dos integrantes del personal de cada entidad forman un ejecutivo que se reúne dos veces al año. El ejecutivo supervisa el trabajo del GMT entre los plenarios y prepara el orden del día y los materiales para éstos.

Como se establece en la Séptima Relación, el GMT «inicia, evalúa y sostiene formas de colaboración entre el CMI y la ICR, especialmente entre los distintos órganos y programas del CMI y de la ICR». Se quiere que la estructura y el estilo del GMT sean flexibles y adaptables a las necesidades y prioridades cambiantes del programa de trabajo del GMT, de modo que éste crea subcomisiones para estudiar determinados temas de su programa. Algunos temas pueden requerir la participación de expertos de afuera del grupo que pueden contribuir al estudio que se esté haciendo. Entre las tareas que tiene el GMT está la de iniciar y ayudar a mantener viva en las iglesias miembros del CMI y en la ICR la discusión de cuestiones que incumben al movimiento ecuménico. Además, evalúa las tendencias actuales en éste con miras a hacer recomendaciones a los órganos madre.

A. EVALUACIÓN

Examinando su trabajo 1999-2005, el GMT reconoce que su actuación ha sido más decidida en algunos aspectos que en otros.

En respuesta al mandato de 1966 de «estimular la búsqueda de la unidad visible» (cf. Apéndice A de la presente relación) se ha hecho hincapié en el debate y la elaboración de textos sobre cuestiones de interés teológico y pastoral y en aprender de la experiencia de las iglesias locales.

Sería bueno que el próximo GMT preste más atención a la tarea de «iniciar, evaluar y sostener formas de cooperación entre el CMI y la ICR». También puede ser fructífero prestar más atención a las «iniciativas ad hoc». El GMT reconoce con satisfacción que durante los años de su mandato se han desarrollado nuevas formas de colaboración y que ahora hay un compromiso más decidido con este tipo de intercambio.

El nuevo GMT podría considerar también cómo cumplir más eficazmente el mandato de «constituir un acicate para los órganos madre proponiendo nuevas medidas y programas».

B. SUGERENCIAS

Con la experiencia de estos años, el GMT hace los comentarios siguientes:

La importancia de la espiritualidad ecuménica debe reflejarse en el modo de funcionar del GMT. Sus reuniones, por ejemplo, deberían empezar con un día de recogimiento o retiro. Aunque durante el presente período hemos apreciado la oportunidad de compartir las liturgias de unos y otros, creemos que el nuevo GMT podría aumentar las posibilidades de compartir las riquezas de nuestras tradiciones espirituales.

Es necesario dar a los miembros del GMT al comienzo de cada nuevo mandato una orientación clara y general. Sería fundamental que a los nuevos miembros se los informara bien sobre el mandato y la historia del GMT desde 1965.

Es importante que los órganos madre traten de asegurar que quienes son designados como miembros comprendan la importancia de la asistencia constante, así como de mantener el equilibrio regional.

Hay que mejorar la «recepción» de los esfuerzos del GMT. Además de la relación que exigen los dos órganos madre, se necesitan iniciativas para hacer que el trabajo del GMT llegue más a las iglesias, con más velocidad y en forma más accesible. Una posibilidad es que se elaboren guías de estudio, por ejemplo, para utilizar en relación con los documentos sobre bautismo y diálogo.

Una de las funciones del GMT es «facilitar el intercambio de información sobre el progreso del movimiento ecuménico, especialmente en el plano local» (Directrices 1975). Esto se ha realizado con mucho provecho entre los propios miembros, pero creemos que la tarea de dar a conocer los frutos de este trabajo requiere más atención.

El vínculo entre el GMT y los Consejos Nacionales de Iglesias y las Organizaciones Ecuménicas Regionales podría mejorarse. Abordando cuestiones relacionadas con la proclamación del Evangelio en los diferentes contextos regionales de hoy, estos vínculos podrían ser especialmente valiosos.

El trabajo del GMT es ante todo un camino de fe. El culto ha sido fundamental en su vida. Ha habido muchos contactos con las iglesias locales, desde un orfanato patrocinado por la iglesia en el Líbano hasta una comunidad migrante en Suecia y valientes

esfuerzos para la construcción de la paz en Irlanda del Norte. A través de todo esto, las relaciones se han profundizado y ha crecido la confianza.

2. Documentos de estudio del Grupo Mixto de Trabajo

Durante el presente mandato el GMT ha elaborado tres estudios importantes que se recomienda utilizar en una gran variedad de contextos.

2.1 IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS Y ECUMÉNICAS DE UN BAUTISMO COMÚN (APÉNDICE C)

El gradual desarrollo en el movimiento ecuménico moderno de una comprensión común del bautismo es uno de los factores básicos que han permitido a cristianos separados durante largo tiempo hablar hoy de compartir una comunión real aunque imperfecta. Tanto los diálogos multilaterales (ej. BEM) como los bilaterales han contribuido a la convergencia teológica y/o al acuerdo sobre el bautismo.

El objetivo del documento de estudio del GMT sobre las implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común es ayudar a las iglesias a reconocer lo que se ha logrado y a que se basen en ello. Por lo tanto, en el mismo se examinan aspectos importantes de la creciente convergencia sobre el bautismo y se hacen notar las diferencias que aún persisten. El texto ilustra los efectos ecuménicos de lo logrado dando ejemplos de la manera en que las perspectivas comunes sobre el bautismo han ayudado a fomentar relaciones renovadas, en algunos casos la comunión total, entre iglesias separadas durante largo tiempo.

Las implicaciones tanto eclesiológicas como ecuménicas de la creciente comprensión común del bautismo que se destacan en el estudio son importantes si se quieren dar otros pasos hacia la unidad visible. Las implicaciones eclesiológicas, anotadas al final de cada una de las cinco primeras partes del documento, se refieren a cuestiones que no se tratan en esa parte pero que también deben tenerse en cuenta en el diálogo a fin de trabajar hacia una comprensión común de la Iglesia. Las implicaciones ecuménicas se tratan todas juntas en la parte seis y se refieren a las medidas pastorales o prácticas que habría que tomar ahora en las iglesias para recibir la creciente comprensión común del bautismo y basarse en ella.

El GMT espera que las iglesias utilicen este documento de estudio en diversos ámbitos relacionados con la educación a fin de ahondar la idea de que, aunque el objetivo de la unidad visible no ha sido alcanzado aún, por medio de un bautismo común los cristianos separados ya comparten lazos profundos de comunión.

El estudio se desarrolló de la manera siguiente: Al ejecutivo del GMT, reunido en enero de 2000, se presentó el material inicial para la reflexión, que incluyó un resumen de las implicaciones del bautismo extraídas de muchas respuestas al BEM (Mons. John Radano) y una reseña del trabajo actual de Fe y Constitución sobre el bautismo (Revdo. Dr. Alan Falconer). Se les pidió a estos dos miembros que coordinaran el proyecto. El plenario del GMT de mayo de 2000 determinó cinco aspectos principales que fueron el centro del debate para el estudio. Las reuniones para redactar se realizaron en 2001 y 2002 (Ginebra), febrero de 2003 (Roma) y septiembre de 2003 (Ginebra). La evolución del trabajo para el estudio se presentó en las reuniones anuales del GMT para su examen.

En varias reuniones para redactar participaron el Dr. Eugene Brand, el Dr. Thomas Best, el Padre Gosbert Byamungu, el Revdo. Dr. Alan Falconer, el Dr. Mark Heim, el Prof. Nicholas Lossky, el Dr. Thomas Pott, Mons. John Radano, la Dra. Teresa Rossi y el Dr. Liam Walsh. La Dra. Teresa Rossi hizo una investigación complementaria para el proyecto sobre las ponencias sobre el bautismo en los medios de comunicación y el Dr. William Henn aportó sugerencias para mejorar algunos aspectos de un borrador propuesto del texto. El Obispo David Hamid revisó la redacción del texto propuesto para darle claridad y coherencia. El estudio fue aprobado por el plenario del GMT celebrado en Chania en mayo de 2004.

2.2 NATURALEZA Y FINALIDAD DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO (APÉNDICE D)

En 1965, cuando se formó entre la ICR y el CMI, el GMT comenzó su trabajo reflexionando sobre la naturaleza del diálogo ecuménico. El informe, publicado en 1967, ha servido como marco de los diálogos ecuménicos durante treinta años.

Desde aquella época, las relaciones entre las Comuniones Cristianas y las iglesias han evolucionado. Los diálogos han ayudado a barrer estereotipos y disipar desavenencias, y han construido relaciones renovadas entre las iglesias en el camino hacia la unidad visible. En este período de treinta años, se ha desarrollado una cultura de diálogo.

Pero también se han vuelto a generar confesionalismos. Las dificultades encontradas en los procedimientos de recepción han provocado también división en las tradiciones confesionales que participan en los diálogos.

¿Las cuestiones de ética y cultura, que no necesariamente han sido el tema del diálogo, están siendo ahora las fuentes de división dentro y entre las iglesias?

Por lo tanto, se consideró apropiado que el GMT examinara nuevamente la naturaleza y la práctica del diálogo a la luz de las experiencias de treinta años y de los nuevos desafíos y oportunidades para el diálogo que se plantean al empezar el tercer milenio.

Para iniciar el proceso, el entonces Obispo Walter Kasper y el Revdo. Dr. Konrad Raiser hicieron dos ponencias sobre este tema al comienzo del presente mandato del GMT (publicadas en *Ecumenical Review* 52 (3) 2000).

El documento se basó en: extensos debates de las reuniones del Plenario del GMT celebradas en Beirut (2000) y Dromantine (2001), regiones donde existe tensión en la comunidad y donde se han desarrollado procesos de diálogo; los documentos del Cardenal Kasper y el Revdo. Dr. Raiser; el documento de 1967 y reflexiones posteriores de varios teólogos que participan en procesos de diálogo que fueron publicadas.

En el documento se señala la construcción de la cultura de diálogo, se examinan distintos puntos de vista y se hacen notar los efectos de los diálogos en la creación de relaciones nuevas entre iglesias y comunidades. A la luz de la experiencia de treinta años de diálogos en los que participa la Iglesia Católica, se examina de nuevo la base teológica del diálogo, se extraen varios principios de diálogo y se elaboran algunas tesis sobre la espiritualidad y la práctica del diálogo ecuménico. Se presta atención a la cuestión de la «recepción» y se reflexiona sobre las dificultades y las experiencias positivas de esos procedimientos de recepción. Se concluye con algunos desafíos que plantea al diálogo el siglo XXI y se hace hincapié en la cultura de diálogo como expresión esencial de la naturaleza de la vida cristiana, que es un elemento fundamental de la peregrinación común de las iglesias cuando tratan de ser fieles al ruego de que todos sean uno ... para que el mundo crea (Juan 17:21).

El estudio se hizo de la manera siguiente. Después de las ponencias sobre diálogo del entonces Obispo Walter Kasper y el Revdo. Dr. Konrad Raiser, el primer plenario planteó una serie de cuestiones que debían examinarse en un documento de estudio sobre diálogo. Un pequeño grupo de redacción formado por la Sra. Eden Grace, la Dra. Susan Wood, Mons. Félix Machado, Mons. John Radano y el Revdo. Dr. Alan Falconer se reunió en Cartigny, Suiza, en febrero de 2003 y redactó un borrador inicial. Tras los debates del plenario de Bari, se amplió el texto mediante correspondencia por correo electrónico y en una reunión de un día para redactar celebrada en septiembre de 2003 (el Revdo. Dr. Alan Falconer, Mons. John Radano y el Dr. Thomas Best). Después de un nuevo debate en la reunión del Ejecutivo del GMT celebrada en noviembre de 2003, se le pidió al Obispo David Hamid que revisara la redacción del texto. El plenario del GMT aprobó el documento de estudio en Chania, Creta, en mayo de 2004.

2.3 «INSPIRADAS POR LA VISIÓN COMÚN»: LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN LOS CONSEJOS NACIONALES Y REGIONALES DE IGLESIAS (APÉNDICE E)

Dado que el GMT es responsable de supervisar y fomentar las relaciones entre la ICR y el CMI, es justo que este órgano presente una reseña de la naturaleza, el alcance y la calidad de la participación de la Iglesia Católica en los consejos de iglesias y en las organizaciones ecuménicas regionales de todo el mundo. Esta no es la primera vez que el GMT hace una reseña de este tipo, pero los contextos siguen evolucionando. El número de organismos de la Iglesia Católica Romana que participan en consejos de iglesias continúa aumentando. Así, como se establece en el documento de estudio «Inspiradas por la visión común», «Después de más de cuarenta años de experiencia, el Grupo Mixto de Trabajo está haciendo algunas preguntas básicas sobre la participación de los católicos en los consejos nacionales y regionales de iglesias y en otras organizaciones ecuménicas. ¿Qué marcha bien? ¿Qué no marcha bien? ¿Por qué?» Este es el objetivo de este estudio.

El documento reconoce que en muchas regiones del mundo los consejos de iglesias son un medio fundamental por el que se nutren y progresan las relaciones entre las iglesias. Todos los que participan admitirán que el camino no siempre es llano. En el estudio se intenta examinar sin tapujos los problemas y obstáculos que inhiben la participación de la Iglesia Católica, en un esfuerzo por estimular la reflexión constructiva acerca de la manera de *vencer* las dificultades. En la medida en que «todos en todos lados» tengan representantes en la mesa ecuménica, la búsqueda de la unidad plena de los cristianos prospera.

En la parte final del documento se hacen recomendaciones concretas y se propone que «representantes de CNI, OER y conferencias episcopales de los lugares donde la Iglesia Católica Romana no es miembro. ... debería[n] examinar el documento ‘Inspiradas por la visión común’ y reflexionar sobre la experiencia que otros han recogido con respecto a la participación de los católicos». Se insta a los órganos rectores de los consejos de iglesias y a las conferencias episcopales católicas de todos los sitios a que lean el documento y reflexionen en su contenido y a que hagan esto juntos. Además, el PCPUC y el CMI deberían patrocinar una nueva consulta internacional para reunir a representantes de los CNI, de las OER y de las conferencias episcopales, en especial de los lugares donde la Iglesia Católica romana no es miembro.

El texto se divide en ocho partes: descripción del objetivo, definición e historia de la participación de la Iglesia Católica Romana, evolución de las actitudes con respecto a la calidad de miembro, valor y beneficios de la calidad de miembro, cuestiones de interés, preguntas para analizar, observaciones finales, y recomendaciones.

La parte I concluye con las palabras: «Rogamos por que los consejos de iglesias sean más valorados y entendidos y por que se participe más en ellos».

El estudio se realizó de la siguiente manera: Un subcomité del GMT, copresidido por el Revdo. Thomas Michel, S. J., y la Revda. Dra. Diane C. Kessler, trabajó sin parar en este proyecto a partir de la segunda reunión, celebrada en Dromantine, Irlanda del Norte (2001). Los otros miembros eran el Revdo. David Gill, el Revdo. Prof. Viorel Ionita, el Sr. Joan McGuire, OP, y el Obispo Paul Nabil Sayah, con la asistencia de Mons. John Mutiso-Mbinda y la Sra. Teny Pirri-Simonian, del personal del PCPUC y el CMI respectivamente. El grupo de redacción comúnmente se reunió durante dos días antes de las reuniones del GMT en pleno, celebró en Roma, en marzo de 2003, una reunión para redactar y trabajó durante el año intercambiando borradores por correo electrónico. El tema se debatió en sesiones plenarias del GMT en el período 2001-2003 y lo examinó el comité ejecutivo del GMT.

En agosto de 2002, la Revda. Dra. Kessler presentó las primeras etapas del borrador en una reunión de secretarios generales de consejos nacionales de iglesias celebrada en Bossey, Céligny, Suiza, y los invitó a participar en un proceso de estudio y respuesta. Varios consejos solicitaron copias del borrador para examinarlo y otros respondieron con recomendaciones. Entre los Consejos que solicitaron el borrador y/o dieron respuestas figuran los de Austria, Gran Bretaña e Irlanda, Francia, India, Noruega, Eslovaquia, Sudán, Swazilandia, Suecia, Suiza y Tanzania. La Federación Protestante de Francia hizo la traducción del borrador al francés. Un grupo de ejecutivos de consejos estatales de iglesias de los Estados Unidos debatió el tema en una de sus reuniones anuales y ofreció hacer aportes para el estudio. Lo que aportaron estos y otros organismos mejoraron considerablemente la calidad del estudio.

El plenario del GMT aprobó el documento de estudio en Chania, Creta, en mayo de 2004.

3. Cuestiones que estudió el GMT

3.1 ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

El estudio propuesto sobre antropología teológica surgió de un debate en la reunión del GMT celebrada en Antelias, Líbano, en mayo de 2000. Esta área de interés común se ha vuelto cada vez más urgente debido a la variedad de cuestiones que afectan a la comprensión y a la protección del ser humano que plantean, por ejemplo, la bioética, la sexualidad humana y la violencia.

Durante el período 2000-2004 se celebraron varias reuniones para debatir estas cuestiones. El Obispo Marc Ouellet, el Profesor Nicholas Lossky, el Arzobispo Jozef Zycinski, el Obispo Donal Murray y la Dra. Teresa Rossi presentaron documentos en los plenarios de Dromantine y Bari. Los temas examinados fueron: antropología bíblica, antropología teológica, el concepto de *imago Dei*, especialmente en los escritos del Papa Juan Pablo II.

Se formó un pequeño grupo para empezar el proceso de redactar un documento de estudio, pero debido al cambio de personal, el grupo no pudo reunirse y el Ejecutivo del GMT recomendó que la discusión del asunto continuara pero que el trabajo esencial lo asumiera el GMT del período 2006-2013, que podría utilizar como base de sus debates los documentos e informes presentados al GMT actual.

3.2 MATRIMONIOS INTERRELIGIOSOS

La cuestión de los matrimonios interreligiosos ha estado en el orden del día del GMT en diferentes períodos de su mandato. Por ejemplo, del 2 al 4 de octubre de 1989, el GMT celebró en Ginebra una Consulta sobre el Matrimonio Interreligioso para «evaluar las dificultades y oportunidades de los matrimonios interreligiosos».

Durante el actual mandato del GMT, el examen de esta cuestión empezó en la primera reunión plenaria (Antelias, Líbano, año 2000) y desde el principio el GMT tuvo en cuenta su trabajo anterior. Reconoció que esta es una cuestión importante y urgente que las iglesias tienen aún ante sí y reconoció que muchas cuentan con el GMT para que las ayude a responder a este asunto pastoral. Se propusieron las siguientes medidas como un servicio que podría ofrecer el GMT a la ICR y a las iglesias miembros del CMI que siguen trabajando sobre las preguntas y los problemas relacionados con los matrimonios interreligiosos:

- Determinar de qué materiales sobre matrimonios interreligiosos se dispone;
- Estudiar esos materiales para evaluar qué factores son específicos de la vida de las iglesias y cuáles es más probable que se basen en consideraciones culturales;
- Determinar iniciativas que sea útil compartir entre las iglesias.

Es con una considerable decepción que, debido a una falta total de tiempo y de recursos humanos, este GMT no pudo cumplir con las recomendaciones emanadas de su primera reunión plenaria.

El GMT es perfectamente consciente de que las cuestiones *teológicas* implicadas en el matrimonio interreligioso son extremadamente complejas. Además de los asuntos pastorales hay implicaciones eclesiológicas trascendentales para las iglesias así como cuestionamientos de las distintas maneras de entender la sacramentalidad del matrimonio. Pese a las limitaciones de tiempo y de recursos, el GMT se comprometió a escuchar con sensibilidad la reflexión que se desarrolla actualmente en las iglesias sobre esta cuestión pastoral, fuente de daño y sufrimiento considerables para muchos cristianos. Reconoció la sabiduría y experiencia especiales que la Asociación Interreligiosa de Familias puede ofrecer en este campo. En consecuencia, en Dromantine (2001) se hicieron cuatro ponencias en el plenario:

- Implicaciones ecuménicas y eclesiológicas de los matrimonios interreligiosos, por la Dra. Ruth Reardon (Asociación Interreligiosa de Familias)
- Propuestas para avanzar, por el Revdo. Canon Martin Reardon (Asociación Interreligiosa de Familias)
- Comentarios sobre el *Ecumenical Directory*, por el Obispo Donal Murray
- Un resumen del acuerdo de 1996 sobre matrimonios interreligiosos entre patriarcas católicas y ortodoxos en el Oriente Medio, por el Arzobispo Paul Sayah.

El tercer Plenario (Stjärnholm, 2002) dedicó una sesión a la cuestión de los matrimonios interreligiosos. Se hicieron tres ponencias que reflejan tres tradiciones cristianas distintas: el Obispo Marc Ouellet habló del «Sacramento del matrimonio según el catecismo de la Iglesia Católica». El Revdo. Prof. Viorel Ionita dio una perspectiva ortodoxa y el Revdo. David Gill habló desde el punto de vista de una iglesia de la Reforma. El debate posterior reveló que puede haber posibilidades de convergencia en las cuestiones de la gracia y los sacramentos y el GMT reconoció que el asunto del matrimonio interreligioso no era ajeno a las implicaciones del reconocimiento del bautismo común.

No obstante las difíciles cuestiones teológicas, el GMT siguió haciendo hincapié en la necesidad de recordar a las iglesias miembros del CMI y a la ICR sus responsabilidades pastorales respecto a los integrantes de matrimonios interreligiosos.

4. Áreas de interés común relativas a las cuestiones sociales

4.1 PENSAMIENTO Y ACCIÓN SOCIAL

Aunque el pensamiento y la acción social han estado en el orden del día del GMT desde el principio, ha sido difícil en el plazo del presente mandato encontrar maneras adecuadas de colaborar en este campo. Entre las razones que explican esta situación figuran la naturaleza diferente de las entidades, una es una iglesia, la otra un consejo de iglesias, y sus diferentes maneras de abordar las cuestiones sociales. El documento de estudio del GMT «El diálogo ecuménico sobre cuestiones morales: fuentes potenciales de testimonio común o de división» sigue siendo un material útil para hacer frente a las cuestiones sociales.

Sin embargo, debido a los lugares donde se ha reunido, el GMT ha podido examinar las cuestiones de la paz y la reconciliación. En su primer plenario (Antelias), en el Líbano posguerra civil, las reuniones con representantes de las iglesias locales dieron oportunidades para reflexionar no solo sobre el carácter de las relaciones ecuménicas allí, sino también sobre las experiencias de enfrentar la violencia, el conflicto y las posibilidades de reconciliación.

En el segundo plenario (Dromantine, Irlanda del Norte), hubo debates acerca de los conflictos que habían ocurrido en Irlanda del Norte. El Dr. David Stevens del Consejo de Iglesias de Irlanda, el Revdo. Dr. Alan Falconer y el Obispo Anthony Farquhar, Obispo Auxiliar católico de Down y Connor hicieron ponencias. Se dieron a conocer las recomendaciones del Grupo de Trabajo sobre Sectarismo y se describió el proyecto sobre reconciliación de la Irish School of Ecumenics. Una visita a Belfast dio la oportunidad de entender más a fondo no sólo los conflictos sino también los esfuerzos de reconciliación que se estaban haciendo. Los miembros vieron, por ejemplo, los esfuerzos de las catedrales anglicana y católica romana por construir puentes entre los dos pueblos en conflicto.

4.2 DECENIO PARA SUPERAR LA VIOLENCIA (DSV)

La cooperación en relación con el DSV empezó con contactos en torno al tema de las armas pequeñas seguidos de una invitación del CMI al Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz (PCJP) para que un miembro del personal trabajara en el Comité de Referencia del DSV. Otra oportunidad para el trabajo conjunto entre el personal

dedicado al DSV en el CMI y el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz surgió en el marco de una coalición internacional para el Decenio de las Naciones Unidas de una Cultura de Paz y No Violencia para los Niños del Mundo, con sede en París, Francia. La coalición fue fundada en el verano de 2003 y tanto la Oficina de Coordinación del DSV como el PCJP son miembros observadores del comité internacional.

La Oficina de Coordinación del DSV ha hecho esfuerzos para divulgar en el sitio web del DSV organizaciones, acontecimientos, materiales e historias de la ICR, para hacer visible el hecho de que la iniciativa del DSV llega más allá de los miembros oficiales del CMI. Se da visibilidad a las diócesis, las parroquias y los esfuerzos interreligiosos conjuntos. En algunos países, las Comisiones de Justicia y Paz nacionales forman parte de la labor ecuménica en el marco del DSV. Por ejemplo, en Bélgica, un grupo dirigido por católicos tradujo al francés la guía de estudio «Why Violence? Why not Peace?» (¿Por qué la violencia? ¿Por qué no la paz?).

El tercer plenario (Stjärnholm) pudo analizar un valioso aporte constituido por tres materiales: el «Decálogo por la Paz» proclamado en una reunión ecuménica e interreligiosa de dirigentes religiosos celebrada en Asís el 24 de enero de 2002 por invitación del Papa Juan Pablo II; la Declaración de Bruselas del 20 de diciembre de 2001 emanada de la reunión que organizó el Patriarca Ecuménico Bartolomeo; y la declaración de una reunión interreligiosa que organizó el Arzobispo de Canterbury en Alejandría, Egipto, en enero de 2002. El Ejecutivo del GMT en su reunión de marzo de 2003 propuso que el GMT estudiara la posibilidad de publicar estas tres declaraciones, con introducciones, como una contribución al DSV.

El mismo plenario escuchó una ponencia, «Paz mundial, conflicto mundial y responsabilidad humana», del Profesor Peter Wallensteen de la Universidad de Uppsala. La Dra. Teresa Rossi presentó un informe impreso de 90 páginas elaborado en un seminario sobre el DSV que dirigió en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma durante el semestre de primavera de 2003, el primer seminario de un programa a largo plazo sobre el DSV que introdujo ella. El informe también fue presentado en el PCPUC y enviado a las oficinas del CMI.

En cuanto a la guerra en Iraq, el CMI organizó un servicio para orar por la paz el día en que empezaron los bombardeos. El GMT, con la asistencia del Arzobispo Diarmuid Martin, entonces representante permanente de la Santa Sede en las organizaciones de Naciones Unidas en Ginebra, y ex miembro del GMT, invitó a los representantes de las comunidades religiosas presentes en la ciudad y al cuerpo diplomático residente en Ginebra a participar en el servicio.

Se puede aumentar mucho más la cooperación tanto con el Vaticano como con los integrantes de la Iglesia Católica en el marco del DSV.

4.3 OTROS CONTACTOS ENTRE LA ICR Y EL CMI

4.3.1 *Refugiados y migración*

Se han creado relaciones cordiales entre el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes y el personal del CMI que trabaja en esta misma área. Representantes del CMI participaron en el V Congreso Mundial de la Pastoral de los Emigrantes y Refugiados, celebrado en Roma del 17 al 22 de noviembre de 2003. En 2001, Su Eminencia el Cardenal Stephen Fumio Hamao y el Padre Michael Blum (Pre-

sidente y Subsecretario del Pontificio Consejo) visitaron al personal del CMI en Ginebra para conversar sobre el modo de trabajar en una colaboración más estrecha. El Padre Frans Thoolen, del personal del Pontificio Consejo, participó en las reuniones de los órganos rectores del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), a menudo en calidad de representante de la Santa Sede en dichas reuniones. La posibilidad de reforzar la colaboración en el área de programa es limitada por la capacidad de personal.

La cooperación entre las organizaciones de la Iglesia Católica Romana y el CMI ha sido particularmente estrecha en el área de los refugiados y la migración. Desde la Asamblea de Harare, la cooperación entre el CMI y Cáritas Internacional, la Comisión Internacional Católica para la Migración (CICM) y el Servicio Jesuita para los Refugiados (SJR) ha continuado. La CICM y el SJR tienen representantes en Ginebra y el personal del CMI trabaja en estrecho contacto con ellos en varias iniciativas de sensibilización, relacionadas en especial con el trabajo del ACNUR. Esta cooperación se expresa a menudo por la participación en redes de ONG, particularmente en el Consejo Internacional de Organizaciones Voluntarias. Además, se hacen consultas mutuas, se comparte información procedente de las redes respectivas y se debate acerca de las prioridades comunes. El CMI y Cáritas Internacional son miembros del Comité Permanente de Respuesta Humanitaria que tiene 9 miembros. Las redes de Cáritas y del CMI comparten preocupaciones similares y se complementan por lo que respecta a la conciencia de la importancia de trabajar por medio de organizaciones locales y nacionales. Cáritas Internacional tiene estrechas relaciones con Acción Conjunta de las Iglesias (ACT) y está invitada a participar en las reuniones anuales del Comité de Emergencia de ACT.

4.3.2 *Diaconía y desarrollo*

El Arzobispo Paul Josef Cordes, Presidente del Pontificio Consejo *Cor Unum* que realiza tareas benéficas, visitó Ginebra y el CMI en 2002. Mantuvo conversaciones con los dirigentes y el personal del Consejo que trabajan en ámbitos de interés común con *Cor Unum*. Después de esta visita, el Director de la CIAI (Comisión de las Iglesias para Asuntos Internacionales) consolidó la relación representando al CMI en la Asamblea Plenaria de *Cor Unum* de 2003, en la que hizo un discurso inaugural.

5. **Cuestiones de actualidad: los documentos *Dominus Iesus* y *Ecclesia de Eucharistia***

Durante el presente mandato del GMT, los miembros del CMI mantuvieron discusiones con los integrantes de la Iglesia Católica Romana sobre dos documentos, a saber: la Instrucción *Dominus Iesus* (publicada en 2000) y la Encíclica de 2003 sobre la Eucaristía *Ecclesia de Eucharistia*. Ambos documentos tienen importantes consecuencias ecuménicas y por eso tenían que debatirse. Por esta razón, después de su publicación, el GMT desempeñó un valioso papel como foro donde podía darse una discusión franca de los documentos. Este proceso de diálogo fue útil para aclarar algunos equívocos respecto a la intención de la ICR al publicar tales documentos. El hecho mismo de que la ICR estuviera abierta a escuchar las reacciones de los representantes del CMI es en sí una señal importante de su compromiso con el diálogo ecuménico.

En el plenario del GMT de mayo de 2001, algunos miembros del Grupo compartieron las reacciones de las iglesias miembros del CMI sobre el documento *Dominus Iesus*. El CMI recurrió a su espíritu de diálogo y apertura para continuar el examen de este documento mediante un posterior intercambio de comunicaciones con el PCPUC.

V. Perspectivas para el Futuro (2006-2013)

Considerar de nuevo el mandato

Cuando el GMT se acerca al fin de su período de trabajo, los miembros están firmemente convencidos de que «sigue siendo necesario contar con un foro que permita a la ICR y al CMI evaluar juntos el desenvolvimiento del movimiento ecuménico». El GMT ha demostrado ampliamente que es un instrumento fundamental y necesario para fomentar las relaciones ecuménicas y facilitar una respuesta conjunta a las necesidades de las personas de nuestro tiempo. Pero los miembros también encuentran razones para considerar de nuevo el mandato dado por primera vez en 1966 y modificado en 1975, y para prestar más atención a la composición y al estilo de trabajo del GMT.

Los miembros están de acuerdo en que el GMT, como foro consultivo, es verdaderamente capaz de inspirar, dirigir y mantener el diálogo entre la ICR y el CMI con respecto a cuestiones de interés para el movimiento ecuménico y de facilitar la colaboración entre los distintos órganos y programas del CMI y de la ICR. Pero es claro que vivimos en un mundo en transformación, marcado por el efecto desestabilizador de la mundialización en las vidas y las culturas de los pueblos, que el horizonte ecuménico está sufriendo rápidas modificaciones y que las Iglesias, dentro de ellas y en su servicio a la familia humana, enfrentan nuevos y exigentes problemas que requieren un compromiso cada vez más grande con la búsqueda de la unidad visible y el testimonio común.

Los miembros del GMT se han entendido bien durante el período en que trabajaron juntos. Han alcanzado un grado de comprensión y confianza mutuas que les ha permitido examinar las cuestiones que se les presentaron con objetividad y discernimiento crítico. Ellos ahora ponen ante los órganos madre áreas de interés común que necesitan más atención por parte del próximo GMT. Les parece que el GMT tiene el potencial para lograr resultados aún mejores y que las consultas entre la ICR y el CMI sobre el futuro del GMT deberían hacer hincapié en el objetivo original del grupo, que principalmente era el de «descubrir y evaluar nuevas posibilidades prometedoras para el desarrollo ecuménico» y «proponer nuevas medidas y programas» como un acicate para los órganos madre (cf. Directrices para el futuro del GMT, Informe de Nairobi, Asamblea del CMI, 1975, pp. 276-278).

Recomendaciones que hace el GMT a la ICR y el CMI

Las siguientes áreas de interés común exigen particular atención, ya sea por su potencial para consolidar las relaciones entre las iglesias y entre los cristianos en todos los planos, ya sea porque se las percibe como fuentes continuas de sufrimiento o razones de escándalo entre cristianos divididos.

1. Entre las primeras, señalamos una clara convergencia entre todos los miembros del GMT con respecto a la necesidad de fomentar un retorno a las raíces espirituales del ecumenismo. Al comienzo del movimiento ecuménico fue decisivo el ecumenismo espiritual que inspiró la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, la Comisión de Misión y Evangelización y la Comisión de Fe y Constitución. En noviembre de 2003, en la Asamblea Plenaria del PCPUC, el Cardenal Kasper afirmó:

«Cuando hablamos de espiritualidad ecuménica, no empleamos esta palabra – que desafortunadamente se usa excesivamente – para aludir a una espiritualidad vaga, débil, meramente sentimental, irracional y subjetiva, que no toma en consideración la doctrina objetiva de la Iglesia o incluso la ignora. Por el contrario, nos referimos a la enseñanza de la Escritura, de la tradición viva de la Iglesia, y de los resultados de los diálogos ecuménicos que han sido asimilados total y personalmente, se les ha infundido vida y están en contacto con la vida. El mero activismo ecuménico está destinado a agotarse; el debate meramente académico entre expertos, por importante que sea, elude a los creyentes ‘normales’ y solo toca el borde de sus corazones y sus vidas. Sólo podemos ampliar el movimiento ecuménico profundizándolo...»

En la Asamblea General de la Conferencia de Iglesias de Toda el África celebrada en noviembre de 2003 en Yaoundé, Camerún, el Revdo. Dr. Samuel Kobia, Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, dijo:

«Desde el bautismo hasta la partición del pan y la recepción del espíritu realizadas en común, la memoria del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo es una realidad que anticipa otra realidad. El pasado en nuestras mentes es memoria. Los seres humanos no pueden crear, ni imaginar siquiera, algo que sea totalmente nuevo. Pero en la Eucaristía siempre sucede algo nuevo. Cristo, en cuyo sufrimiento se encarna nuestro sufrimiento como comunidad de fe, crea una comunidad nueva. Una vez integrados en el cuerpo se espera que vivamos por el espíritu de Cristo para que funcionemos plenamente y demos salud a la vida del cuerpo. La actividad dentro del cuerpo de Cristo produce una nueva identidad de grupo y una nueva visión del mundo. Y por extensión podemos afirmar que esta eclesiología es parte de nuestro ecumenismo/espíritu ecuménico. ...»

Es de vital importancia que devolvamos la teología a la gente e ideemos nuevos temas de espiritualidad que se adecuen a nuestra experiencia y nuestro lugar únicos en el mundo. Debemos hacer hincapié de nuevo en la necesidad de espiritualidad como base para el trabajo que realizamos en el mundo. De esta manera evitamos que nos seduzcan los atavíos del prestigio que da el poder aun cuando ese poder se derive de un imperativo moral. ...»

Si tenemos el coraje y la tenacidad de nuestros antepasados, que se mantuvieron firmes como una roca contra las incitaciones de la esclavitud, encontraremos la manera de hacer en nuestros tiempos lo que ellos hicieron en los suyos y la esperanza nos despertará un día a un nuevo sueño hecho realidad.»

Lo que se necesita es una espiritualidad ecuménica renovada basada en las riquezas de nuestras respectivas tradiciones, centrada en la conversión continua a Cristo, capaz de intensificar en el plano espiritual las relaciones entre las entidades ecuménicas que trabajan en colaboración. Debemos convencernos de que solo enriqueciéndonos mutuamente la espiritualidad, por el culto en común y otras formas espirituales de compartir, será posible que los cristianos abordemos las preguntas que se nos plantean relacionándonos unos con otros y con el mundo que nos rodea. Un retorno a las raíces espirituales del ecumenismo debe ser un aspecto de cualquier reflexión sobre la renovación del propio movimiento ecuménico.

2. Del mismo modo, estamos de acuerdo en que se necesita hacer un esfuerzo más grande en el campo de la formación ecuménica. Ambos órganos madre deben preocuparse por los cristianos y el clero que necesitan formación ecuménica. Una nueva generación de cristianos a veces no sabe cómo fueron las cosas y cuántas han cambiado en los decenios que pasaron desde que se fundó el CMI y desde que se celebró el Concilio Vaticano II. A este respecto se está haciendo mucho, pero recomendamos hacer un esfuerzo para mejorar la coordinación de esta formación mediante una distribución más eficaz de la información y los materiales y dando más oportunidades para que cada uno participe en la vida del otro. En especial, recomendamos que el GMT insista ante las iglesias en la importancia de ofrecer a los jóvenes oportunidades para entrar en contacto con otras tradiciones, especialmente en programas compartidos de formación, misión y servicio. Recomendamos asimismo el valioso estudio del GMT anterior sobre formación ecuménica (cf. Séptima Relación del GMT, 1998, pp. 57-59).

3. Entre las áreas de interés que ya han tenido graves consecuencias para las iglesias y para las relaciones ecuménicas señalamos las dificultades continuas, apremiantes y capaces de dividir a las iglesias encontradas al dar testimonio común en el campo de las cuestiones morales de índole personal y social. La sociedad está cada vez más confundida y fragmentada por lo que respecta a su comprensión de lo que significa ser verdaderamente humano. En consecuencia, se llama a todas las iglesias a que respondan a las preguntas profundas que se hace la sociedad en relación con la bioética, los derechos humanos, civiles y religiosos, cuestiones acerca de la paz, la justicia social, la curación de los recuerdos, la sexualidad humana y la reproducción. Creemos que el GMT, con carácter urgente, en cooperación con Fe y Constitución y en consulta con otros órganos, debería buscar la manera de proseguir la ya comenzada investigación conjunta de los fundamentos filosóficos y teológicos de la antropología cristiana. El GMT del período 1991-1998 aportó un valioso documento en 1996: «El diálogo ecuménico sobre cuestiones morales: posibles fuentes de testimonio común o de divisiones». El GMT actual (1998-2005) ha seguido el tema de cerca (cf. Informe 5.1) y recomienda decididamente que pase al próximo mandato.

4. Hay otros problemas que exigen una respuesta de los cristianos. El diálogo interreligioso se ha vuelto una necesidad urgente y los cristianos tienen que entablarlo juntos. El pluralismo religioso y, en algunos lugares, la creciente ausencia de Dios en la vida cultural están exigiendo a los cristianos que «[respondan] ... de la esperanza que [tienen]» (1 Pe 3:15) y que vivan juntos a fondo [su] vocación común de misión. La difusión de la tecnología moderna y el poder que tienen los medios de comunicación para formar la opinión de las personas y hasta su percepción de la realidad exigen a los

cristianos ser críticos serios con respecto al consiguiente estilo de relaciones interpersonales, familiares y sociales y ser más eficaces al utilizar las oportunidades positivas que ofrecen dichos instrumentos. El predominio de la injusticia, las diferentes formas de violencia y el temor provocado por el terrorismo internacional se oponen directamente al respeto de la dignidad humana que está en el centro del mensaje cristiano. Estas son algunas de las cuestiones que el próximo GMT puede examinar provechosamente cuando busque maneras de mejorar e intensificar la cooperación entre las iglesias.

Por lo tanto, recomendamos a los órganos madre que al preparar el próximo GMT hagan hincapié en esas partes del primer mandato que quizá no hayan estado en primer plano y que, sin embargo, indican especialmente lo que se necesita ahora. El GMT debería estar alerta para encontrar y proponer formas nuevas de colaboración entre el CMI y la ICR. Se les debería pedir a los miembros que se esfuercen más en interpretar las principales corrientes del pensamiento ecuménico en los planos general y local, y que no inicien procesos de estudio que están realizando o podrían realizar otros órganos.

En respuesta a las necesidades cambiantes de la tarea ecuménica, sería provechoso que el GMT reflexionara acerca de la manera de relacionar más estrechamente su trabajo con el contexto y la praxis de las diferentes situaciones locales del mundo. Así como la flexibilidad y la adaptabilidad a las circunstancias cambiantes de la misión que Cristo confió a sus discípulos (cf. Mt. 28:19) son cualidades esenciales de la cooperación ecuménica que también se le exigen al propio GMT.

La tarea del GMT es de hecho facilitar el advenimiento de un tiempo en que la ICR y las iglesias miembros del CMI puedan reunirse en una genuina koinonía y, por lo tanto, puedan dar al mundo un testimonio convincente del mensaje transformador del Evangelio de Jesucristo. Encomendamos la labor de los siete años pasados al Dios Trino y rogamos que el Espíritu Santo «complete el trabajo que ha comenzado en nosotros» (cf. Fil. 1:6).

Miembros del Grupo Mixto de Trabajo 1999-2006

Representantes de la Iglesia Católica Romana

Reverendísimo Mario CONTI
Co-moderador GMT
Arzobispo de Glasgow
Glasgow (Reino Unido)

Reverendísimo Walter KASPER
de 1999-2001
Secretario
Pontificio Consejo Para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Reverendísimo Marc OUELLET
de 2001-2003
Secretario
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Reverendísimo Brian FARRELL
desde 2003
Secretario
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Reverendísimo Giampaolo CREPALDI
desde 2001
Pontificio Consejo «Justicia y Paz»
Ciudad del Vaticano

Reverendísimo Michael FITZGERALD
De 1999-2002
Pontificio Consejo para el Diálogo
Interreligioso
Ciudad del Vaticano

Reverendísimo Diarmuid MARTIN
De 1999-2001
Pontificio Consejo «Justicia y Paz»
Ciudad del Vaticano

Reverendísimo Donal B. MURRAY
Obispo de Limerick
Limerick (Irlanda)

Reverendísimo Donald J. REECE
Obispo de St. John's Basseterre
St. John's, Antigua (Antillas)

Reverendísimo Paul Nabil SAYAH
Arzobispo de Haifa y de Tierra Santa
(Maronita)
Jerusalén

Reverendísimo Buti J. TLHAGALE, OMI
Arzobispo de la diócesis de
Johannesburgo
Doornfontein (Sudáfrica)

Reverendísimo Józef M. ZYCINSKI
Arzobispo de Lublin
Lublin (Polonia)

Reverendo Dr Remi HOECKMAN
De 1999-2001
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Reverendo Monseñor
Felix A. MACHADO
desde 2002
Pontificio Consejo para el Diálogo
Interreligioso
Ciudad del Vaticano

Hermano John McGUIRE, OP
Encargado de asuntos ecuménicos
Arquidiócesis de Chicago
Chicago (IL – EE.UU.)

Hermana Celine MONTEIRO
Misioneras de María Franciscanas
Generalato, Roma
Roma (Italia)

Hermana Elizabeth MORAN
Hermanas Misioneras de Santa Columba
Consejo Mundial de Iglesias
Misión y Formación Ecuménica
Ginebra (Suiza)

Reverendo Monseñor
John MUTISO-MBINDA
Cosecretario GMT
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Reverendo Monseñor
John A. RADANO
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Dra. Teresa Francesca ROSSI
Centro Pro Unione
Roma (Italia)

Hermana Theresa SEOW
Hijas de la Caridad Canossianas
Convento Canossiano de San Antonio
Singapur

Sra. Denise SULLIVAN
de 1999-2000 (fallecida)
Comisión Episcopal Católica
de Relaciones Ecuménicas e Interreligiosas
Mawson ACT 2607 (Australia)

Reverendo Padre
Juan USMA GÓMEZ
desde 2001
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Reverendo Padre
Thomas MICHEL, SJ
Asesor desde 2001
Secretario de Diálogo Interreligioso
Curia Jesuita
Roma (Italia)

Personal Administrativo

Dra. Paola FABRIZI
Pontificio Consejo para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos
Ciudad del Vaticano

Representantes del Consejo Mundial de Iglesias

Obispo Dr Jonas JONSON
Iglesia de Suecia (luterana)
Co-moderador GMT
Obispo de Strängnäs
Strängnäs (Suecia)

Profesor Dr Oscar CORVALÁN-
VÁSQUEZ
Iglesia Pentecostal de Chile
Talca (Chile)

Reverendísimo Obispo H. Mvume
DANDALA
Iglesia Metodista de África Meridional
[Sudáfrica]
Secretario General
Conferencia de Iglesias
de Toda el África
Nairobi (Kenya)

Su Excelencia el Metropolitano
Philipos Mar EUSEBIUS
Iglesia Ortodoxa Siria de Malankara
St Basil Aramana
Kerala (India)

Su Eminencia el Metropolitano Profesor
Dr GENNADIOS OF SASSIMA
Patriarcado Ecuménico de
Constantinopla
Estambul (Turquía)

Reverendo David GILL
Iglesia en vías de Unión de Australia
Kowloon
Hong Kong SAR (China)

Reverendísimo David HAMID
Consejo Consultivo Anglicano
Obispo sufragáneo en Europa
Westminster, Londres (Reino Unido)

Reverendo Profesor Viorel IONITA
Iglesia Ortodoxa Rumana
Secretario de Estudio
Conferencia de Iglesias Europeas
Ginebra (Suiza)

Dra Musimbi KANYORO
Luterana
Secretaria General
Asociación Cristiana Femenina
Ginebra (Suiza)

Sra. Ülle KEEL
Iglesia Evangélica Luterana de Estonia
Tallinn (Estonia)

Reverenda Dra Diane C. KESSLER
Iglesia Unida de Cristo, EE.UU.
Directora Ejecutiva
Consejo de Iglesias de Massachusetts
Boston (EE.UU.)

Profesor Nicholas LOSSKY
Iglesia Ortodoxa Rusa
París (Francia)

Reverendo Valamotu PALU
Iglesia Wesleyana Libre de Tonga
Secretario General
Conferencia de Iglesias del Pacífico
Suva (Fiji)

Reverendo Dr Alan FALCONER
Director, Fe y Constitución
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra (Suiza)

Sr. Georges LEMOPOULOS
Secretario General Adjunto
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra (Suiza)

Sra. Teny PIRRI-SIMONIAN
Cosecretaria GMT
Relaciones con las iglesias y la
comunidad ecuménica
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra (Suiza)

Personal administrativo

Sra. Luzia WEHRLE
Auxiliar administrativa
Relaciones con las iglesias y la
comunidad ecuménica
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra (Suiza)

Mandatos del GMT: 1966, 1975 y 1999-2005

I. Mandato 1966 (*De la Séptima Relación del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra-Roma, 1998, p. 3*):

El GMT funciona de conformidad con su primer mandato de 1966 modificado por la Asamblea del CMI de 1975.

1. El GMT es un foro consultivo. Carece de autoridad propia pero presenta informes a los órganos que lo crearon – la Asamblea y el Comité Central del CMI y el PCPUC – que aprueban las políticas y los programas.

Realiza sus tareas espirituales y pastorales con la convicción, sustentada en la oración, de que Dios por medio de Cristo en el Espíritu está guiando al movimiento ecuménico único. El grupo trata de captar la voluntad de Dios en las situaciones actuales y de estimular la búsqueda de la unidad visible y el testimonio común, en especial mediante la colaboración en los planos mundial, regional, nacional y local entre la ICR, el CMI y las iglesias miembros de éste. Esto significa apoyar y fomentar todo lo que contribuya al progreso ecuménico.

El GMT inicia, evalúa y sostiene formas de colaboración entre el CMI y la ICR, especialmente entre los diferentes órganos y programas de dichas entidades. Sus estilos y formas de colaboración son flexibles, ya que determina similitudes y diferencias que favorecen u obstaculizan las relaciones CMI/ICR. Concentrándose en iniciativas ad hoc, evita la creación de nuevas estructuras cuando propone medidas y programas nuevos, establece un riguroso orden de prioridades y utiliza con prudencia sus limitados recursos de personal, tiempo y finanzas.

2. En la actualidad, el GMT tiene 17 miembros, con dos co-moderadores. Sus cosecretarios son un miembro del personal del PCPUC y el secretario general adjunto del CMI responsable de las relaciones con las iglesias no miembros. La mayoría de los miembros participa en ministerios pastorales y ecuménicos en diferentes regiones. Algunos proceden de departamentos de la Curia romana y del CMI. Además, el GMT coopta asesores para sus tareas especiales. Los co-moderadores, los cosecretarios y otros cuatro miembros forman el Ejecutivo, que supervisa el GMT entre sus plenarios y elabora el orden del día y los materiales para éstos.

II. Mandato 1975 (*Del Informe de Nairobi, Asamblea del CMI, 1975, pp. 276-278*)

CONTINUACIÓN DEL GRUPO MIXTO DE TRABAJO

Sigue siendo necesario contar con un foro que permita a la Iglesia Católica Romana y al Consejo Mundial de Iglesias evaluar juntos la evolución del movimiento ecuménico. Por lo tanto, debe designarse un grupo mixto con continuidad en su composición y suficiente amplitud de representación de ambas partes. En su calidad de instrumento de los órganos madre estará en estrecho contacto con éstos y a éstos rendirá cuentas.

LAS FUNCIONES DEL GRUPO MIXTO DE TRABAJO

El primer objetivo del Grupo Mixto de Trabajo será descubrir y evaluar nuevas posibilidades para el desarrollo ecuménico que sean prometedoras. Tiene la tarea de estimular el debate sobre el movimiento ecuménico tratando de acicatear a los órganos madre proponiendo medidas y programas nuevos.

El Grupo Mixto de Trabajo se esforzará por interpretar las principales corrientes del pensamiento y la acción ecuménicos en la Iglesia Católica Romana y en las iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias. Facilitará el intercambio de información sobre el progreso del movimiento ecuménico, especialmente en el plano local.

El Grupo Mixto de Trabajo intentará establecer la colaboración entre los diferentes órganos y programas de la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias. De conformidad con los principios y los procedimientos de los órganos madre deberá estimular el auténtico desarrollo de toda colaboración ecuménica. Para fomentar esta colaboración deberá recurrir a las ideas sacadas de la experiencia local. Como antes, seguirá siendo un grupo consultivo, no una organización para la acción. Los órganos madre pueden facultarlo para promover y administrar programas que haya propuesto cuando se le ha pedido.

Como el Grupo Mixto de Trabajo trata de iniciar y ayudar a mantener viva la discusión sobre las consecuencias del movimiento ecuménico en la Iglesia Católica Romana y en las iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias, buscará los mejores medios de comunicar sus conclusiones y recomendaciones.

Un aspecto esencial de su labor es compartir sus conclusiones con los órganos madre.

RELACIÓN AMPLIADA

El Grupo Mixto de Trabajo estará en contacto con un gran número y una gran variedad de organizaciones y programas ecuménicos, especialmente en el plano local. Puede pedir asistencia a distintas oficinas y programas de los órganos madre cuando en el proceso de colaboración necesite ayuda especial en ciertas áreas. Además, pedirá información y asesoramiento a personas y organizaciones que tengan experiencia y competencia ecuménicas especiales.

ESTILO FLEXIBLE

Como el Grupo Mixto de Trabajo intenta satisfacer las necesidades de las iglesias, el estilo de la colaboración debe mantenerse flexible. Debe ser adaptable a las necesidades

diversas y cambiantes. Por lo tanto, tratará de no crear nuevas estructuras y concentrarse más bien en las iniciativas ad hoc que vaya exigiendo el acontecer del movimiento ecuménico. Por supuesto, determinados proyectos pueden requerir alguna organización estructural que se formará con la debida autorización. La flexibilidad de estilo no significa actividad no planificada o falta de responsabilidad. Significa más bien ser más riguroso al establecer un orden de prioridades y más prudente al utilizar los recursos.

ESTRUCTURAS PROPUESTAS

Atendiendo a estas consideraciones generales se propone lo siguiente:

1. El Grupo Mixto de Trabajo estará compuesto por aproximadamente dieciséis miembros, algunos de los cuales se elegirán entre el personal del Consejo Mundial de Iglesias y de la Secretaría para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (y otros órganos de la Curia).
2. El Grupo Mixto de Trabajo se reunirá normalmente una vez al año. Además, siempre que sea necesario pueden celebrarse reuniones ampliadas para tratar cuestiones concretas. Cuando se juzgue oportuno, pueden fijarse estas reuniones coincidiendo con algún acontecimiento regional importante.
3. Un pequeño Grupo Ejecutivo será responsable del trabajo permanente que se realice entre las reuniones y de preparar éstas.

III. Mandato 1999-2005 (*De la Séptima Relación del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra-Roma, 1998, p. 28*):

Para su próximo mandato, el GMT recomienda concretamente estas prioridades:

CUESTIONES RELATIVAS A LA KOINONÍA

Las consecuencias eclesiales del bautismo común. Las repercusiones en la comunión eclesial y en la práctica litúrgica de reconocer el bautismo común de los cristianos.

El papel ecuménico de los matrimonios interreligiosos. Las consecuencias eclesiológicas del sacramento del matrimonio entre cristianos de diferentes iglesias y en su vida familiar.

Consejos locales, nacionales y regionales de iglesias que tienen iglesias católicas romanas como miembros de pleno derecho. Las consecuencias prácticas y eclesiológicas de la composición de los consejos de iglesias y el papel instrumental de éstos en el crecimiento de la koinonía.

Iglesia y derecho eclesiástico. Los efectos de los acuerdos y diálogos ecuménicos en la actual legislación eclesiástica y en las relaciones entre la eclesiología y el derecho canónico/derecho eclesiástico/disciplina eclesiástica.

PREOCUPACIONES COMUNES QUE ENFRENTAN EL CMI Y LA ICR

Las posturas de los evangélicos conservadores y los carismáticos/pentecostales hacia el movimiento ecuménico y sus estructuras actuales. El establecimiento del diálogo.

Fundamentalistas cristianos: ¿un desafío ecuménico? Los efectos del fundamentalismo en el compromiso ecuménico de las iglesias y en el programa de diálogo.

El lugar de las mujeres en las iglesias. El reconocimiento y la integración de los dones de las mujeres en la vida de la iglesia y la sociedad, y la apropiación de las conclusiones del Decenio Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres en la vida, las estructuras y el testimonio de las iglesias.

Educación ecuménica. El perfeccionamiento de la educación ecuménica apropiada para los miembros de las iglesias, los estudiantes y el clero sobre los fundamentos de la vida cristiana en la búsqueda de la manifestación de la unidad de la Iglesia en una sociedad pluralista.

La historia del Grupo Mixto de Trabajo ICR/CMI

(De la Séptima Relación del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra-Roma, 1998, pp. 30-31: «El GMT expresa su agradecimiento por esta breve historia escrita bajo su solicitud por el Padre Thomas Stransky CSP, rector del Instituto Ecuménico de Tantur (Jerusalén) y uno de sus miembros»):

La primera expresión visible de colaboración entre la Iglesia Católica Romana (ICR) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) fue el intercambio de observadores delegados de manera oficial. En 1961, la Secretaría del Vaticano para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (SPUC), que el Papa Juan XXIII había establecido en 1960, delegó cinco observadores a la Tercera Asamblea del CMI celebrada en Nueva Delhi. Después el CMI envió dos observadores, el Dr. Nikos Nissiotis y el Dr. Lukas Vischer, a las cuatro sesiones de otoño del Concilio Vaticano II (1962-65).

Durante los años del Concilio Vaticano II, la SPUC dispuso que el exégeta del Nuevo Testamento de la ICR, el Padre Raymond Brown, hiciera un discurso importante sobre la unidad de la iglesia ante la conferencia mundial de Fe y Constitución celebrada en Montreal en 1963. Ese mismo año, dos observadores de la SPUC, los Padres Jorge Mejía y Thomas Transky, participaron en la primera conferencia mundial de la División de Misión y Evangelización Mundial del CMI (DMEM) celebrada en Ciudad de México. En 1965 la SPUC copatrocinó reuniones con la DMEM y el departamento Iglesia y Sociedad del CMI para debatir los borradores de Vaticano II sobre la actividad misionera de la iglesia y sobre la iglesia en el mundo moderno.

En noviembre de 1964, los 2.200 obispos y el Papa Pablo VI promulgaron el Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II, que fue la carta oficial de la participación activa de la ICR en el movimiento ecuménico único, del que se decía estaba «favorecido por la gracia del Espíritu Santo» para «el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos» que «invocan al Dios Trino y confiesan a Jesús como Señor y Salvador», una alusión a la Base del CMI.

Anticipándose a este Decreto, en abril de 1964 representantes de la SPUC y del CMI empezaron a considerar la futura colaboración entre la ICR y el CMI. Propusieron la creación de un grupo mixto de trabajo (GMT) con un mandato experimental de cinco años. En enero de 1965 el Comité Central del CMI, reunido en Enugu, Nigeria, aprobó la propuesta y lo mismo hicieron las autoridades de la ICR en febrero, por medio del presidente de la SPUC Cardenal Agustín Bea, durante la visita que hizo al CMI en Ginebra.

Los principales puntos del primer mandato aún tienen vigencia:

- 1) El GMT carece de autoridad propia y es un foro consultivo. Inicia, evalúa y sostiene la colaboración entre el CMI y la ICR y presenta informes a las autoridades competentes: la Asamblea y el Comité Central del CMI y el Pontificio Consejo (antes de 1988 la Secretaría) para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Los órganos madre pueden facultar al GMT para que promueva y administre los programas que ha propuesto.
- 2) El GMT intenta ser flexible en los estilos de colaboración. Concentrándose en iniciativas ad hoc, evita la creación de nuevas estructuras cuando propone medidas y programas nuevos, establece un riguroso orden de prioridades y utiliza con prudencia sus limitados recursos de personal y finanzas.
- 3) El GMT no limita su labor a los aspectos administrativos de la colaboración. Trata también de captar la voluntad de Dios en la situación ecuménica actual y aportar sus propias reflexiones en estudios.

Con ocho miembros del CMI y seis de la ICR, el GMT tuvo su primera reunión en mayo de 1965, en el Instituto Ecuménico de Bossey, cerca de Ginebra. Los dos copresidentes fueron el Secretario General del CMI, Dr. W. A. Visser't Hooft, y el Obispo Johannes Willebrands, Secretario de la SPUC. A fines de 1967 el GMT había publicado sus dos primeras relaciones oficiales (febrero de 1966 y agosto de 1967).

Estas dos primeras relaciones ofrecieron un programa amplio para la colaboración entre la ICR y el CMI en estudio y actividades que podían servir al movimiento ecuménico único: naturaleza del ecumenismo y métodos de diálogo ecuménico; culto en común en las reuniones ecuménicas; preparación conjunta de materiales para la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos; una fecha común para la Pascua; los diálogos bilaterales directos de la ICR con otras iglesias; colaboración en actividades misioneras en el contexto de la libertad religiosa, el testimonio y el proselitismo; el lugar de la iglesia en la sociedad; la responsabilidad de los cristianos en los asuntos internacionales, especialmente en la promoción de la paz y la justicia entre pueblos y naciones; colaboración en el servicio social, en las situaciones de emergencia y la ayuda al desarrollo y en la labor médica; cooperación de hombres y mujeres en la iglesia, la familia y la sociedad; formación del laicado y el clero; matrimonios mixtos entre cristianos.

En la cuarta Asamblea del CMI (Uppsala, 1968), dos católicos hablaron en las sesiones plenarias. El jesuita Roberto Tucci analizó el programa del GMT teniendo en cuenta la manera cómo se ve la ICR en el mundo moderno, como se expresa en los dieciséis documentos del Concilio Vaticano II, y las novedades ocurridas en el CMI y en sus iglesias miembros desde la Primera Asamblea celebrada en Amsterdam en 1948. Y Lady Ward Jackson pidió con insistencia que todas las iglesias dieran un testimonio común en respuesta a las crisis que vive el mundo en relación con el hambre, el desarrollo, la justicia y la paz.

La Asamblea de Uppsala y la SPUC ratificaron la labor del GMT y sus propuestas de colaboración futura entre la ICR y el CMI y aprobaron la admisión de doce católicos romanos en calidad de miembros de pleno derecho en la Comisión de Fe y Constitución.

Ya en la Asamblea de Uppsala se planteó la cuestión de la posible integración de la ICR como tal entre los miembros del CMI.

Un año después de la Asamblea de Uppsala, el Secretario General del CMI, Dr. Eugene Carson Blake, invitó al Papa Pablo VI a visitar la sede del CMI en Ginebra, cosa que el Papa hizo en junio de 1969. En la capilla, antes de un servicio religioso en común, expresó «sin vacilación» su «profundo reconocimiento» por la labor del GMT en el fomento de las «relaciones entre el Consejo Mundial y la Iglesia Católica, dos entidades de naturaleza realmente diferente, pero cuya colaboración ha demostrado ser digna de confianza». El Papa estimó que la cuestión de la integración de la ICR en el CMI en calidad de miembro era «todavía una hipótesis. Tiene consecuencias teológicas y pastorales serias y por ello requiere un estudio profundo».

Durante su segundo mandato de cinco años, el GMT empezó a estudiar la cuestión de la calidad de miembro. Tomó conciencia de que, pese al compromiso compartido de dar testimonio común dentro del movimiento ecuménico único, la disparidad entre los dos órganos madre afecta al alcance, el estilo y el contenido de la colaboración.

El CMI es una comunidad de iglesias independientes, la mayoría de ellas organizadas en el plano nacional; y sus miembros no asumen una responsabilidad jurídica directa por los estudios, los actos y las declaraciones del CMI. La ICR es una iglesia con una misión y una estructura de enseñanza y gobierno universales como elemento esencial de su identidad. La ICR se entiende a sí misma como una familia de iglesias locales con el Obispo de Roma y bajo la autoridad de éste y sus estructuras de toma de decisiones en los planos mundial y nacional (a través de las conferencias episcopales) difieren de las de las iglesias miembros del CMI. Además, la representación de las iglesias miembros en los órganos rectores del CMI debe estar en consonancia con el tamaño. Dado que los miembros de la ICR son casi el doble de los componentes de todas las iglesias miembros del CMI juntos, las consecuencias para lograr esa representación equilibrada si la ICR se convirtiera en miembro serían enormes si no cambiaran radicalmente las estructuras del CMI.

Aunque no son obstáculos insuperables, estas fueron las principales razones por las cuales la ICR, al evaluar el estudio del GMT de las ventajas y desventajas de la calidad de miembro, decidió en 1972 no solicitarla «en el futuro inmediato». Pero en esta respuesta reservada estaba la convicción de que por medio del GMT la «colaboración entre la ICR y el CMI debe no solo continuar sino intensificarse». El tiempo y la energía del GMT pasaron de la cuestión de la calidad de miembro al aumento de la colaboración.

Como se estipuló en la Tercera Relación del GMT (1970), la cooperación dentro del GMT es «solo una parte limitada de todo el campo de colaboración ecuménica, parte que no puede quedar aislada del movimiento ecuménico en su conjunto». Desde el Concilio Vaticano II, en los planos parroquial, local y nacional se estaban dando actividades de colaboración entre católicos e iglesias miembros del CMI y la ICR empezaba a tener calidad de miembro pleno en los consejos o conferencias nacionales y regionales de iglesias. Esto iba a ser documentado en el estudio de 1975 publicado por la SPUC *Ecumenical Collaboration at the Regional, National and Local Levels* (Colaboración ecuménica en los planos regional, nacional y local).

Si bien la presencia de miembros de la ICR en la Comisión de Fe y Constitución significó que el GMT pudo dejar ciertas cuestiones teológicas y litúrgicas importantes

a dicha comisión, éste continuó sus propios estudios; por ejemplo, *Common Witness, Religious Freedom and Proselytism* (Testimonio común, libertad religiosa y proselitismo) (1970). Los contactos del personal del CMI con la Congregación del Vaticano para la Evangelización de los Pueblos llevó a la designación de asesores de SEDOS, una asociación de trabajo de órdenes misioneras católicas de hombres y de mujeres, para la División de Misión y Evangelización Mundial del CMI.

El tema del sínodo de obispos de la ICR celebrado en octubre de 1974 fue «evangelización en el mundo moderno». Un año antes, el borrador preparatorio para el sínodo se había enviado no solo a las conferencias episcopales sino también al CMI para que se hicieran comentarios y sugerencias. El sínodo invitó al Secretario General del CMI, Dr. Philip Potter, para que hablara en una de sus sesiones plenarias. Éste observó que en el orden del día del sínodo los principales problemas y desafíos de la evangelización eran los mismos que los del orden del día del CMI: «La evangelización es esencialmente una empresa ecuménica».

La Secretaría para los No creyentes (desde 1983, Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso) del Vaticano designó expertos que, en consultas del CMI, se unieron con eruditos budistas, cristianos, hindúes y musulmanes (Líbano 1970) y con otros cristianos sobre las consecuencias teológicas del diálogo entre creyentes de otras religiones de nuestro tiempo (Zurich 1970).

El GMT facilitó formas de colaboración con la Comisión Médica Cristiana (CMI), el Consejo de Laicos (ICR) y grupos internacionales de mujeres.

En 1968, el CMI y la nueva Comisión Pontificia «Justicia y Paz» (1967) patrocinaron una gran conferencia interdisciplinaria sobre el desarrollo (Beirut) que congregó a teólogos y dirigentes eclesiásticos de países «desarrollados y en desarrollo», a representantes de organizaciones internacionales de seculares y a importantes especialistas en política y economía mundial. El éxito de la conferencia dio impulso a la propuesta del GMT de crear un comité mixto sobre sociedad, desarrollo y paz (SODEPAX). Con sede en Ginebra y un generoso financiamiento independiente, SODEPAX respondió rápidamente a las iniciativas locales y nacionales, que se han extendido mucho, ayudándolas a establecer sus propios grupos y ofreciéndoles los resultados de sus propios estudios prácticos y teológicos sobre comunicación social, educación para el desarrollo, movilización para la paz y trabajo con creyentes de otras religiones.

El GMT también facilitó las consultas iniciales entre las organizaciones católicas romanas de socorro y la División del CMI de Ayuda Intereclesiástica, Servicio Mundial y Refugiados. Dichas consultas pronto condujeron a formas constantes y normales de intercambio de información y de consulta recíproca, y a la planificación y coordinación conjunta de socorros materiales, especialmente en casos de desastres físicos repentinos y guerras que provocan movimientos en masa de refugiados.

En 1975, antes de la Quinta Asamblea del CMI (Nairobi), en la Cuarta Relación del GMT se recordó el diálogo y la colaboración ICR-CMI durante los diez años transcurridos desde la promulgación del *Decreto sobre Ecumenismo*: «¿Adónde nos hemos dirigido durante estos diez años? ¿Qué se ha logrado? ¿Cuál debería y puede ser nuestro objetivo en los próximos diez años? ¿Cómo deberían relacionarse la ICR y el CMI para servir y favorecer al movimiento ecuménico?»

La Cuarta Relación ofreció tres perspectivas sobre «el fundamento común» de las relaciones entre la ICR, las iglesias miembros del CMI y el propio CMI:

- (i) El Dios Trino «junta a los creyentes del Nuevo Pacto como una *comunidad* de unidad en la fe, la esperanza y el amor». Esta comunidad sigue existiendo, pero debido a las divisiones de los cristianos, es una comunidad «real pero imperfecta». El movimiento ecuménico – «el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos» – es «el redescubrimiento común de esa realidad existente e igualmente los esfuerzos comunes por superar los obstáculos que están en el camino de la comunidad eclesial perfecta». Esta visión de «comunidad completa y real» está «lejos de estar realizada, y ni su forma concreta puede aún describirse totalmente, pero ya forma parte de la vida de las iglesias». De hecho, «trabajar por la unidad de la iglesia es – una realidad ineludible. No es un lujo que puede dejarse de lado, ni una tarea que puede encomendarse a los especialistas sino más bien una dimensión constitutiva de la vida de la iglesia en todos los planos y de la vida de los propios cristianos».
- (ii) El don de la comunidad exige la respuesta del testimonio común de Cristo en el mundo, «siempre que la comunidad parcial de fe y vida, como existe entre las iglesias, lo haga posible... La misión sin unidad carece de la perspectiva del Cuerpo de Cristo, y unidad sin misión no es una realidad viviente».
- (iii) Esta comunidad real pero imperfecta en el mundo de hoy exige un compromiso compartido con *la renovación de los cristianos y de las iglesias*, ya que se comprometen juntos «a percibir e interpretar los signos de los tiempos» y «a luchar por la justicia, la libertad y la comunidad» y por una sociedad más humana.

Este «fundamento común» forma la visión del GMT y sigue orientando sus actividades. Por un lado, el GMT se da cuenta de que es solo una estructura del múltiple y diverso –oficial y no oficial – movimiento ecuménico en cada plano de la vida de las iglesias. Por el otro lado, como instrumento conjunto el GMT está influido más específicamente por los acontecimientos y los cambios que ocurren en sus órganos madre.

La colaboración con el Instituto Ecuménico de Bossey del CMI ha continuado. Un profesor católico fue designado para integrar el cuerpo docente y todos los años los estudiantes y el personal de esta institución viajan a Roma para mantener reuniones con diferentes departamentos de la Curia romana, con profesores en las universidades, con miembros de las Uniones de Superiores Generales (comunidades de religiosos y religiosas) y con dirigentes de movimientos internacionales y locales de laicos. En 1984, una hermana católica pasó a ser asesora a jornada completa del personal de la Comisión de Misión y Evangelización Mundial en Ginebra.

Pero SODEPAX dejó de cumplir una función en la colaboración estructural. Atrapado en el dilema de que las oficinas del CMI en Ginebra y las autoridades del Vaticano lo vieran como una «tercera entidad» o de convertirse en un instrumento excesivamente estructurado para el enlace entre actividades separadas de sus órganos madre, SODEPAX redujo sus actividades y finalmente, en 1980, terminó su mandato experimental. En realidad, el GMT ya tiene que encontrar las formas estructuradas adecuadas de colaboración por lo que respecta al pensamiento y la acción sociales.

En junio de 1984, el Papa Juan Pablo II visitó el CMI en Ginebra. El Papa pidió al GMT que fuera «imaginativo para encontrar las formas que aquí y ahora nos permitan unirnos en la gran misión de revelar a Cristo al mundo. Haciendo su verdad juntos manifestaremos su luz». Además de los discursos oficiales y el servicio religioso en común,

Juan Pablo II y el personal superior del CMI mantuvieron una conversación abierta y oficiosa sobre cuestiones eclesiológicas y problemas sociopolíticos.

En abril de 1986, el Secretario General del CMI, Dr. Emilio Castro, encabezó una delegación a Roma, donde se reunieron no solo con el Papa sino también con personal superior del Vaticano y con otras personalidades.

En la Quinta Relación del GMT, elaborada para la Sexta Asamblea del CMI (Vancouver 1983), se reflexionó sobre los cambios que estaban transformando las relaciones culturales, sociales y políticas entre naciones y pueblos. «La familia humana es cada vez más consciente de que enfrenta o un futuro común o una muerte común» y cada vez más personas en todas partes están tomando conciencia de su solidaridad y de estar juntos en defensa de la justicia y la dignidad humana, la suya y la de los demás». Para muchos, «la religión, que dice ser una fuente de esperanza, es cuestionada y catalogada como una manera de escaparse fácilmente de la difícil situación del mundo». Para otros, «los corazones humanos comparten el Evangelio, las manos se unen en oración confiada». Estos cristianos experimentan que «nunca antes como ahora, las divisiones entre los cristianos aparecen como un escándalo» y que los cristianos se están uniendo como «agentes de reconciliación».

La Quinta Relación hizo notar «una nueva ‘tradición’ de entendimiento ecuménico, intereses compartidos y testimonio común en todos los planos de la vida de las iglesias». Durante los casi veinte años pasados desde el Concilio Vaticano II, la conciencia renovada en la ICR de la interrelación de la iglesia local en lazos de comunión con las otras iglesias locales y con la Sede de Roma «ha abierto nuevas posibilidades de entender el lugar de unidad y diversidad dentro de la iglesia y la naturaleza de la comunión eclesial. Pero las consecuencias prácticas de esto y de la colegialidad que implica todavía se están elaborando en nuevas iniciativas y en nuevas estructuras pastorales como las conferencias episcopales y en otros órganos regionales y locales, y son éstos los que tienen la principal responsabilidad de supervisar las actividades ecuménicas».

Al comunicar la aprobación de las autoridades católicas a la Quinta Relación para el Secretario General del CMI, Dr. Philip Potter, el Presidente de la SPUC Cardenal Willebrands propuso que mejor que designar la relación de la ICR con el CMI como «colaboración», se podría emplear la expresión del Papa Pablo VI «solidaridad fraternal». Esta es una descripción mejor, pues implica «no solo colaboración sino también reflexión y oración en común, inspiradas por las palabras de Cristo ‘que todos sean uno’», y expresa «nuestra común vocación a la comunión total en fe y amor».

La respuesta de Vancouver a la Quinta Relación dice que las experiencias que están extrayendo las iglesias juntas revela que «la diversidad en el testimonio que responde a situaciones pastorales y problemas actuales diferentes» no es «signo de división en la fe sino de enriquecimiento de la fe común de la iglesia». Y continúa la respuesta: «Las iglesias asignan diferentes grados de importancia a la doctrina formulada y a la enseñanza autorizada como criterios de unidad dentro y entre las iglesias. Las experiencias de testimonio común pueden ayudarles a descubrir de nuevo la fuente de su fe más allá de las diferencias de las formulaciones doctrinales heredadas». Pero hay dos preguntas importantes que siguen estando en el orden del día ecuménico: ¿Cuánta diversidad en doctrina, enseñanza moral y testimonio es compatible con la confesión de la fe apostólica única en la iglesia única? Y después ésta: ¿qué es la autoridad de y en la iglesia?

La Sexta Relación, en preparación de la Séptima Asamblea del CMI (Canberra 1991), se refiere a la larga respuesta de la ICR (1987) al documento de Lima (1982) sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM) – la primera vez que la ICR dio una respuesta oficial a un documento ecuménico del CMI. Fue de una importancia decisiva el amplio proceso de discusión del que emanó la respuesta de la ICR, que presentó el CMI, en particular su comisión de Fe y Constitución, a una gran variedad de órganos de la ICR que sometieron sus propios informes de estudio al PCPUC para que los sintetizara y analizara: conferencias episcopales, facultades de teología y otros órganos. Además, BEM fue examinado en los planos nacional y local por grupos ecuménicos, seminarios (cursillos), comisiones, seminarios (casas de estudio), instituciones universitarias de teología, institutos ecuménicos, revistas y diarios de gran difusión.

En 1990 la ICR era miembro de pleno derecho de más de 35 CNI y de organizaciones ecuménicas regionales del Caribe, Oriente Medio y el Pacífico y tenía estrechas relaciones de trabajo con otros consejos o conferencias nacionales y regionales. Una consulta mundial de estos consejos de iglesias celebrada en 1986 en Ginebra examinó las consecuencias de estas formas directas de participación de los católicos, en el contexto de su significación eclesiológica en el movimiento ecuménico y diversos aspectos concretos de la misión y el diálogo, la distribución de las finanzas y los recursos y los problemas sociales y políticos. Esta evolución se afianzó en el decenio de 1990, ayudó a descentralizar la labor del GMT y permitió al grupo concentrar más su atención en las cuestiones internacionales y en los nuevos desafíos que se vislumbran en el horizonte.

En el plano teológico, el GMT encargó un estudio sobre *La Iglesia: local y universal*. Publicado en 1990, trató del misterio de la iglesia en su expresión local y universal, de la interpretación de la «comunidad eclesial» que hacen la ICR, las Asambleas del CMI y las diversas comuniones cristianas, y de cómo esas comuniones usan estructuras canónicas para expresar y salvaguardar la comunión dentro de sus iglesias. Otro documento de estudio del GMT fue *The Hierarchy of Truths* (La jerarquía de las verdades) (1990). La naturaleza de la fe es orgánica. Las verdades reveladas se organizan en torno al centro o fundamento –la persona y el misterio de Jesucristo– y lo señalan. Entendiendo mejor la manera en la que otros cristianos defienden, expresan y viven la fe, cada tradición confesional puede llegar también a entenderse mejor a sí misma y ver sus propias formulaciones de doctrina en una perspectiva ecuménica más amplia –el contenido fundamental de lo que, en el testimonio común, debería proclamarse de palabra y de obra de un modo que hable a las necesidades religiosas del espíritu humano. Así que este estudio complementa el de 1980 del GMT sobre testimonio común y proselitismo (*Common Witness and Proselytism*).

El GMT hizo notar también la proliferación de traducción, publicación y distribución conjuntas de la Biblia; los estudios en común de la Biblia; la colaboración en la prensa, la televisión y otros medios de comunicación; el uso del Ciclo Ecuménico de Oración; la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos y otras expresiones de culto en común.

La ICR designó a veinte especialistas como asesores para la asamblea mundial de 1990 sobre la justicia, la paz y la integridad de la creación (Seúl, Corea); además, varios católicos fueron participantes de pleno derecho en la asamblea como miembros de delegaciones de CNI o de organizaciones ecuménicas regionales de los que la ICR es miembro. La participación de este tipo hoy es habitual en las asambleas del CMI y en otras

reuniones y consultas mundiales. Varias organizaciones relacionadas con el CMI y con la ICR copatrocinaron en 1988 una reunión en Bruselas sobre la Comunidad Europea y la crisis de la deuda de los países africanos, caribeños y del Pacífico.

Esta breve historia del GMT, que solo puede indicar lo más saliente de la colaboración y la «solidaridad fraterna» entre la ICR y el CMI, continúa en la Séptima Relación (1991-1998). Comparando las siete relaciones del GMT, que abarcan desde 1966 hasta 1997, se ve que en la época de la sexta y la séptima, casi todas las actividades programáticas del CMI tienen representación de la ICR. Pero, como observó en 1995 el Secretario General del CMI Konrad Raiser, «Lo que queda como pregunta pendiente es cómo se comparten todas estas experiencias en el plano local y sirven a la cooperación ecuménica local. El GMT todavía no ha encontrado una manera eficaz de responder a este aspecto de la tarea».

Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común

Un estudio del GMT

Introducción

1. En el bautismo somos llevados a los misterios salvadores de la reconciliación de la humanidad con Dios por medio de Jesucristo. El bautismo crea una relación única con Cristo porque es una participación en su vida, su muerte y su resurrección. (cf. Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM), B 3).

2. «Por el bautismo, los cristianos son llevados a la unión con Cristo, de unos con otros y con la Iglesia de todo tiempo y lugar» (BEM, B6), la comunidad que se forma por la gracia sanadora de Cristo. Muchas personas sufren las tristezas y la angustia de las relaciones sociales rotas y de la vida familiar rota, con todos los efectos devastadores que el rompimiento puede tener en las personas afectadas. El mundo mismo muestra signos de relaciones humanas rotas: las estructuras de alienación y división contradicen la unidad que Dios quiere para todos los pueblos y la creación (Col. 1.15). Pero el bautismo es el gozoso acto de acogida en una nueva comunidad de amor de los creyentes unidos en Jesucristo, una comunidad que trasciende las propias divisiones que son patentes en la sociedad. La vida en Cristo que produce el bautismo es un bálsamo que cura a cada persona y a la comunidad, en un mundo destrozado y pecador.

3. Mientras que las mismas iglesias divididas contradicen la reconciliación de Dios en Cristo, uno de los grandes logros del movimiento ecuménico moderno ha sido mostrar que, como ha dicho el Papa Juan Pablo II, «la hermandad universal de los cristianos se ha convertido en una firme convicción ecuménica... (y esto) ... se arraiga en el reconocimiento de la unidad del bautismo...» (*Ut unum sint*, 42). Es por el bautismo y por nuestra lealtad a Cristo por lo que podemos llamarnos unos a otros cristianos. En efecto, basadas en un reconocimiento común del bautismo en Cristo, algunas iglesias han podido entablar nuevas relaciones de comunión. Este reconocimiento no es una simple afirmación de cómo se ve el bautismo de una persona, «constituye una declaración eclesiológica» (*Ibid.*). Cada miembro de una iglesia no debería considerarse separadamente de la comunidad entera de fe que le dio origen y en la cual se nutre y ejerce la vida de discípulo cristiano. Por lo tanto, el presente estudio intenta investigar las implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un reconocimiento común del bautismo.

4. Al emprender el estudio el Grupo Mixto de Trabajo se ha inspirado en las ideas de los debates internacionales bilaterales y multilaterales sobre el bautismo y en las respuestas oficiales al BEM. También se ha tenido en cuenta un estudio de los acuerdos sobre el reconocimiento del bautismo que realizó el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y el trabajo sobre bautismo que dirige la Comisión de Fe y Constitución del CMI.

EL BAUTISMO EN EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO MODERNO

5. En el movimiento ecuménico moderno, el reconocimiento gradual de una comprensión común del bautismo ha sido una de las razones más esenciales que permite a cristianos separados desde hace mucho tiempo hablar ahora de compartir una comunión real aunque incompleta. Según el texto de convergencia de Fe y Constitución *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM) (1982), que ha tenido gran aceptación entre los cristianos de diversas tradiciones, «Por el bautismo, los cristianos son llevados a la unión con Cristo, de unos con otros y con la Iglesia de todo tiempo y lugar. Nuestro bautismo común, que nos une con Cristo en la fe, es pues un vínculo básico de unidad. La unión con Cristo que compartimos por medio del bautismo tiene importantes implicaciones para la unidad de los cristianos» (Bautismo #6). Según el Concilio Vaticano II, por el sacramento del bautismo «el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorioso. ... El bautismo, por tanto, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado» (Unitatis Redintegratio (UR) 22) 1964.

6. Por el otro lado, en la evaluación que hizo Fe y Constitución de las respuestas oficiales al BEM (1990) se hicieron notar aspectos sobre el bautismo que deberían ser más estudiados. Una comparación de algunas de las respuestas concretas al BEM indican que todavía quedan cuestiones importantes por resolver en diálogo entre las iglesias antes que podamos hablar de una genuina comprensión común del bautismo. Además, están surgiendo algunos problemas nuevos que deben abordarse para que no disminuya de algún modo la convergencia/el consenso logrado (véase #108 infra).

UN DESAFÍO ECUMÉNICO MÁS RECIENTE

7. Además, otro importante desafío ecuménico surge de las comunidades cristianas más grandes y de crecimiento más rápido en la actualidad, las pentecostales y las evangélicas, muchas de las cuales no han participado directamente en el movimiento ecuménico moderno. Un problema concreto que traen es que muchos de estos cristianos no ven el bautismo en sí como el momento de entrada al Cuerpo de Cristo, sino más bien como una consecuencia íntimamente relacionada con esa entrada¹. El crecimiento de las comunidades con este punto de vista plantea un nuevo desafío ecuménico para el presente y para el futuro.

EL PRESENTE ESTUDIO

8. Pese a estos diversos problemas, la creación de una nueva relación entre cristianos separados ha sido un logro ecuménico. El propósito del presente estudio es ayudar a las iglesias a basarse en este logro y, en particular, en la contribución que ha hecho a la unidad de los cristianos el creciente reconocimiento de un bautismo común. El presente texto examina algunos aspectos fundamentales del grado de convergencia y consenso ecuménicos actuales sobre el bautismo señalando a la vez las diferencias que aún persisten. Así pues, se puede hablar de un bautismo «común» en un sentido legítimo aunque limitado. Por un lado, el grado de comprensión común del bautismo que se ha logrado ecuménicamente ya ha sido un elemento para construir la unidad y ya ha ayudado a crear nuevas relaciones y a fomentar la reconciliación entre cristianos separados. Por el otro lado, se necesita todavía más estudio ecuménico sobre el bautismo para resolver las dificultades que persisten si se quiere seguir progresando.

9. El presente estudio señala además algunas de las implicaciones, eclesiológicas y ecuménicas, que tiene el bautismo común para el objetivo de unidad que buscamos². Las *implicaciones eclesiológicas* se refieren a cuestiones relativas a la doctrina de la Iglesia y por ello interrelacionadas con el bautismo y atañen a las divergencias teológicas que subsisten entre los cristianos y necesitan una resolución urgente o a las que hay que prestar más atención ecuménica para dar nuevos pasos hacia un entendimiento común de la Iglesia y la curación de las divisiones entre los cristianos. Éstas se señalarán en cada parte. Las implicaciones ecuménicas se refieren a las medidas pastorales que habría que tomar ahora para poner en práctica la creciente comprensión común del bautismo. Son medidas basadas en el grado de comunión que los cristianos ya comparten y, por lo tanto, pueden tener también un carácter eclesial, medidas que pueden ayudar a los cristianos separados a unirse. Éstas se enumeran al final de la parte 6.

10. El presente estudio tiene el propósito de permitir el debate y el Grupo Mixto de Trabajo espera que se utilice en contextos educativos en los que se investiguen asuntos ecuménicos. Se espera que pueda ayudar y estimular a la Iglesia Católica y a las iglesias miembros del CMI para que abran un debate sobre las implicaciones eclesiales y ecuménicas del reconocimiento de un bautismo común y para que adopten las medidas adecuadas para manifestar un grado más grande de comunión.

1. Creciente convergencia ecuménica sobre el bautismo

11. Desde el comienzo del movimiento ecuménico moderno se afirma que el bautismo es un vínculo común para los cristianos y éste ha sido el tema de intensos debates entre las iglesias. En esta parte y en las páginas que siguen se recuerdan algunos de los puntos de convergencia básicos sobre el bautismo a los que se ha llegado a través del diálogo. También se exponen las diferencias que aún persisten a fin de indicar los nuevos estudios que es necesario hacer.

PERSPECTIVAS COMUNES SOBRE EL BAUTISMO

12. Por medio del estudio compartido las iglesias han descubierto perspectivas comunes sobre el bautismo en relación con (A) su lugar fundamental en la iglesia, (B) los principales aspectos de su significado, y (C) el modelo de elementos (*ordo*) en el proceso de iniciación bautismal. También se han dado pasos importantes para acercar las posiciones de quienes ven el bautismo como *sacramento* y quienes lo ven como *rito*.

13. La convergencia y los acuerdos ecuménicos que se encuentran en BEM representan un avance importante del movimiento ecuménico. En muchas de las respuestas oficiales de las iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias se elogia la parte de BEM sobre bautismo. La respuesta de la Iglesia Católica (Churches Respond to BEM, volumen VI, Ginebra, 1988, pp. 9-16) fue en gran parte afirmativa «con muchas cosas podemos estar de acuerdo» aunque, como en muchas otras respuestas, se plantean cuestiones que necesitan estudiarse más. En diálogos bilaterales también se han hecho importantes aclaraciones sobre el bautismo.

14. El estudio ecuménico ha permitido a los cristianos separados comprender juntos la *prioridad del acto litúrgico del bautismo*.

En fiel obediencia al gran mandamiento del Cristo resucitado (Mateo 28: 19-20, «Id, pues, a las gentes de todas las naciones y hacedlas mis discípulos; bautizadlas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñadles a obedecer todo lo que yo os he mandado»), la práctica del bautismo que hace la Iglesia responde al llamamiento apostólico a predicar el Evangelio y a hacer discípulos. Desde el principio, el bautismo formó parte de la misión de la Iglesia apostólica y practicarlo formó parte de la constitución de la Iglesia. Antes de que hubiera un canon establecido de las escrituras del Nuevo Testamento y mientras la estructura de la iglesia estaba en formación, el bautismo fue un elemento constitutivo de la vida de los cristianos. Como acto de arrepentimiento, perdón, profesión, incorporación y esperanza escatológica, la observancia del bautismo recapitula y encarna la realidad de la Iglesia que vive continuamente esas mismas relaciones con Dios por medio de Cristo en su culto, en los sacramentos, en su enseñanza, en la koinonía y en el servicio. Como rito concreto, el bautismo ancla un conjunto más amplio de etapas de la iniciación, el crecimiento y la identidad de cada creyente en del cuerpo de Cristo. Pero el bautismo no es solo un acontecimiento para cada persona y un vínculo de unidad entre los cristianos. Como tal, es también expresión e ícono de la naturaleza misma de la Iglesia.

15. Pese a las diferencias en la práctica bautismal que existieron dentro de una iglesia no dividida (como por ejemplo las diferencias en los credos bautismales locales que se utilizaban), el diálogo ecuménico ha permitido a los cristianos separados identificar el modelo compartido de la Iglesia primitiva *como una herencia común* para las iglesias divididas de hoy, que es el fundamento de la comprensión y la práctica del bautismo en cada Comunión Cristiana. En esta herencia común «el bautismo se administra con agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (BEM 17). «En el bautismo se da una profesión de fe de acuerdo con el contenido trinitario de la fe de la comunidad (*regula fidei*).» Esta «confesión bautismal une la fe de los bautizados a la fe común de la Iglesia a través de los siglos». (*Confessing the One Faith, Introducción*, 15).

16. «Las escrituras del Nuevo Testamento y la liturgia de la Iglesia revelan el significado del bautismo en varias imágenes que expresan las riquezas de Cristo y los dones de su salvación» (BEM 2). Reflexionando sobre esta herencia, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (B 3-7) determina cinco conjuntos principales de imágenes: (A) Participación en la muerte y la resurrección de Cristo; (B) Conversión, perdón y limpieza; (C) Don del Espíritu; (D) Incorporación en el cuerpo de Cristo; y (E) Signo del Reino. Si bien puede afirmarse que existe convergencia ecuménica en estos puntos, examinando el punto D puede ilustrarse la necesidad de más estudio. Aunque BEM afirma que «nuestro bautismo común ... es un vínculo básico de unidad» (B6) y que el bautismo es «incorporación en el cuerpo de Cristo» (B Comentario 14 b), hay diferentes opiniones en relación con esa incorporación que reflejan diferencias no resueltas en materia de eclesiología. Así pues, muchos estarían de acuerdo en que la incorporación a la Iglesia es por el bautismo, pero algunas respuestas al BEM indican que la incorporación total a la Iglesia, el cuerpo de Cristo, implica no solo el bautismo, sino más bien un proceso más amplio de iniciación cristiana de la que el bautismo es una parte. La realidad de la nueva vida en Jesucristo y el renacimiento en el Espíritu Santo es descrita en BEM con una gran variedad de imágenes espirituales. Las tradiciones cristianas se han diferenciado en el peso que atribuyen a estas imágenes para comprender el bautismo. Las iglesias

pueden enriquecerse todas aprendiendo unas de otras a fin de entender la amplitud del significado del bautismo.

17. Muchos de los puntos de convergencia en estos aspectos se reflejan en los resultados de los diálogos bilaterales que también señalan campos en los que se necesita más debate. Para dar dos ejemplos, el informe de la Comisión Internacional Anglicana-Reformada «God's Reign and our Unity» (El Reino de Dios y nuestra unidad) (1984 ## 47-61) refleja los puntos de convergencia de BEM. Pero aparecen las diferencias cuando el texto examina la cuestión conexas de la calidad de miembro. Las iglesias reformadas han tendido a definirla «principalmente como la calidad de miembro en una congregación local», mientras que las anglicanas «por la práctica de la confirmación episcopal, han hecho hincapié en la calidad de miembro de una iglesia más amplia». El informe establece que las diferencias en el hincapié «son complementarias antes que contradictorias», pero «exigen que nuestras iglesias sigan investigando» (#57). El diálogo internacional católico-ortodoxo refleja los puntos de convergencia de BEM en su lista de siete puntos de acuerdo («Fe, Sacramentos y la unidad de la Iglesia, 1987, #49). Sin embargo, este último incluye también importantes ámbitos de acuerdo entre los ortodoxos y los católicos que no están establecidos tan explícitamente en BEM, por ejemplo, la «necesidad del bautismo para la salvación» y como un efecto del bautismo la «liberación del pecado original» (*Ibid.*).

18. En el debate ecuménico actual se observan tres dimensiones del modelo común de bautismo, tres maneras distintas de entender el ámbito de ese modelo. Ante todo, en el sentido más elemental, el bautismo se refiere al rito litúrgico del agua y al modelo para su celebración. En segundo lugar, el bautismo puede referirse también a un modelo más amplio de iniciación cristiana, que incluye varios componentes además del rito litúrgico concreto del bautismo. En un tercer sentido, podemos ver que el bautismo apunta hacia la formación progresiva y la vida de discípulo responsable, donde el modelo de nuestro llamamiento bautismal se realiza durante toda una vida. Teniendo en cuenta la primera perspectiva, podríamos decir que el bautismo es uno de los elementos que componen la vida de la Iglesia. Teniendo en cuenta la tercera, podríamos decir que el modelo bautismal marca toda la vida de los creyentes en la Iglesia.

19. «El bautismo se relaciona no solo con una experiencia momentánea, sino con el crecimiento de toda la vida en Cristo» (BEM 9). En la Iglesia primitiva esto se expresaba en la aparición de modelos complejos de formación cristiana que incluían la instrucción en la fe antes y después del bautismo, así como una extensa serie de celebraciones litúrgicas que marcan el camino en una fe creciente. Estos aspectos se centraban en el rito del agua del bautismo y la admisión a la mesa eucarística. En su sentido más amplio el *ordo* (o modelo) del bautismo incluye la formación en la fe, el bautismo en agua y la participación en la vida de la comunidad. En las diferentes tradiciones cristianas el orden y la expresión de estos aspectos varía.

20. Las consecuencias ecuménicas y eclesiales del acuerdo sobre el bautismo varían mucho según qué dimensión de este modelo común se considere. Las iglesias tienen un grado elevado de acuerdo sobre los componentes fundamentales del rito litúrgico del agua y sobre su necesidad. A medida que el modelo se amplía, el acuerdo concreto entre las iglesias disminuye. Por ejemplo, hay menos discrepancias acerca del reconocimiento del bautismo centradas en si el rito se ha realizado con agua en el

nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que relacionadas con el lugar que ocupa el rito en este modelo más amplio de iniciación o formación.

SACRAMENTO Y RITO

21. Muchas iglesias utilizan el término sacramento para expresar su manera de entender lo que es el modelo común u ordo del bautismo. Algunas iglesias no se sienten cómodas con la noción de sacramento y prefieren hablar del bautismo como un rito. Echar un vistazo a la historia de estos dos términos puede ayudar a determinar la cuestión e indica que quizá no sea un factor de tanta división como a veces se piensa.

22. Cuando los Padres griegos utilizaron la palabra *mysterion* para describir el bautismo, y cuando los latinos tradujeron esto por *mysterium o sacramentum*, quisieron decir que, en la celebración del bautismo, la obra salvadora de Dios en Cristo se realiza por el poder del Espíritu Santo. En la Iglesia latina *sacramentum*, (de donde proviene nuestra palabra sacramento) vino a ser un término genérico aplicado al bautismo y la eucaristía, así como a algunos otros ritos de la Iglesia. Se entendía que un sacramento era una acción simbólica, hecha de palabras y actos que contenían y manifestaban la realidad (*res*) divina realizada de una vez para siempre en la muerte y la resurrección de Cristo por nuestra salvación. Esta noción de sacramento fue analizada minuciosamente en la teología escolástica. Sin embargo, algunos elementos del análisis se prestaron a malentendidos, especialmente cuando fueron asociados con formas de práctica litúrgica que parecían fomentar la creencia en un modo casi mecánico de ver la eficacia sacramental, como si los sacramentos distribuyeran gracia de manera automática.

23. Con la palabra «rito» se alude a ciertos actos del culto y la liturgia de la Iglesia que se realizan obedeciendo el mandamiento y el ejemplo concretos de Cristo en la Escritura. Quienes utilizan el término «sacramentos» normalmente también los ven como ritos. Históricamente, algunos grupos de cristianos adoptaron la palabra «rito» en la época de la Reforma por las discusiones que había acerca de si ciertos actos litúrgicos fueron realmente instituidos por Cristo en la Escritura y por su rechazo a ciertas opiniones teológicas sobre el trabajo de la gracia de Dios que creían estaban implícitas en la definición de «sacramentos». Algunas iglesias que emplean solamente la palabra «rito» ven los actos como el bautismo y la Cena del Señor como signos de una realidad que ya ha sido realizada y que aún ahora es eficaz por la fe en la vida del creyente y de la congregación. Algunos que utilizan solamente la palabra «rito» en realidad le estarían dando un significado «sacramental», acorde con la explicación que dan a «sacramentos» las iglesias que utilizan el término. Los que describen el bautismo como un rito quieren salvaguardar una manera de entender su raíz en la Escritura, su carácter confesional como testimonio de Cristo y la iniciativa de Dios, activa para promover la fe y la conversión en el creyente antes del bautismo. Esta opinión a menudo ha sido erróneamente interpretada como si negara que Dios está activo en el acontecimiento del bautismo o que la gracia de Dios se recibe en el bautismo; en realidad, es un intento de afirmar el acto fiel de discipulado por la participación en el bautismo, la centralidad de Cristo en el acto del bautismo y la amplitud de la gracia de Dios, ya activa en nuestras vidas antes del bautismo y también en él.

24. Este lenguaje divergente en algunos casos se basa en el malentendido, pero en otros en el desacuerdo que persiste, incluso después de la aclaración. Sin embargo, la

mayoría de las tradiciones pueden estar de acuerdo en que las realidades de la vida de la Iglesia llamadas sacramentos o ritos llevan a los cristianos a los misterios centrales de la vida en Cristo. La mayoría afirmarían que los ritos/sacramentos son expresión de realidades divinas, que representan a la que ya es verdad, y también que son instrumentales porque Dios los utiliza para crear una nueva realidad. Los dos modos de ver representan puntos de partida diferentes para considerar la interdependencia de la fe como proceso progresivo y la fe como acontecimiento decisivo. En otros sitios del presente documento se examinan otras áreas de convergencia, por ejemplo en la discusión de la relación del bautismo y la fe en la parte 3.

EL EFECTO ECUMÉNICO DE LA CRECIENTE CONVERGENCIA SOBRE EL BAUTISMO

25. Aunque todavía no hay un acuerdo completo sobre el bautismo entre los cristianos separados, la creciente convergencia que se ha alcanzado hasta ahora puede contarse entre los logros importantes del movimiento ecuménico moderno. Como lo ilustran los ejemplos siguientes, esta convergencia creciente ya ha podido servir a la causa de la reconciliación y fomentar la unidad entre las diferentes iglesias de diferentes modos. Este es un sentido en el cual el creciente consenso sobre el bautismo tiene implicaciones eclesiológicas incluso ahora.

26. Entre los acuerdos ecuménicos que llevan a algunas iglesias a entablar nuevas relaciones, en algunos casos incluso a la comunión total, figura la comprensión mutua del bautismo como parte de su base teológica. El Acuerdo de Leuenberg (1973) entre las iglesias luteranas y reformadas de Europa incluye, como parte de «La Comprensión Común del Evangelio» necesaria para la comunidad eclesial entre ellas, un consenso básico relativo al bautismo (# 14), aunque el acuerdo indica que la cuestión de la «práctica bautismal» necesita más estudio (# 39). Las nueve iglesias miembros de las *Iglesias en vías de Unión en Cristo* (2001) de Estados Unidos han incluido en su consenso teológico los puntos de convergencia y los acuerdos sobre el bautismo que se encuentran en *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM).

27. Para que se produjeran varios progresos ecuménicos entre la Iglesia Católica y las Comuniones Cristianas Mundiales, que incluyen iglesias miembros del CMI, ha sido decisiva la comprensión común del bautismo. En la declaración común que hicieron en 1982 en Canterbury el Papa Juan Pablo II y el Arzobispo de Canterbury Dr. Robert Runcie se afirmaba que «el vínculo de nuestro bautismo común en Cristo» llevó a sus predecesores a inaugurar el diálogo internacional entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica. Los mismos dos dirigentes, en su declaración hecha en Roma en 1989, afirmaron que «cierta comunión aún incompleta que ya compartimos» se basa en compartir juntos ámbitos importantes de fe, entre ellos «nuestro bautismo común en Cristo».

28. La *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* (DJ), firmada oficialmente por la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial (1999), expresa un acuerdo sobre verdades esenciales de la doctrina de la justificación. Es histórica porque establece que las enseñanzas de las Iglesias Luteranas y de la Iglesia Católica que se exponen en la declaración no están sujetas a las condenas de la enseñanza de la otra que se encuentran respectivamente en el Concilio de Trento y en las confesiones luteranas del siglo XVI. La explicación de la justificación que se da en la DJ viene en siete ámbitos centrales, en dos de los cuales el bautismo es central. En # 25 se lee:

«Confesamos juntos que los pecadores son justificados por la fe en la acción salvadora de Dios en Cristo. Por la acción del Espíritu Santo en el bautismo, se les concede el don de la salvación, que echa las bases para toda la vida de los cristianos». Y en el # 28: «Confesamos juntos que en el bautismo el Espíritu Santo une con Cristo, justifica y renueva verdaderamente a la persona».

29. En varias declaraciones conjuntas entre el Papa y los Patriarcas de las Iglesias Ortodoxas Orientales, que reflejan la resolución de viejos problemas, el acuerdo sobre el bautismo también ha sido un factor importante. Por ejemplo, la declaración conjunta entre el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Ortodoxo Sirio Mar Ignatius Zakka I Iwas (1984) expresa el acuerdo sobre cristología de una manera que prácticamente resuelve para ellos los conflictos cristológicos que se originan en las formulaciones doctrinales del Concilio de Calcedonia (451). El acuerdo describe también las perspectivas comunes que se tienen hoy sobre el bautismo, la eucaristía y otros sacramentos y una comprensión común de los sacramentos que tienen juntos «en la misma sucesión única del ministerio apostólico» (#7). Esto les permite autorizar la colaboración pastoral en situaciones en las que a sus fieles el acceso a un sacerdote de su propia iglesia se les hace «material o moralmente imposible». Sin embargo, al mismo tiempo dicen que sus iglesias no pueden celebrar juntas la santa eucaristía ya que eso supone una identidad completa de fe, incluso una comprensión común de la voluntad de Dios para la Iglesia, que todavía no existe entre ellas.

IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS

30. Se podrían citar muchos otros ejemplos que ilustran el efecto de la creciente convergencia sobre el bautismo. Pero lo que se ha dicho hasta ahora en esta primera parte indica varias *implicaciones eclesiológicas* de un bautismo común. Primero, un bautismo común está entre los factores que han permitido, e incluso movido, a iglesias separadas desde hace tiempo a entablar nuevas relaciones unas con otras. Algunas de estas nuevas relaciones son importantes, pero no de comunión completa. Otras son relaciones de comunión completa o, como en el caso de las que participan en el Acuerdo de Leuenberg, de comunidad de púlpito y altar.

31. Segundo, las comunidades cristianas que están de acuerdo en que el bautismo significa incorporación al Cuerpo de Cristo, la Iglesia, y que están de acuerdo en que la Iglesia es Una, deberían pertenecer a la misma comunidad. Si hay una Iglesia de Jesucristo y si el bautismo es entrada a ella, todos los que son bautizados están unidos unos a otros en Cristo y deberían estar en comunión total unos con otros. No debería haber división entre comunidades eclesiales; el bautismo debería mover a los cristianos a trabajar por la eliminación de las divisiones.

32. De ello también se deriva que, aunque haya acuerdo sobre una comprensión común del bautismo, las iglesias tienen diferencias respecto a lo que exigen para lograr la comunión total con aquellas de las que están separadas. Esto se debe a que tienen maneras divergentes de entender la naturaleza de la Iglesia. Por eso, una tercera implicación eclesiológica de una comprensión común del bautismo, que surge de lo que se ha descrito *supra*, es la urgencia de trabajar en el movimiento ecuménico con miras a una comprensión común de la naturaleza de la Iglesia. Esto es importante para que, como van tomando forma nuevas relaciones entre algunas iglesias, los acuerdos que las

unen incluyan perspectivas sobre la naturaleza de la Iglesia que estaría abierta a la reconciliación con otras iglesias en el futuro cuando el movimiento ecuménico progrese.

33. Cuarto, puesto que el bautismo es fundamental para la naturaleza de la Iglesia, es uno de los requisitos previos para la comunión total. Si una comunidad de cristianos determinada no celebra el bautismo, sus miembros carecen de uno de los elementos importantes que hacen posible la comunión con todos los demás cristianos bautizados. El grado de comunión entre una comunidad de este tipo y las comunidades que celebran el bautismo se ve considerablemente disminuido.

2. El bautismo y la iniciación en la vida de fe

34. Cuando se predica el Evangelio y se escucha el llamamiento a la conversión, en quien está llamado a la salvación se pone en movimiento un proceso de incorporación a la vida en Cristo (Hechos 2: 37-42). Si bien el proceso continúa durante toda la vida hasta que el cristiano es definitivamente incorporado a Cristo en la *parusía*, su camino terrenal está marcado por ciertos momentos decisivos, en los que se realizan y se manifiestan por primera vez etapas importantes de la vida en Cristo. Estos momentos tomados en conjunto pueden llamarse iniciación cristiana. Son momentos de fe y conversión, de celebración ritual y de entrada en la vida de la Iglesia. El bautismo está en el centro del proceso, como momento decisivo y como modelo de todo el proceso.

35. Las iglesias están unidas al confesar que «hay un Señor, una fe, un bautismo» (Ef. 4:5). Unidas en el único Señor, afirman que fe y bautismo van juntos. Pueden estar de acuerdo en que la fe exige el bautismo y en que el rito del bautismo expresa la fe de la Iglesia de Cristo y de la persona bautizada. El bautismo expresa la fe en el don misericordioso de Dios que justifica a los pecadores; celebra la realización de este don en un nuevo miembro de la Iglesia. Esta fe se transmite en la Iglesia, en la vida y la enseñanza de ésta, y la persona bautizada se la apropia como la fe de la Iglesia.

LOS RITOS DE LA INICIACIÓN DE LOS CRISTIANOS

36. La iniciación de los cristianos se efectúa en una compleja interacción de fe y conversión, de celebración ritual, de enseñanza y formación espiritual, de práctica y de misión. Aunque hay diferencias entre las iglesias en la manera de entender la relación que existe entre estos elementos, hay acuerdo general en que el rito del agua del bautismo está en el centro de la iniciación.

37. «El bautismo se administra con agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (BEM 17). El rito bautismal ha adoptado formas diferentes en la historia de la vida de la Iglesia. Si bien las iglesias tienen sus prácticas normativas particulares, a menudo reconocen que otras formas constituyen un bautismo verdadero. Por un lado, la inmersión total o parcial en agua del candidato parece ser la forma mejor fundada en la Tradición y la que la mayoría de las iglesias pueden aceptar. Muchas reconocen como verdadero un bautismo que se hace derramando agua en la persona, en especial en la cabeza. Por el otro lado varias iglesias dudan de si rociar con agua es un signo sacramental suficiente. Más problemática desde el punto de vista ecuménico es la práctica de algunas iglesias, mencionada en BEM, que tienen un rito de iniciación que no utiliza agua pero que, sin embargo, se llama bautismo (Commentary 21, c). Más difíciles

de reconciliar con la manera de entender el bautismo y la Iglesia que tienen la mayoría de los cristianos son los procedimientos de iniciación en la fe y la vida cristiana de algunas comunidades cristianas que carecen de un rito específico que se parezca al bautismo y que hasta excluyen deliberadamente el bautismo.

38. En muchas iglesias la crismación/confirmación y la primera recepción de la eucaristía se asocian con el bautismo como ritos de iniciación. Aunque hay diferencias en las iglesias en la manera de entender la relación entre estos tres ritos y practicarlos, y no siempre se experimenta de la misma manera su importancia en la vida de los cristianos, se acepta generalmente que dan expresión y realidad a aspectos diferentes de un proceso único de iniciación. El bautismo está intrínsecamente relacionado con los otros dos ritos, en la medida en que provoca el don del Espíritu escatológico y nos pone en comunión en el cuerpo de Cristo; los otros, por su parte, están basados en el bautismo y de él sacan el significado.

39. Algunas iglesias no practican la crismación/confirmación y otras que sí lo hacen permiten la recepción de la eucaristía antes. Si bien estas prácticas son problemáticas para otras iglesias, no ponen en tela de juicio la orientación fundamental del bautismo hasta la eucaristía y su papel como condición previa para recibir la eucaristía, de la que toda la tradición cristiana da testimonio.

40. El sacramento del bautismo es, en el primer significado del término, un rito de agua distintivo que ocurre una vez en la vida y no puede repetirse. El don permanente de crecimiento en la fe y el morir y resucitar continuo en Cristo que esto entraña, es verdaderamente vivir a fondo el encuentro de fe con Cristo lo que se da en el rito del bautismo y de lo que éste es modelo. En este sentido la vida de los cristianos puede entenderse como un «bautismo de toda la vida», que dura hasta que se alcanza la unidad final con Cristo.

BAUTISMO Y FE

41. El bautismo como rito, y como un morir y resucitar cotidiano con Cristo, es inseparable de la fe. Dios, que llama a las personas por su nombre (Is. 43:1; cf. Hechos 9:4), es la fuente de la fe. Incluso la libertad de responder en la fe es el don misericordioso de Dios. La fe empieza en las personas cuando Dios siembra en ellos la semilla de la verdad sencilla. Por el testimonio del Espíritu Santo crecen en Cristo, en quien mora la plenitud de Dios (Col. 1:19). No es por su propio entendimiento o capacidad que los humanos pueden recibir el don de Dios, sino solo por la gracia de nuestro Señor Jesucristo (Rom. 3:24; 1 Cor. 1:26 y sigs.). No se puede atribuir al bautismo nada que se oponga a la total gratuidad del don de Dios recibido en la fe.

42. La fe es la respuesta del creyente al Evangelio de salvación en Jesucristo, predicado en y por la comunidad de quienes ya creen en él y alaban la gloria de su nombre. Al entrar en esta fe, el nuevo creyente va haciendo suyas las palabras en las que se expresa el Evangelio de salvación. Éstas son principalmente las palabras de las Escrituras y particularmente las confesiones de fe que contienen. Son también esos símbolos de la fe, esas destilaciones del Evangelio que las iglesias han reconocido como expresiones de la fe y cuya utilización en el culto y la enseñanza han autorizado. Son esas palabras de fe, cristalizadas en la fórmula trinitaria «en el nombre del Padre y del Hijo

y del Espíritu Santo» las que dan forma y significado al rito del agua del bautismo y que en la Iglesia primitiva hicieron que se lo llamara el sacramento de la fe.

43. De este modo el bautismo sitúa la fe del cristiano dentro de la fe viva de la Iglesia y contribuye así al crecimiento de la suya. «A medida que los cristianos maduran, crecen en la plenitud de la fe confesada, celebrada y atestiguada por la comunidad cristiana, local y mundialmente ... en la fe profesada por toda la iglesia a través de los siglos... El «creemos» de la comunidad cristiana y el «creo» del compromiso personal se vuelven uno.» (La segunda consulta de Fe y Constitución sobre el Bautismo celebrada en Faverges, 2001, 48).

44. La fe trinitaria confesada en el credo bautismal y el lavado bautismal que realiza la Iglesia en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo están indisolublemente unidos en la liturgia del santo bautismo. En el credo la Iglesia atestigua su fe en el Dios trino e incorpora a los bautizados al pueblo santo de Dios. Esta relación entre la fórmula bautismal y la Iglesia creyente está en el centro del proceso de la iniciación cristiana. En este sentido, siempre se entiende que el bautismo es el bautismo del creyente.

45. La fe confesada en el bautismo es la fe que une a los creyentes y sus iglesias. En los primeros siglos las comunidades cristianas compartían sus credos bautismales como base de unidad. Más tarde, los concilios expresaron la misma fe en formulaciones más extensas. El núcleo de la fe expresada en los credos más universalmente reconocidos que se utilizan actualmente –el Niceno, el Constantinopolitano y el de los Apóstoles – es la fe en el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y, «La profesión de fe se da también en las iglesias que no utilizan formalmente las palabras del Credo Niceno, cuando la confesión bautismal emplea otras fórmulas autorizadas por la Iglesia» (*Confessing The One Faith*, Introducción, 15).

46. Las iglesias que comparten la fe en la Trinidad y se reconocen totalmente el bautismo pueden, no obstante, romper la comunión debido a diferencias en otras materias de fe o en cuestiones de orden. En este caso la comunión, que es el fruto de la fe y el bautismo, se ve obstaculizada. Hay iglesias que consideran que un desacuerdo en materia de fe que sea suficientemente serio como para romper la comunión entre ellas y otra iglesia las inhibe de admitir a miembros bautizados de esa iglesia en la participación total en la eucaristía, realización normal del bautismo. Sin embargo, muchas otras iglesias consideran que, aun en ausencia de comunión eclesial total, las iglesias deberían admitir a los miembros de otras iglesias, cuyo bautismo reconocen y cuya fe trinitaria comparten, en la participación total en la eucaristía.

EL BAUTISMO DE ADULTOS Y EL BAUTISMO DE NIÑOS

47. La mayoría de las iglesias pueden compartir la manera amplia de entender la relación entre la fe y el bautismo que se ha descrito supra. Pero subsisten diferencias que dificultan el reconocimiento mutuo del bautismo. Las diferencias no son muy evidentes cuando el bautismo que se considera es el de un adulto. Dos son los factores que dan un punto de referencia unificador para las iglesias en relación con la manera y el significado del bautismo de adultos. Primero, las descripciones bíblicas del modelo de iniciación normalmente se refieren a adultos. Segundo, las principales liturgias clásicas de bautismo inicialmente estaban destinadas a los adultos. Este tipo de bautismos, celebrados según los rituales y disciplinas actuales de casi todas las iglesias, normalmente

son el bautismo de creyentes reales y pueden ser reconocidos como tales. Pero cuando el bautismo se administra a un niño que no es capaz aún de hacer una profesión de fe personal, la interpretación del material bíblico y tradicional sobre el bautismo puede ser distinta. Para algunas iglesias, las Escrituras solo autorizan que se bauticen los que hacen un acto personal de conversión y una confesión personal de fe. Para otras, las Escrituras no dan ninguna razón obligatoria para negar el bautismo a niños que no son capaces aún de tomar ese tipo de decisiones personales cuando son presentados por quienes son responsables de ellos y cuando éstos los confían a la Iglesia para que los formen e instruyan. Además, deben tenerse muy en cuenta las descripciones que se encuentran en *Hechos* del bautismo de familias enteras. Y, aunque las liturgias bautismales clásicas estaban destinadas a los adultos, una descripción muy temprana y extensa de ese tipo de liturgia, la *Tradición Apostólica* de Hipólito (215 aprox.) incluye expresamente la iniciación de niños que no pueden contestar por sí mismos (XX, 4).

48. Debe reconocerse con BEM que «las iglesias admiten la necesidad de la fe para la recepción de la salvación materializada y enunciada en el bautismo. Es necesario el compromiso personal para integrarse en forma responsable en el cuerpo de Cristo» (BEM 8). «Si bien no puede excluirse la posibilidad de que el bautismo de niños se practicara también en la época de los apóstoles, el bautismo basado en la profesión personal de fe es el modelo que atestiguan más claramente los documentos del Nuevo Testamento» (BEM 11). Las iglesias reconocen la cualidad paradigmática y normativa del bautismo de creyentes adultos, ilustrado en el Nuevo Testamento y practicado por todas las iglesias, como el signo más explícito del carácter del bautismo. Sin embargo, como continúa observando BEM, «en el curso de la historia, la práctica del bautismo ha evolucionado de diversas formas. Algunas iglesias bautizan niños que traen los padres o los tutores que están dispuestos a educar a los niños en la fe cristiana en y con la Iglesia. Otras iglesias practican exclusivamente el bautismo de creyentes que pueden hacer una confesión personal de fe. Algunas de estas iglesias invitan a que se presente a los niños para ser bendecidos en un servicio que normalmente implica una acción de gracias por el don del niño y también el compromiso de la madre y el padre con la paternidad cristiana» (BEM 11).

49. Es de hacer notar aquí que la aparición del bautismo de niños está arraigada en la historia de la iglesia primitiva y nunca tuvo la intención de apartarse del modelo de iniciación que hemos determinado y que se ordena en los textos del Nuevo Testamento sobre el bautismo. Los niños se bautizaban porque el llamado de Dios a la salvación se dirigía a ellos tanto como a los adultos. La edad no podía ser un obstáculo para el don de Dios en Cristo y el Espíritu. En la celebración del bautismo el rito estuvo siempre asociado con la fe y con la vida en la comunidad de creyentes. En los niños, la fe tomó la forma de la fe viva de la Iglesia que unió al niño con ella misma en el bautismo. Se entendía que ahora la fe de la Iglesia estaba presente en este nuevo miembro en la forma de fe-educación que de ahora en adelante lo rodeaba. Se entendía que la fe era una gracia ya presente que permitiría al niño crecer hasta el momento de poder hacer una confesión personal de fe y ratificar personalmente la gracia de la conversión que se le había dado en el bautismo. El fundamento de esta convicción era la idea de que la gracia de Cristo se ha apoderado de todos los hijos de Adán y puede librarlos del pecado una vez que son puestos en contacto con él a través de la predicación y los sacramentos de la Iglesia. Es únicamente y siempre esta gracia la que genera la respuesta humana que es

inherente a la fe. Ya puede estar trabajando en la educación por la cual los niños son llevados hasta el momento de poder hacer elecciones personales.

50. Las iglesias que practican solamente el bautismo de creyentes adultos no se ocupan menos de los niños que las iglesias que los bautizan. También ellas acogen a los niños para instruirlos, atenderlos y bendecirlos dentro de la comunidad. Indican el compromiso de los padres cristianos y su comunidad eclesial (y en algunos casos también de padrinos) de educar al recién nacido en la fe, dentro de la vida de la iglesia. Aunque la acogida no se realiza mediante el bautismo tiene el bautismo en el horizonte. Para las personas acogidas en la infancia de este modo en la Iglesia, el bautismo en la edad adulta puede ser la expresión personal del punto culminante de un camino de conversión y fe, que es una de las maneras principales en que las Escrituras hablan de él. Además, la convergencia ecuménica alcanzada con respecto a la situación sacramental del bautismo ahora puede permitir a las iglesias que bautizan solo a quienes pueden hacer un acto de fe personal que vean el bautismo que administran también como materialización de la gracia de Cristo y el don del Espíritu que produce la fe y la conversión personal que se expresa en la celebración.

51. En la tradición latina el bautismo de niños recibió un fuerte apoyo en la teología de Agustín y su reacción contra las opiniones pelagianas. Este punto de vista dio expresión al miedo de exponer a los niños al peligro de morir sin ser rescatados del pecado [original] por la obra salvadora de Cristo, así como a las ventajas de la iniciación a la vida en Cristo y su Iglesia que el bautismo trae. Restablecer una teología del bautismo y evaluar de nuevo críticamente ciertas explicaciones de las consecuencias del pecado original en los niños iba a dar más peso a la realidad cristológica y eclesiológica del bautismo. Estas iglesias reconocen también que se corre el riesgo de tratar incorrectamente los dones de Dios bautizando niños. Pueden no cumplirse las promesas de educación cristiana que hacen padres y padrinos y el sacramento ser profanado. De hecho, estas iglesias han exigido, en teoría si no siempre en la práctica, que el bautismo se aplase hasta que el niño tenga edad suficiente para hablar por sí mismo cuando no hay garantía razonable de que va a ser educado en la fe. Si bien estas preocupaciones, que seguramente deben intensificarse en nuestro mundo poscristiano, no llegan a ser idénticas a la posición de las iglesias que practican solo el bautismo de creyentes, indican sin duda una creencia de que debe respetarse el modelo completo de iniciación cristiana. En esto afirman algo que puede servir como base para el reconocimiento del bautismo entre ellas y las iglesias que practican únicamente el bautismo del creyente.

52. Hemos propuesto que el modelo de iniciación bautismal tenga tres elementos: formación en la fe, bautismo en agua y participación en la vida de la comunidad. Estos tres elementos están presentes en el rito mismo del bautismo de agua de cada iglesia, aunque no de igual manera. Del mismo modo, los tres elementos están presentes en el proceso de toda la vida de discipulado cristiano, con su formación continua en la fe, el recuerdo de la gracia y la promesa bautismales y la participación cada vez más grande en la vida de la Iglesia. Si preguntamos sobre la relación de la fe con el bautismo solo en referencia al rito de agua, las diferencias entre las iglesias siguen siendo sustanciales. En cambio, cuando comparamos el modelo más amplio de iniciación bautismal y formación en Cristo, surge una convergencia más extensa. Es una convergencia compatible con el hecho de que las diferentes tradiciones hacen hincapié en un elemento u otro del modelo y los unen de maneras diferentes y hasta enriquecida por esto.

53. La convergencia se funda en el hecho de que las iglesias reconocen una cualidad paradigmática y normativa del bautismo basado en la profesión de fe personal, ilustrado en el Nuevo Testamento y practicado por todas las iglesias, como el signo más explícito del carácter del bautismo. Las tradiciones que practican solo esta forma de bautismo en su modelo de iniciación mantienen un testimonio vivo de la realidad del bautismo que las iglesias afirman juntas y expresan con fuerza la convicción compartida de que el bautismo está intrínsecamente orientado hacia la conversión personal. Las tradiciones que practican el bautismo de niños como parte de su modelo de iniciación mantienen un testimonio vivo del llamado y la gracia iniciadora de Dios que permite la respuesta de los humanos (en lo que están de acuerdo las iglesias) y expresan con fuerza las convicciones compartidas de que los niños son educados y recibidos en la comunidad de la Iglesia de Cristo antes de cualquier confesión expresa.

54. Se propone que cada iglesia, aunque conserve su propia tradición bautismal, reconozca en otras el bautismo único en Jesucristo afirmando la similitud de los modelos más amplios de iniciación y formación en Cristo presentes en cada comunidad. Esta es la convergencia prevista en *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*: «Las iglesias están reconociendo cada vez más el bautismo de unas y otras como el único bautismo en Cristo, cuando el candidato ha confesado a Jesucristo como Señor o, en el caso del bautismo de niños, cuando la Iglesia (padres, tutores, padrinos y congregación) ha hecho la confesión que más tarde afirman la fe y el compromiso personal» (BEM 15). Las iglesias que practican solo el bautismo del creyente podrían reconocer el bautismo único de las otras tradiciones en sus modelos completos de iniciación cristiana, que incluyen la afirmación personal de la fe. Las iglesias que normalmente practican el bautismo de niños podrían reconocer el bautismo único en el modelo completo de iniciación cristiana de «las iglesias de creyentes», incluso en las que faltan formas idénticas de crismación o confirmación.

55. El reconocimiento de que el bautismo único de Cristo está presente en el modelo completo de otra tradición de iniciación cristiana puede reforzar también otra afirmación fundamental de *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*: «El bautismo es un acto irrepetible. Debe evitarse cualquier práctica que pueda ser interpretada como «bautizarse de nuevo» (BEM 13).

IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS

56. Hay una íntima relación entre bautismo y fe. Esto, y el hecho de que varias iglesias en su práctica bautismal tienen la intención de bautizar en el cuerpo universal de Cristo (cf. N° 42), pero en realidad bautizan en comunidades separadas unas de otras, a menudo debido a serias diferencias en su manera de entender aspectos de la fe cristiana, indica lo siguiente: Una implicación eclesiológica de la convergencia sobre el bautismo es que este hecho hace más urgente que los cristianos separados logren un entendimiento común de la fe apostólica que la Iglesia proclama y a la luz de la cual se bautiza a una persona.

57. Respecto al desacuerdo sobre el bautismo de niños, de ambas partes se acepta que el bautismo se relaciona con la fe personal. Una posición sostiene que la fe personal es una condición para ser bautizado y la otra que la fe personal es un requisito que la persona bautizada debe cumplir tan pronto como sea posible. Pero una diferencia

importante entre ambas posiciones se refiere al papel que asume la Iglesia, como lo indican las afirmaciones *supra* que explican el bautismo de niños: «en los niños, la fe tomó la forma de la fe viva de la Iglesia que unió al niño con ella misma en el bautismo» (Nº 49); la fe se entendió como «una gracia ya presente que permitiría al niño crecer hasta el momento de poder hacer una confesión personal de fe y ratificar personalmente la gracia de la conversión que se le había dado en el bautismo», una convicción basada en la idea de que «la gracia de Cristo se ha apoderado de todos los hijos de Adán y puede librarlos del pecado una vez que son puestos en contacto con él a través de la predicación y los sacramentos de la Iglesia» (Nº 49). La implicación eclesiológica que se desprende es que entre las cuestiones esenciales que deben ser resueltas a fin de superar la divergencia sobre el bautismo de niños están las de la naturaleza y finalidad de la Iglesia y su papel en la economía de la salvación.

3. Bautismo e incorporación a la iglesia

58. Tanto el rito del bautismo como el proceso de toda la vida que supone crecer en Cristo que se inicia entonces ocurren en una comunidad eclesial determinada (local). Sus miembros y ministros predicán el Evangelio, invitan, instruyen y preparan ritualmente a sus catecúmenos, celebran los ritos sacramentales de iniciación, registran el acto y asumen la responsabilidad de la formación cristiana y la administración completa de los sacramentos de manera progresiva de los bautizados en ella. Este tipo de comunidad cree que la única, santa, católica y apostólica Iglesia de Cristo se realiza en sí misma. De modo que el bautismo que celebra es el don del Espíritu que incorpora al bautizado a su propia vida comunitaria y al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, al mismo tiempo. La comunión que esta iglesia local tiene con otras iglesias expresa y encarna la unidad de los cristianos que se da en el cuerpo de Cristo. La eucaristía, como el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo dados para la salvación de todos, lleva la comunión dada en el bautismo a su plenitud sacramental.

59. Todas las iglesias están de acuerdo en que la incorporación a Cristo que se inaugura en el bautismo quiere ser, como don de Cristo en el Espíritu para la gloria de Dios Padre, completa. Correspondientemente, el bautismo expresa la intención de admitir a la persona bautizada en la comunión universal de la Iglesia de Cristo. Las comunidades cristianas no bautizan en ellas como elementos aislados sino como iglesias que creen que el cuerpo de Cristo está presente y disponible en su propia realidad eclesial. El deseo de comunión en el cuerpo de Cristo inherente al bautismo obliga al bautizado a tratar de llegar a otras comunidades eclesiales que practican el mismo modelo de bautismo y confiesen la misma fe apostólica.

60. Cuando las comunidades que bautizan están en comunión total las unas con las otras – como cuando ya pertenecen a la misma familia eclesial – la comunión entre sus miembros está sacramental e institucionalmente completada y su fructificación espiritual aumentada correspondientemente. Los bautizados comparten juntos la misma eucaristía, en la que la comunión se expresa y se nutre plenamente. Viven juntos con la misma fe y con los mismos lazos institucionales de misión, ministerio y servicio.

61. Cuando hay obstáculos para la comunión plena entre comunidades diferentes, el bautismo igual proporciona un grado de comunión que es real, aunque imperfecta. Los bautizados pueden reconocer en la fe y en la práctica bautismales de esas otras una

creencia y un deseo de unidad de los cristianos en el cuerpo de Cristo que corresponde con los suyos. Unos pueden reconocer en el bautismo de los otros una expresión visible e institucional de la unidad en Cristo en la que los miembros de cada iglesia creen que han sido bautizados y encontrar en ello una expresión y un alimento de su deseo de la plenitud eclesial de esa unidad.

62. Tampoco las dificultades que algunas iglesias tienen en reconocer la realidad sacramental plena del bautismo celebrado en iglesias que no están en comunión total con ellas – dificultades que han de ser reconocidas y respetadas – privan al bautismo de toda su significación para la comunión. La posición de los ortodoxos es un ejemplo de esto. Hay una complicación cuando un no ortodoxo desea entrar en la Iglesia Ortodoxa, ya que el bautismo, la crismación/confirmación y la eucaristía se consideran un sacramento de iniciación. En consecuencia, las prácticas varían. Se utiliza el bautismo si se juzga que el postulante no está bautizado en el nombre de la Santísima Trinidad (ej. los unitarios). Se procede a la crismación en caso de ausencia de confirmación o en caso de una concepción diferente de la confirmación. Pero en el caso, por ejemplo, de un católico romano, la recepción debería realizarse por medio de la confesión y la comunión, reconociendo y respetando las sagradas órdenes y toda la sacramentalidad de la Iglesia Católica Romana. Esta es, por ejemplo, la actitud *oficial* de la Iglesia de Rusia entre otras. Sin embargo, entre los ortodoxos, surge una dificultad del hecho de que existe una diferencia entre la teología ortodoxa que reconoce el bautismo en el nombre de la Santísima Trinidad y la práctica de algunas comunidades ortodoxas –no iglesias –ej. Monte Athos, que bautiza de nuevo a los cristianos no ortodoxos. (Monte Athos es parte de la Iglesia de Constantinopla que sigue la teología ortodoxa descrita *supra*).

63. Algunas iglesias no admiten a la comunión eucarística a todos a los que le reconocen el bautismo. Pero según la teología católica romana, el deseo (*votum*) de la eucaristía se da en cada bautismo verdadero y se reconoce que la realidad (*res*) de la gracia – unión con Cristo – existe por el bautismo aun cuando se niega o restringe el acceso a la comunión eucarística. (Véase también N° 92-95 *infra*).

LA CONFIRMACIÓN Y OTROS SACRAMENTOS

64. La relación del bautismo con otros sacramentos, especialmente la confirmación, necesita examinarse más. El texto de convergencia BEM (Bautismo 14) afirma «en la obra de salvación de Dios, el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo está inseparablemente unido al don pentecostal del Espíritu Santo. Del mismo modo, la participación en la muerte y resurrección de Cristo está inseparablemente unida a la recepción del Espíritu. El bautismo en su sentido pleno significa y realiza las dos cosas».

65. Pero las diferencias podrían resumirse de este modo. En algunas iglesias la confirmación tiene sus orígenes en un unguimiento o una imposición de manos episcopal posbautismal del cristianismo primitivo –acto que, en el curso de la historia, en Occidente, quedó separado en el tiempo del ritual bautismal. [En Oriente, la crismación/confirmación, que el obispo delegó en el sacerdote, forma parte de la ceremonia bautismal]. En otras iglesias, en especial en las iglesias de la Reforma, la confirmación significa una profesión de fe más madura que hacen los adolescentes. Así pues, para ciertas tradiciones la confirmación es una parte sacramental de la acción bautismal (aunque se efectúe años más tarde). La mayor parte de las tradiciones entienden que la confirmación

«completa» el bautismo. Sin embargo, para algunas tradiciones la confirmación es un rito sacramental distintivo y no se entiende que «complete» un bautismo anterior – *que* se ve completo en sí mismo – sino que constituye un acto de una persona, ahora «madura», que públicamente lo atestigua y lo afirma. (Cf. Fe y Constitución, Consulta en Faverges, octubre de 2001, N° 26).

66. Los cristianos se diferencian entonces en su interpretación de dónde hay que encontrar el signo del don del Espíritu. Actos diferentes se han relacionado con el don del Espíritu. Para algunos es el rito del agua mismo. Para otros, es el ungimiento con el crisma y/o la imposición de manos, que muchas iglesias llaman confirmación. Para otros más, son los tres, ya que ven al Espíritu actuando en todo el rito. Todos están de acuerdo en que el bautismo cristiano es en agua y el Espíritu Santo. Pero el lugar y el papel de la confirmación dentro de la práctica de la iniciación cristiana necesitan más aclaración entre las iglesias.

IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS

67. Este debate sobre «Bautismo e incorporación a la Iglesia» indica varias implicaciones eclesiológicas. Primero, la implicación de la creencia común de que el bautismo es incorporación al cuerpo de Cristo, la Iglesia, es que el rito del bautismo es un signo eficaz que realmente realiza algo en la vida de la persona que lo recibe.

68. Pero, pese a esta creencia común que acabamos de mencionar, hay también entre los cristianos convicciones diferentes que rigen la manera cómo entienden distintos aspectos teológicos del bautismo o el aspecto sacramental de la incorporación o los propios sacramentos. Para algunos, la incorporación a la Iglesia se realiza por los sacramentos de iniciación: el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Para otros, la celebración del sacramento del bautismo alcanza para realizar la incorporación al cuerpo de Cristo. Para otros más, es una profesión de fe en Jesucristo lo que nos hace entrar en la Iglesia y el bautismo es un signo de reconocimiento de que esto ha sucedido. A la luz de estas diferencias, una segunda implicación eclesiológica del debate de este aspecto de la convergencia sobre bautismo es la necesidad de elaborar perspectivas ecuménicas comunes sobre los sacramentos y especialmente sobre la relación de los sacramentos con la Iglesia.

69. Hay también evaluaciones diferentes de la naturaleza de la confirmación y de su situación como sacramento. De esto resulta una tercera implicación, a saber: que sería valioso para las comunidades en desacuerdo dialogar sobre la cuestión precisa de saber si esta diferencia relativa a la confirmación refleja algún desacuerdo eclesiológico.

4. El bautismo y el crecimiento continuo en Cristo

70. Como se ha señalado anteriormente, una de las dimensiones del modelo común de bautismo es la «formación progresiva y la vida de discípulo responsable en los que el modelo de nuestro llamamiento bautismal se elabora durante toda la vida» (véase *supra*: 18). Cualquiera sea la edad de la persona, el bautismo señala el comienzo de una nueva vida en Cristo y en la Iglesia y esta vida se caracteriza por el crecimiento. La vida cristiana, basada en la fe y alimentada por ésta, implica ser cada vez más lo que Dios promete y crea en el bautismo. La vida en Cristo es la vida en el Espíritu Santo que nos

guía y nos hace capaces de cumplir nuestra vocación bautismal que es participar en la *missio Dei*, que se realiza en la historia de la salvación.

71. La vida cristiana no se caracteriza solamente por el crecimiento. Más bien, la participación bautismal en la muerte y resurrección de Cristo incluye además la necesidad del arrepentimiento y el perdón cotidianos. Por lo tanto, la vida en Cristo implica una disposición a perdonar así como hemos sido perdonados, lo que abre al bautizado a tener actitudes y comportamientos que conforman una nueva orientación ética. Según BEM: «...los bautizados son perdonados, limpiados y santificados por Cristo y se les da como parte de su experiencia bautismal una nueva orientación ética con la guía del Espíritu Santo» (B, 4).

72. Esta perspectiva hace hincapié en la conciencia de que el bautismo es una realidad siempre presente que hay que vivir continuamente. Los bautizados son llevados a ser cada vez más «piedras que tienen vida ... una raza escogida, un grupo de sacerdotes al servicio del rey, una nación santa, un pueblo que pertenece a Dios ... para que anunciéis las obras maravillosas de Dios, el cual os llamó para que salierais de la oscuridad y entrarais en su luz maravillosa» (1 P. 2: 5, 9). Estos son aspectos de la vida en Cristo que los cristianos comparten y de los que pueden dar testimonio juntos.

73. En sus esfuerzos ecuménicos por responder al llamado de Dios a la unidad, las iglesias están descubriendo de nuevo juntas el aspecto eclesial de esta nueva orientación ética: el bautismo es administrado por una comunidad de fe que vive ella misma por el perdón de Dios, que es un don y un llamado. Por lo tanto, para el empeño ecuménico es fundamental la conciencia de la relación entre el perdón y un espíritu de conversión, que implica una disposición a confesar los pecados de unos contra otros y a estar abiertos al don del Espíritu de la *metanoia*. Éste abre las iglesias también a la conciencia de la necesidad de una curación de los recuerdos entre ellas y a la reconciliación. Este compromiso con la *koinonía* fluye de la nueva vida en Cristo recibida en el bautismo y tiene a Cristo mismo como modelo. La Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución nos recordó lo que significa *koinonía* tanto en el plano individual como en el colectivo y la relación de la *koinonía* con el núcleo mismo del proceso bautismal de formación cristiana (Santiago Report, 1993, parte I, 20).

74. Reconocer el bautismo como un vínculo de unidad fortalece el sentido de misión y testimonio de los cristianos y el llamado a comprometerse juntos en la obra común del pueblo de Dios bautizado y creyente. El Cardenal Johannes Willebrands, entonces Presidente de la Secretaría para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, escribió en 1980 sobre la relación de este vínculo de unidad con la misión:

«Por el hecho mismo del bautismo todos los cristianos son consagrados a la Trinidad y llamados a dar testimonio de Cristo en su profesión de fe bautismal en las verdades cristianas centrales. Hay un bautismo y todos los cristianos comparten, en mayor o menor medida, una profesión de fe bautismal común. Esta comunión basada en el bautismo y la profesión de fe bautismal da un testimonio común teológicamente posible. Pero, puesto que esta comunión de fe no es completa, el testimonio común es inevitablemente limitado en su alcance... Uno de los principales motivos que nos llevan a buscar la unidad es la necesidad de todos los cristianos de poder dar un testimonio común verdadero y completo de toda la fe cristiana» (Cardenal Willebrands, Carta a la Conferencia Episcopal, 22 de mayo de 1980, *Information Service*, 43, 1980 II, p. 64).

75. La conversión, el perdón y el arrepentimiento, partes tan fundamentales de la herencia bíblica, son también exigencias éticas. El llamado diario a cambiar de actitud (*metanoia*) profundiza nuestra fidelidad como cristianos. Es un llamado a llegar a ser lo que somos en Cristo. El perdón, un don y un llamado, y el arrepentimiento están significados por el rito del agua que une el aspecto de la limpieza y el aspecto de la vida.

76. La última afirmación abre la perspectiva de que la vida litúrgica de la Iglesia expresa los modelos que vinculan los distintos aspectos de la relación de los cristianos establecida en el bautismo: alabar a Dios, escuchar la palabra vivificante y profética de Dios, participar junto con los hermanos y las hermanas en la eucaristía, interceder por todas las personas necesitadas y ser enviados a proclamar a Cristo y hacerlo presente en y para el mundo. La incorporación a Cristo, que se realiza por el bautismo, da origen a una *koinonía* en las *kerygma*, *leiturgia*, *diakonia* y *martyria* de la Iglesia. Estos aspectos de la Iglesia exigen esfuerzos y testimonio individuales y comunitarios.

EL LLAMADO A LA SANTIDAD

77. Para todos los bautizados, crecer en Cristo implica un llamado y una capacidad para la santidad que realiza el Espíritu: «Sed santos, porque yo soy santo» (1 P. 1:16; cf. también Lev. 11: 44; 20: 7). BEM nos recuerda este llamado universal a la santidad cuando dice que el bautismo inicia la realidad de una nueva vida que se da en medio del mundo actual, da participación en la comunidad del Espíritu Santo y es un signo del Reino de Dios y de la vida del mundo venidero. «Por los dones de la fe, la esperanza y el amor, el bautismo tiene una dinámica que abarca la vida entera, se extiende a todas las naciones y anticipa el día en que todas las lenguas confesarán que Jesucristo es el Señor para la gloria de Dios Padre» (BEM, B 7).

78. El llamado a la santidad es para todos los creyentes y para todos tiene una dimensión escatológica puesto que todos son llamados al Reino de Dios. Una manera distintiva de vivir la vocación a la santidad la constituye, en algunas tradiciones, la vida consagrada (en formas monásticas o de otra índole), que es un signo escatológico y también una manera de encarar la vida bautismal, mediante una especial preocupación por los demás y por toda la creación.

LA FORMACIÓN ÉTICA COMO PARTE DEL CRECIMIENTO CONTINUO EN CRISTO

79. De lo que ya se ha dicho queda claro que la formación ética forma parte del crecimiento continuo en los misterios salvadores de Cristo. «Por el bautismo, los cristianos son sumergidos en la muerte liberadora de Cristo en la que quedan enterrados sus pecados, en la que el «viejo Adán» es crucificado con Cristo y en la que es destruido el poder del pecado» (BEM, B3). Ya no esclavos del pecado, sino libres, los bautizados están «totalmente identificados con la muerte de Cristo, son enterrados con él y resucitados ahora mismo a una nueva vida en el poder de la resurrección de Jesucristo» (*Ibid.*).

80. Esta orientación ética que brota del bautismo debería ser «intencional» para cada persona bautizada, como signo de crecimiento en Cristo y como signo de la formación permanente que toma el estilo de vida de Cristo como modelo de la nuestra. Este compromiso ético es un imperativo que, junto con el imperativo misionero, debe ser cultivado y llevado a la práctica. Por eso, se exige a las iglesias que asuman la responsabilidad de la formación/educación del creyente. El propio Grupo Mixto de Trabajo, en un

informe de estudio anterior, relativo a las «Orientaciones para el Diálogo Ecuménico sobre las Cuestiones Morales», recuerda a las iglesias la importante tarea de esforzarse por «ser fieles a Dios en Cristo, dejarse guiar por el Espíritu Santo y ser un medio moral que ayude a todos los miembros en la formación de una conciencia y práctica cristianas». Se afirma «la responsabilidad de cada iglesia de ofrecer una orientación moral a sus miembros y a la sociedad en general» (GMT, Séptima Relación, p. 51).

81. Por lo tanto, los cristianos bautizados tienen la gran responsabilidad de hacer su vida juntos, en las palabras del Papa Juan Pablo II, construir «la casa y la escuela de la comunión», un marco en el que los aspectos éticos y morales son parte de la creación de *koinonía*:

«Una espiritualidad de comunión significa, por último, saber cómo «hacer lugar» para nuestros hermanos y hermanas, ayudándose «unos a otros a soportar las cargas» (Gá. 6:2) y resistiendo las tentaciones egoístas que constantemente nos asaltan y provocan competencia, arribismo, desconfianza y envidia. No nos hagamos ilusiones: si no seguimos este camino espiritual, las estructuras externas de comunión servirán de muy poco. Se convertirán en un mecanismo sin alma, en «máscaras» de comunión antes que su medio de expresión y crecimiento» (*Novo Millennio Ineunte*, 2001, 43).

IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS

82. Lo que se ha dicho en esta parte indica varias *implicaciones eclesiológicas*. Hay acuerdo ecuménico general en que la unidad a la que están llamados los cristianos incluye «una misión común que dé a todas las personas testimonio del Evangelio de la gracia de Dios y sirva a toda la creación» (CMI, Declaración de Canberra sobre la unidad, 1991, N° 2.1). Basándose en un bautismo común los cristianos separados pueden, incluso ahora, dar cierto testimonio común del Evangelio, pero aún limitado en su alcance porque su comunión en la fe todavía no está completa (cf. N° 68). Una implicación eclesiológica de un bautismo común es la necesidad de los cristianos separados de trabajar con miras a un entendimiento común de la misión de la Iglesia y a resolver continuamente las divergencias en la manera de entender la fe y la moral que les impide dar un testimonio común pleno del Evangelio.

83. Hay también acuerdo general en que la unidad a la que están llamados los cristianos separados no es uniformidad sino una *koinonía* caracterizada por una unidad en la diversidad arraigada en una espiritualidad profunda (cf. Declaración de Canberra, N° 2.2). Por lo tanto, el acuerdo en que el bautismo supone un crecimiento en Cristo continuo y de toda la vida y un llamado a la santidad (cf. 65 y sigs.) indica la *implicación eclesiológica* siguiente: que en su búsqueda de la comunión plena, los cristianos evalúan juntos y encuentran maneras de compartir en beneficio de todos los diferentes dones auténticos de cada tradición que fomentan la santidad y la vida en Cristo y contribuyen a la misión de la Iglesia de dar testimonio de la verdad y la luz del Evangelio ante el mundo. En contraste con el aislamiento mutuo que los cristianos separados han experimentado, compartir los dones unos con otros es un modo de crear *koinonía* y, por eso, de favorecer el testimonio común.

84. Crecer en Cristo significa crecer en santidad, lo que supone volver la espalda al pecado y vivir la nueva vida del Espíritu. El hecho de que el bautismo, como entrada a la Iglesia, introduce a una persona por este camino, o fortalece a alguien que puede

haber comenzado ese cambio de vida antes del bautismo, señala la implicación eclesiológica siguiente: La comunidad de cristianos es una comunidad moral de discípulos, compuesta por miembros que luchan, bajo el poder de la gracia de Dios, por vivir como santos según el modelo de Jesús mismo, que los llamó a ser santos como su Padre del cielo es santo y que envió al Espíritu Santo para completar este camino. Cada comunidad de cristianos debería ser una escuela de oración, de formación moral y de crecimiento personal.

5. Reconocimiento mutuo del bautismo

85. Desde esta perspectiva pasamos ahora a la importancia de seguir buscando el reconocimiento mutuo del bautismo como un aspecto primordial del fomento de lazos de unidad entre los cristianos separados. «Hay un solo cuerpo, y un solo Espíritu, así como Dios os ha llamado a una sola esperanza. Hay un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos. Él está sobre todos, actúa por medio de todos, y está en todos» (Ef. 4: 4-6).

86. Confesando lo que está en las Escrituras, los cristianos en diálogo han reafirmado que «somos un pueblo y estamos llamados a confesar y servir a un Señor en cada lugar y en todo el mundo. La unión con Cristo que compartimos por el bautismo tiene importantes implicaciones para la unidad de los cristianos ... Por lo tanto, nuestro bautismo en Cristo constituye un llamado a las iglesias para que superen sus divisiones y manifiesten visiblemente su comunidad» (BEM, B, 6).

87. Además, en el movimiento ecuménico los cristianos se han comprometido a efectuar un proceso largo y exigente de reflexión y acción común a fin de manifestar la comunión que han redescubierto y reconocido a lo largo de decenios de diálogo ecuménico. En la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución los delegados, en el servicio religioso, «afirmaron y celebraron juntos el creciente reconocimiento mutuo del bautismo como el único bautismo en Cristo». «En efecto, esta afirmación es fundamental para la participación de las iglesias en el movimiento ecuménico» (citado en *Becoming a Christian*, Documento N° 184 de Fe y Constitución, 1999, §68).

88. El reconocimiento mutuo del bautismo es en sí un acto de reconocimiento de *koinonía*. Es la manera en la que las comunidades separadas manifiestan el grado de comunión real ya alcanzado, aunque sea incompleta. Hay grados de reconocimiento mutuo que reflejan hasta qué punto los cristianos separados comparten la fe y la vida apostólicas. Además, hay opiniones diferentes acerca de cuánta fe apostólica se necesita compartir antes del reconocimiento mutuo y, efectivamente, respecto al bautismo, qué constituye la plenitud de la fe apostólica relacionada con él. Por ejemplo, habría acuerdo general en que la fe apostólica está representada cuando el bautismo se realiza con suficiente agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero algunos agregarían que para expresar la fe apostólica completa y fielmente el ministro del bautismo debe ser un sacerdote ordenado. Otros dirían que si bien el ministro del bautismo debe ser normalmente un sacerdote ordenado o un diácono, en un caso de emergencia un ministro «extraordinario» puede realizar un bautismo válido. Las opiniones defendidas en cuestiones de este tipo reflejan las convicciones eclesiológicas y podrían determinar para algunos si el reconocimiento mutuo del bautismo es posible o no.

LA NECESIDAD DE DEFINIR LOS TÉRMINOS

89. Mientras aumentan las condiciones que permiten el reconocimiento mutuo, también se plantean problemas y cuestiones que necesitan más reflexión y aclaración. Entre éstas figura la cuestión de la terminología. ¿Qué relación hay entre reconocimiento y admisión, y entre reconocimiento y acogida? Se necesita con urgencia continuar la reflexión teológica y la aplicación de esta reflexión. Por lo tanto, el GMT es llamado a investigar y buscar claridad en estas cuestiones. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos por medio de la Encuesta/Cuestionario para las Conferencias Episcopales, y Fe y Constitución por medio de la Encuesta sobre Ritos Litúrgicos ya han iniciado este tipo de investigación.

RECONOCIMIENTO Y APOSTOLICIDAD

90. Como se ha indicado *supra*, entre las cuestiones planteadas con respecto al reconocimiento/acogida figura la cuestión fundamental de la apostolicidad. De hecho, el reconocimiento implica no solo un aspecto sincrónico referente a la relación entre las confesiones de hoy, sino también un aspecto diacrónico, relativo a la relación con la herencia apostólica transmitida a través de los siglos (cf. Consulta de Fe y Constitución sobre el Bautismo, Faverge, 9).

91. El reconocimiento de la apostolicidad del rito y *ordo* del bautismo es un paso hacia el reconocimiento pleno de la apostolicidad de las iglesias en un sentido más amplio y profundo: el reconocimiento pleno de la misma fe apostólica, el mismo orden sacramental y la misma misión. Por lo tanto, el reconocimiento pleno de la apostolicidad implica más que el reconocimiento del bautismo. Como afirmó la Conferencia Mundial de Fe y Constitución en Santiago de Compostela:

«La Iglesia intenta ser una comunidad, que es fiel como discípulos de Cristo, que vive en continuidad con la comunidad apostólica establecida por un bautismo inseparable de la fe y la *metanoia*, llamada a una vida común en Cristo, manifestada y sostenida por la Cena del Señor atendida por un ministro al mismo tiempo personal y comunal y que tiene como misión la proclamación en palabra y testimonio del Evangelio» (Informe de Santiago, p. 231).

Y como estableció el *Decreto sobre el Ecumenismo*:

«El bautismo, por tanto, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado. Sin embargo, el bautismo por sí mismo es tan sólo un principio y un comienzo, porque todo él se dirige a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación, a los medios de salvación determinados por Cristo y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística.» (UR, N° 22).

Los iniciados por el bautismo continúan en un proceso progresivo de conformidad con Cristo, tanto en la dinámica de sus vidas personales como en la de la vida eclesial.

92. En la etapa actual del movimiento ecuménico, las iglesias separadas, que reflexionan entre ellas cuestiones teológicas no resueltas, abordan algunas desde diferentes perspectivas eclesiológicas aun cuando existe un reconocimiento común del bautismo. Un ejemplo se refiere a la relación del bautismo con la eucaristía. Con respecto a la pregunta de qué se exige para la participación en la eucaristía, se adoptan posiciones diferentes.

93. Las iglesias de la Reforma afirman que la eucaristía es un momento de comunión plena, que expresa y aumenta la *koinonía*. Es la base espiritual sobre la que las iglesias viven concretamente su *koinonía* bautismal y expresan más plenamente su confesión, su culto, su testimonio y su servicio comunes. Además, las iglesias de la Reforma hacen hincapié en el hecho de que es Jesucristo quien invita a sus discípulos a compartir el alimento. Por lo tanto extienden la hospitalidad del Señor, recibiendo en Su mesa a todos los que aman a Jesucristo, han recibido el bautismo como signo de pertenencia a su cuerpo y tienen suficiente comprensión del significado de la eucaristía y de sus implicaciones. Entre muchas iglesias de la Reforma la comunión completa expresada en la eucaristía ya se experimenta en todos los ámbitos de su fe y su vida, como se refleja en numerosos acuerdos de «comunión completa» o de «pleno reconocimiento mutuo» (ej. Leuenberg y Porvoo). En otros casos la comunión completa expresada en la eucaristía no se experimenta aún, o lo es de manera incompleta, en todos los ámbitos de su fe y su vida. Muchas iglesias en esta situación han hecho acuerdos que afirman y celebran el derecho de sus miembros, cuando celebran el culto en las otras iglesias que integran el acuerdo, a recibir la hospitalidad del Señor en Su mesa (ej. la consulta sobre la Unión de las Iglesias [ahora Iglesias en vías de Unión en Cristo] en los Estados Unidos). Estos acuerdos formales, con fundamento teológico, permiten a estas iglesias expresar la comunión bautismal y eucarística que ya es suya en Cristo, incluso cuando trabajan para extenderla a todos los ámbitos de su fe y su vida.

94. La posición de la Iglesia Católica con respecto a la participación en la eucaristía toma en consideración la estrecha relación de Cristo con la Iglesia y el papel fundamental de la eucaristía en la Iglesia. El Concilio Vaticano II habla especialmente de la eucaristía cuando describe la liturgia como «la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza» (*Sacrosanctum Concilium*, 10). Según el *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo* (1993, N° 129), un sacramento es «es una acción de Cristo y de la Iglesia por el Espíritu» y su celebración en una comunidad concreta es un signo de la realidad de su unidad en la fe, el culto y la vida comunitaria. Puesto que los sacramentos son fuentes de la unidad de la comunidad de los cristianos, de vida espiritual, y son los medios de crearlas, la comunión eucarística «está inseparablemente unida a la plena comunión eclesial y a su expresión visible» (*Ibid.*).

Al mismo tiempo, la Iglesia Católica enseña que por el bautismo los miembros de otras iglesias y comunidades eclesiales son puestos en una comunión real, aunque imperfecta, con la Iglesia Católica. El bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad entre todos los que por medio de él nacen de nuevo y «se orienta completamente a la adquisición de la plenitud de la vida de Cristo». La eucaristía es para los bautizados un alimento espiritual que les permite vivir la vida de Cristo y ser incorporados más profundamente a Él y tener más intensamente parte en el misterio de Cristo (cf. *Ibid.*).

A la luz de estos dos principios básicos, que siempre deben tomarse en consideración juntos, el Directorio afirma, «la Iglesia católica, de manera general, da acceso a la comunión eucarística ... únicamente a quienes están en su unidad de fe, de culto y de vida eclesial» (*Ibid.*). Por las mismas razones, «reconoce también que en ciertas circunstancias, de modo excepcional y con ciertas condiciones», «puede autorizarse o incluso recomendarse la admisión de cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales» a la eucaristía (*Ibid.*). Según el *Directorio*, esto supone una «necesidad grave o

apremiante» que normalmente determinan las normas generales establecidas por el Obispo (Nº 130). Entre las condiciones mencionadas supra está la de que la persona que solicita el sacramento «manifieste la fe católica en este sacramento y que esté debidamente dispuesta» (Nº 131).

Así pues, en este modo de ver, el reconocimiento mutuo del bautismo, en sí, no es suficiente para la comunión eucarística porque ésta está vinculada a la comunión eclesial completa en fe y vida y es su expresión visible.

95. La Iglesia Ortodoxa también hace mucho hincapié en la participación en la eucaristía como signo visible *decisivo* de la comunión completa. Esta participación supone en especial la confesión de una fe apostólica que, aunque pueda expresarse en términos diferentes, debe ser necesariamente la misma. Uno de los impedimentos reside precisamente en la necesaria verificación de esta identidad en la confesión de la misma fe. Como la participación en la eucaristía es la expresión de la comunión completa, los ortodoxos no practican la «hospitalidad eucarística» (excepto en casos muy especiales en los que el ministro responsable de la eucaristía, obispo o sacerdote, juzga pastoralmente necesario hacer una excepción; este es un ejemplo de *oikonomia*). En lo que se refiere al reconocimiento/acogida del bautismo, debe recordarse que en la perspectiva de los ortodoxos bautismo-crismación/confirmación-eucaristía son un sacramento de iniciación.

96. No obstante estos modos diferentes de ver la relación del bautismo con la participación en la eucaristía, es importante que los cristianos separados den una expresión concreta apropiada a los lazos comunes que comparten en el bautismo, para que esta relación sea algo más que de mera cortesía. Una novedad importante de los últimos decenios es la del creciente número de invitaciones recíprocas a participar de maneras concretas, aunque limitadas, en los principales acontecimientos de unas y otras iglesias. Por ejemplo, la Iglesia Católica ha invitado a organizaciones ecuménicas que trabajan en colaboración a participar como delegados fraternos en las asambleas del Sínodo de Obispos de Roma. Son invitados a hacer uso de la palabra en la asamblea y a intervenir en los debates de grupos pequeños, aunque no tengan voto. También se ha vuelto normal que otras Comuniones Cristianas Mundiales inviten a organizaciones ecuménicas a sus asambleas. Basándonos en los lazos comunes que compartimos en el bautismo hemos empezado así, aunque aún divididas, a entrar nuevamente en la vida eclesial de unas y otras. Para profundizar nuestras relaciones, ¿no podríamos encontrar más oportunidades como éstas? Sobre todo, hay muchas oportunidades que pueden encontrarse para orar las unas por las otras y orar unas con otras. La semana anual de oración por la unidad de los cristianos es una ocasión de oración ecuménica prácticamente estructurada en los calendarios de todas las comunidades cristianas y no deberían perderse las oportunidades que ofrece. La semana nos recuerda que orar por la unidad es la actividad ecuménica más importante. Nos recuerda que nuestro camino ecuménico debe apoyarse continuamente en la oración durante todo el año y que nuestros esfuerzos ecuménicos para orar juntas son una manera importante de alabar a Dios y rogar Su perdón por nuestras divisiones.

97. De lo que se acaba de decir queda claro que aun cuando existe un reconocimiento mutuo del bautismo, las iglesias separadas tienen convicciones diferentes respecto a cómo esto se relaciona con otros aspectos de la vida cristiana. Si bien se trabaja con eclesiologías diferentes, hay también una conciencia, en el centro del diálogo

ecuménico, de que cada comunidad cristiana, en su vida, su enseñanza y su práctica, tiene dones para descubrir y compartir. Por lo tanto, en el movimiento ecuménico las iglesias son llamadas constantemente a hacer una «interpretación nueva» de su vida, su enseñanza y su práctica, sacando de este intercambio de dones la orientación para su «vida litúrgica, educativa, ética y espiritual y su testimonio» (BEM, Introducción).

IMPLICACIONES ECLESIOLOGICAS

98. Según la Declaración de Canberra sobre la unidad, «el objetivo de la búsqueda de la comunión completa se realiza cuando todas las iglesias son capaces de reconocer las unas en las otras la única, santa, católica y apostólica iglesia en su plenitud» (Nº 2.1). Como se ha visto *supra*, el reconocimiento mutuo del bautismo implica una aceptación de la apostolicidad del bautismo de unas y otras, pero en sí es solamente un paso hacia el reconocimiento pleno de la apostolicidad de la iglesia de que se trata. Por lo tanto, una implicación eclesiológica de los esfuerzos de las iglesias separadas por formular y expresar el reconocimiento mutuo del bautismo es que cuando esto se realiza da una base sustancial (o una más) a partir de la cual buscar más reconocimiento de la apostolicidad en unas y otras e impulsa a esas iglesias a tratar de expresar juntas una interpretación compartida de la herencia apostólica, de la única, santa, católica y apostólica iglesia en su plenitud.

6. Implicaciones ecuménicas

99. La creciente convergencia sobre el bautismo, y la aceptación de que por medio de un bautismo válido los cristianos son puestos en una comunión real aunque imperfecta, tiene varias implicaciones ecuménicas, que indican pasos que podrían darse ahora para profundizar las relaciones ecuménicas, algunas de las cuales son las siguientes:

100. (1) Años de diálogo nos han permitido llegar a admitir que existe una considerable convergencia sobre el bautismo. Las iglesias tienen la responsabilidad permanente de favorecer el conocimiento de este logro entre sus miembros y del hecho de que esta convergencia es una razón primordial por la que, hoy, los cristianos pueden admitir que, aunque todavía estén separados, comparten una comunión real pero imperfecta.

101. (2) Como se ha dicho *supra* (Capítulo 2, Nº 55) una afirmación fundamental de BEM es que «El bautismo es un acto irrepetible. Debe evitarse cualquier práctica que pueda ser interpretada como 'bautizarse de nuevo'». Por lo tanto, es conveniente que las iglesias traten de afirmar en común que es ilegítimo e innecesario realizar un bautismo para indicar la dedicación de nuevo a Cristo, el retorno a la iglesia después de una interrupción en la comunión o la recepción de carismas especiales o dones espirituales. Al mismo tiempo, la reafirmación y el recuerdo del bautismo propio, en actos que pueden incluir elementos o «ecos» del rito bautismal mismo, es un aspecto característico del culto y la espiritualidad cristianos (como cuando en una liturgia bautismal se les pide a los presentes que recuerden y afirmen explícitamente su propia confesión bautismal).

102. (3) El bautismo ha formado parte de la misión y la constitución de la Iglesia desde los tiempos primitivos, incluso antes que se establecieran el canon y la escritura. Recordar esto nos ayuda a reconocer de nuevo la importancia fundamental del bautismo en la vida de la Iglesia. La creciente convergencia sobre el bautismo ha sido uno de los

logros importantes del movimiento ecuménico moderno y un factor primordial por lo que respecta a fomentar nuevas relaciones entre los cristianos separados. Por estas razones, la significación del bautismo en lo tocante a favorecer la reconciliación ecuménica debería tener más visibilidad en el movimiento ecuménico, como un factor común preponderante sobre el cual basarse. Por lo tanto se recomienda que, en la formación de instrumentos o estructuras ecuménicas destinadas a fomentar la unidad entre las iglesias participantes, como los consejos de iglesias, o instrumentos similares, se debería incluir una referencia al bautismo en la base teológica de dichos instrumentos. En el caso de los instrumentos ecuménicos que ya existen y que no tienen el bautismo como parte de su base teológica, cuando se revisen sus constituciones o reglamentos, se debería estudiar la posibilidad de incluir el bautismo como parte de la base teológica (cf. Capítulo 1).

103. (4) A fin de que la creciente convergencia sobre el bautismo se refleje en la vida eclesial local, se recomienda que el diálogo referente a la importancia y la celebración válida del bautismo se lleve a cabo entre autoridades de la Iglesia Católica en el plano diocesano o de conferencia episcopal, con las autoridades correspondientes de las iglesias miembros del CMI de esas regiones. De este modo sería posible llegar a declaraciones comunes por las cuales expresar el reconocimiento mutuo del bautismo así como los procedimientos para examinar los casos en los que se planteen dudas respecto a la validez de determinado bautismo (cf. *Directorio*, 1993, #94). Se podría estudiar la posibilidad de hacer certificados de bautismo comunes para que los utilicen las iglesias de la misma región (cf. Capítulo 1).

104. (5) Todos los cristianos que han recibido el único bautismo en el cuerpo único de Cristo han recibido también un llamado radical de Dios a la comunión con todos los bautizados. La creciente convergencia ecuménica sobre el bautismo, con su modo de ver nuestro modelo compartido de iniciación bautismal, pese a las diferencias reales que se dan en la práctica, nos ofrece nuevas oportunidades para actuar sobre ese llamado y de alguna manera dar testimonio juntos. Por la convicción de que el Espíritu Santo nos lleva hacia la *koinonía* visible, las iglesias deberían buscar ocasiones para expresar y profundizar el nivel existente de unidad en un bautismo común mediante signos concretos de unidad, como: enviar y recibir representantes para que estén presentes o participen en las celebraciones bautismales de unas y otras, orar periódicamente en nuestro culto por los catecúmenos y los recién bautizados de todas las iglesias, compartir aspectos del catecumenado (preparación para el bautismo) o la catequesis (instrucción de los recién bautizados), aprovechar las festividades cristianas más importantes como Pascua, Pentecostés, Epifanía, como momentos comunes para la celebración del bautismo en nuestras iglesias.

105. (6) Los cristianos de una Comunión suelen vivir todavía con recuerdos amargos respecto a otros cristianos, como consecuencia de conflictos de hace siglos que condujeron a divisiones que aún no se han superado. Estos recuerdos figuran entre las principales razones que dificultan la reconciliación total entre cristianos separados. Puesto que los vínculos de unos con otros en el bautismo traerían una conciencia más amplia de la necesidad de curar y reconciliar los recuerdos (véase cap. 4, N° 73), esto debería impulsar a las comuniones cristianas separadas a dar pasos hacia la curación de los recuerdos, como un aspecto que favorecería su reconciliación.

106. (7) Una clave del progreso ecuménico es la renovación dentro de cada iglesia (cf. *Unitatis redintegratio* 6). El diálogo ecuménico sobre el bautismo implica que también debe tomarse en consideración la renovación interna (cf. BEM, Prefacio, pregunta 3). La creciente convergencia ecuménica sobre el bautismo debería ser otra razón por la cual las prácticas pastorales referentes al bautismo dentro de cada iglesia se centraran continuamente en los principales asuntos de fe. Por ejemplo, en las comunidades en las que los padrinos desempeñan un papel en el bautismo, los criterios para elegirlos deberían estar principalmente relacionados con la firmeza de la fe que éstos tengan y no con simples razones sociales o familiares. Esto no solo beneficiaría a quien va a ser bautizado, sino que también sería un reconocimiento de la estrecha relación que existe entre bautismo y fe, lo que constituye uno de los ámbitos esenciales de la naciente convergencia ecuménica (cf. cap. 2).

107. (8) Todos los cristianos deben prestar atención a la revolución de las comunicaciones, de un alcance sin precedentes, que ocurre en nuestros días. Los medios de comunicación pueden tener efectos decisivos en la formación de cultura, entre ellos el de influir en el modo en que los asuntos religiosos se presentan al público. Se ofrece una oportunidad ecuménica para que los cristianos cooperen en la medida de lo posible, y por el Evangelio, velando por que la vida y los valores cristianos sean correctamente presentados en los medios de comunicación. La creciente convergencia sobre el bautismo es una razón para que los cristianos cooperen dando a los medios información referente al bautismo que se centre en las dimensiones religiosas de este sacramento/rito. Estos esfuerzos pueden ayudar a evitar la creación de una distancia entre el significado espiritual profundo del bautismo como lo entienden los cristianos, por un lado, y las impresiones del bautismo que han aparecido en los medios de comunicación, que lo muestran como un mero acontecimiento social o que simplemente destacan algunos asuntos culturales relativos al bautismo, por el otro. Este tipo de cooperación sería una manera de dar testimonio común del Evangelio.

108. (9) La creciente convergencia ecuménica sobre el bautismo también requiere reflexión sobre otros problemas culturales de la actualidad que, si las iglesias no los enfrentan juntas, podrían tener repercusiones negativas en las relaciones ecuménicas. Uno de ellos es el de la incorporación de los rasgos culturales. Algunas culturas pueden tener una manera más poética o doxológica de expresar las realidades; otras utilizan formas predominantemente racionales de expresión. En cada caso, los aspectos de una cultura determinada deben llevarse al rito bautismal de un modo que aumente, más que disminuya, el significado normativo y el simbolismo del bautismo como nacer de nuevo en Cristo.

109. (10) Por el movimiento ecuménico, los cristianos separados han llegado a admitir un grado importante de *koinonía*. En vista de esto, pedimos a las iglesias que no dejen prosperar prácticas que amenacen la unidad que comparten ahora con respecto al ordo, la teología y la administración del bautismo (cf. implicación 4, N° 103 *supra*). Un ejemplo es la sustitución de la fórmula bautismal trinitaria tradicional (Padre, Hijo, Espíritu Santo) por otra. Otro ejemplo es la admisión de personas a la eucaristía antes del bautismo (cf. cap. 1 y 2).

110. (11) Las iglesias que participan en esta creciente convergencia ecuménica son llamadas a dialogar con las iglesias que están ecuménicamente comprometidas pero que entienden y practican el bautismo de modo diferente o no lo practican. Ellas son: (a) las

iglesias que bautizan «en el Nombre de Jesús» y no con la fórmula trinitaria tradicional, pero con agua; (b) las iglesias que bautizan con la fórmula trinitaria tradicional, pero sin agua; y (c) las iglesias en las que la entrada a la comunidad cristiana se efectúa sin ritos bautismales. Este diálogo podría centrarse en la comprensión del Espíritu Santo y en su papel por lo que respecta a llevar a las personas a la fe y a la Iglesia y al crecimiento en Cristo de toda la vida del creyente.

Conclusión

El bautismo es la incorporación a la vida, muerte y resurrección de Cristo y, por lo tanto, es fundamental para la vida del cristiano. Que es central para la misión de los cristianos resulta evidente del hecho de que Nuestro Señor instruyó a sus discípulos «Id, pues, a las gentes de todas las naciones y hacedlas mis discípulos; bautizadlas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo...» (Mt. 28: 19). Examinando el bautismo en el presente estudio, hemos comprendido más cabalmente el gran don que constituye.

Por lo tanto, con gratitud a Dios contamos la creciente convergencia ecuménica sobre el bautismo como uno de los logros importantes del movimiento ecuménico moderno. El grado de entendimiento común del bautismo alcanzado hasta ahora ya ha ayudado a fomentar nuevas relaciones entre las iglesias cristianas. Las *implicaciones ecuménicas* que enumeramos *supra*, en la sexta parte del presente documento, tienen el propósito de indicar maneras en las que los puntos de convergencia alcanzados sobre el bautismo pueden consolidarse y recibirse en la vida de las iglesias para que los nuevos pasos que se den con miras a la unidad puedan asentarse en cimientos sólidos. Las implicaciones eclesiológicas mencionadas en cada una de las demás partes indican que los puntos de convergencia sobre el bautismo se relacionan con otras cuestiones a las que hay que prestar atención en el diálogo continuo si se quieren tomar más medidas encaminadas a la unidad visible.

Se espera que el presente documento de estudio, al ilustrar el grado de acuerdo mutuo sobre el bautismo encontrado hasta ahora, permita a los cristianos responder juntos, en la medida en que es posible ahora, al mandamiento del Señor «Id, pues, a las gentes de todas las naciones y hacedlas mis discípulos...» e invitar a los que no han escuchado el Evangelio antes a que vivan en Cristo por el bautismo.

Nota final

El proceso:

Entre el material inicial presentado para la reflexión al Ejecutivo del GMT en enero de 2000 figuraron un resumen de las implicaciones del bautismo sacadas de muchas respuestas a BEM (John Radano) y una reseña del trabajo actual de Fe y Constitución sobre el bautismo (Alan Falconer). Se les pidió a los dos que coordinaran el proyecto. Después que el Plenario del GMT de mayo de 2000 fijara cinco ámbitos principales que pasaron a ser el centro del debate para el estudio, se celebraron reuniones de redacción en 2001 y 2002 (Ginebra), febrero de 2003 (Roma) y septiembre de 2003 (Ginebra). A las reuniones anuales del GMT se presentó para examen la evolución del trabajo sobre el estudio. Los participantes en las reuniones de redacción fueron: Eugene Brand (2001,

2002), Thomas Best (2001, 2002, septiembre de 2003), Gosbert Byamungu (2001), Alan Falconer (2001, 2002, septiembre de 2003), Mark Heim (2001, 2002, febrero de 2003), Nicholas Lossky (febrero de 2003), Thomas Pott, OSB (2002, febrero de 2003), John Radano (2001, 2002, febrero y septiembre de 2003), Teresa Francesca Rossi (2002, febrero de 2003), Liam Walsh OP (2002, febrero de 2003). Entre febrero y septiembre de 2003, Heim, Lossky, Radano, Rossi y Walsh también intervinieron en la redacción por correspondencia. Teresa Rossi hizo para el proyecto una investigación complementaria sobre la manera de presentar el bautismo en los medios de comunicación y William Henn aportó sugerencias para mejorar ciertos aspectos de uno de los últimos borradores del texto. David Hamid hizo la corrección de estilo del texto propuesto. El documento de estudio fue aprobado en la reunión plenaria del GMT celebrada en Creta en mayo de 2004.

NOTA

¹ En un informe de diálogo, los pentecostales dicen que ellos «no ven que la unidad entre los cristianos se base en un bautismo de agua común, principalmente porque creen que el Nuevo Testamento no se basa en el bautismo. En cambio, el fundamento de la unidad es una fe y una experiencia común de Jesucristo como Señor y Salvador por medio del Espíritu Santo» (*Perspectivas sobre la koinonía* Informe de la tercera fase del Diálogo Internacional Pentecostal-Católico, 1990 #55). Respecto a los evangélicos véase por ejemplo *El Diálogo católico romano-evangélico sobre la misión, 1977-1984. Growth in Agreement II*, p. 422.

² La descripción ecuménica más reciente de la unidad que se busca es «La Declaración de Canberra»: La unidad de la Iglesia como koinonía: don y llamada, aprobada por la Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias en Canberra, Australia, 1991. En varios puntos se hará referencia a la misma.

Naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico

Un estudio del GMT

Introducción

EL DIÁLOGO: UN DON PARA LAS IGLESIAS

1. Desde el establecimiento del movimiento ecuménico moderno, en el siglo XX, ha surgido una «cultura de diálogo» cuyos presupuestos filosóficos, culturales y teológicos se elaboraron durante la primera mitad del siglo. Esta cultura ha llevado a que se entablen nuevas relaciones entre las comunidades y las sociedades. No obstante, ha surgido también una contracultura, alimentada por el fundamentalismo, nuevas experiencias de vulnerabilidad, nuevas realidades políticas como el fin de la Guerra Fría y el comienzo de relaciones entre pueblos con visiones y objetivos muy diferentes, y por los efectos de la mundialización que han hecho crecer la conciencia de las identidades étnicas y nacionales. Esto se ha manifestado además en la desestabilización de instituciones y sistemas de valores y en un cuestionamiento a la autoridad. El diálogo se ha convertido en una condición *sine qua non* para naciones, iglesias y culturas. Para las iglesias cristianas, el diálogo es un imperativo que surge del Evangelio, que de este modo presenta una contrapropuesta a quienes adoptan posiciones exclusivistas.

2. En el presente documento se describen los efectos de la cultura de diálogo en las iglesias, se ofrece una reflexión teológica sobre la naturaleza del diálogo y se propone una espiritualidad que puede guiar a los cristianos y a sus comunidades en su acercamiento mutuo. Es un intento, basado en la experiencia adquirida desde 1967, de estimular a las iglesias para que continúen su diálogo ecuménico con compromiso y perseverancia.

3. El Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias se formó en 1965. Empezó su labor reflexionando sobre la naturaleza del diálogo. En 1967, publicó un informe titulado «Diálogo Ecuménico», que desde entonces ha sido útil como material de referencia. La experiencia de los diálogos multilaterales de Fe y Constitución desde 1927 y los acuerdos de unión de iglesias, como los de la India meridional, inspiraron al Grupo Mixto de Trabajo cuando emprendió su tarea. 1967 no señaló el comienzo de los diálogos ecuménicos, pero debido a la activa participación de la Iglesia Católica Romana después del Concilio Vaticano II, éstos recibieron una energía y un alcance nuevos. Pronto llegaron a ser un instrumento clave para el progreso ecuménico.

4. Han pasado casi 40 años. El Grupo Mixto de Trabajo vuelve a presentar un documento de estudio sobre «Naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico». Se han

celebrado en los planos local, nacional e internacional diálogos organizados en los que participaron todas las principales iglesias y comuniones confesionales. Se han alcanzado logros sustanciales y las entidades participantes han aclarado posiciones, se ha llegado a un consenso sobre asuntos importantes que producen división y se han determinado los obstáculos que subsisten para la unidad. Mientras tanto, ha cambiado el contexto del diálogo, ha continuado la reflexión sobre éste y ha aumentado la urgencia de buscar la unidad visible mediante un diálogo honesto y tenaz que trate de encontrar la verdad en el amor.

5. Desde 1967, como consecuencia del diálogo, han mejorado y se han intensificado las relaciones entre diferentes iglesias, Comuniones Cristianas Mundiales y familias cristianas. El diálogo ha estimulado a las iglesias para que se entiendan y ha ayudado a destruir estereotipos, echar abajo barreras históricas y favorecer relaciones nuevas y más positivas. Entre los ejemplos figuran:

- La Declaración Común de 1965 del Papa Pablo VI y el Patriarca Ecuménico Atenágoras I, por la cual se eliminaban de la memoria y del seno de la Iglesia las sentencias de excomunión pronunciadas en 1054;
- El acuerdo cristológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Asiria de Oriente [1994];
- La *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* firmada por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica en 1999, en la que se establece que las condenas de la opinión de una y otra sobre la justificación pronunciadas durante el período de la Reforma en las Confesiones Luteranas y el Concilio de Trento no se aplican hoy en día, en la medida en que sostengan la interpretación de dicha doctrina que se da en la Declaración Conjunta.

Estas son etapas significativas del camino hacia el reconocimiento mutuo, la comunión y la unidad visible de la Iglesia.

6. Los resultados de los diálogos internacionales han favorecido varias relaciones nuevas entre iglesias. La declaración de Fe y Constitución *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM, 1982) y los diálogos bilaterales contribuyeron a sentar las bases para los acuerdos de Meissen, Porvoo y Llamados a una Misión Común entre anglicanos y luteranos de diferentes partes del mundo. El acuerdo bilateral entre las iglesias ortodoxas y ortodoxas orientales ha facilitado la reconciliación entre estas familias eclesiales. El diálogo teológico de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC) ha conducido al establecimiento de una nueva comisión para fomentar el aumento de la comunión entre estas iglesias, mediante la recepción de acuerdos y la elaboración de estrategias para consolidar la comunidad (CIACRUM, Comisión Internacional Anglicana y Católica Romana de Unidad y Misión).

7. Los diálogos también han ayudado a promover cambios de actitud en las comunidades que viven situaciones tensas.

8. Las ideas surgidas de los diálogos han encaminado a diferentes iglesias hacia la renovación y el cambio en su vida, su enseñanza y sus modelos de culto. Por ejemplo, BEM ha sido un estímulo para que algunas comunidades celebren con más frecuencia el Sacramento de la Cena del Señor y ha influido en la revisión de su propia liturgia.

9. Desde 1967 es claro que ha surgido una cultura de diálogo entre algunas iglesias, que influye en todos los aspectos de la vida de los cristianos. Es evidente en

proyectos de colaboración cuando los miembros de comunidades diferentes tratan de atender las necesidades de los que están marginados en nuestro mundo. Se ve también en diversos grupos de discusión en los que intervienen miembros de diferentes comunidades. Es una actitud de apertura a las otras comunidades y a sus miembros.

10. Su Santidad el Papa Juan Pablo II ha denominado esta cultura «el diálogo de la conversión», en el que juntos, cristianos y comunidades, buscan el perdón por los pecados contra la unidad y viven en el espacio en el que Cristo, la fuente de unidad de la Iglesia, puede actuar eficazmente, con todo el poder del Espíritu (*Ut Unum Sint*, párr. 34,35). Si bien la actitud de diálogo debe manifestarse en todos los aspectos de la vida de los cristianos, la participación en diálogos internacionales y bilaterales es una forma muy concreta de diálogo.

DOS MANERAS DE MANTENER EL DIÁLOGO

11. Desde 1967, se han puesto de manifiesto dos maneras distintas de mantener esta forma concreta de diálogo ecuménico, cada una con su carácter propio y cada una abordando aspectos diferentes, aunque relacionados, de la búsqueda de comunión completa.

12. Los diálogos bilaterales entre representantes oficiales de dos Comuniones Cristianas Mundiales o familias eclesiales tratan de superar dificultades históricas entre estas comunidades. Se atiende a la historia y los textos clásicos que definen a esas comunidades y a las cuestiones corrientes, pasadas y presentes, que han inhibido las relaciones entre ellas y que obstaculizan el movimiento hacia la comunión. En estos diálogos normalmente se determina lo que se tiene en común, se aclaran diferencias, se buscan soluciones y se estimula la colaboración siempre que sea posible.

13. Los diálogos multilaterales funcionan en un marco más amplio, con representantes de iglesias designados oficialmente que tratan de inspirarse en la sabiduría de todas las tradiciones cristianas para investigar una cuestión teológica. Esto ha permitido establecer distinciones en cuestiones por las cuales los cristianos han estado divididos (ej. entre episcopé y episcopado), lo que ofrece a los diálogos bilaterales nuevas maneras de abordar dificultades históricas. Se les ha recordado a los cristianos que los diálogos multilaterales y bilaterales se celebran en el contexto de la misión de la Iglesia y como tal están al servicio de la unidad de la Iglesia «para que el mundo crea» (Jn. 17:21). Además, el diálogo multilateral ha hecho hincapié en que los factores no doctrinales son importantes para entender las divisiones doctrinales; estas divisiones se han producido por una multiplicidad de razones –políticas, culturales, sociales, económicas y raciales, así como doctrinales – y es necesario abordar también esos factores en los procesos de reconciliación y de curación de recuerdos.

14. Los diálogos multilaterales y bilaterales son fundamentales para el proceso dialógico. En el mejor de los casos hay una interacción continua entre ellos, en la que cada tipo de diálogo se inspira en las ideas obtenidas en el otro. Todo diálogo debe estar sujeto al contexto histórico y cultural que influye en las relaciones entre las diferentes comunidades.

NUEVO CONTEXTO DE DIÁLOGO

15. Si bien las iglesias han abrazado una cultura de diálogo y es posible enumerar varios logros que se originan en la participación en conversaciones ecuménicas formales,

han surgido nuevos factores en los treinta y seis años transcurridos desde la publicación de «Diálogo Ecuménico» que significan un nuevo contexto en el cual tiene lugar ese diálogo.

16. Aun cuando el diálogo ha hecho aumentar la sensibilidad y el compromiso ecuménico entre las tradiciones eclesiales, se ha producido también una renovada lealtad a la identidad confesional, que puede conducir a un confesionalismo exclusivista. En muchos casos ha habido poca disposición a cambiar. A veces esto se ha debido a la dificultad de alcanzar un consenso más amplio en las diferentes iglesias. En algunas ocasiones las dificultades en la recepción han provocado división dentro de las confesiones, puesto que cada vez resulta más claro que ninguna iglesia o tradición confesional es una entidad homogénea. En algunos casos, la recepción se ha hecho más difícil porque han surgido divisiones dentro y entre algunas iglesias sobre cuestiones culturales y éticas, cuestiones que rara vez son objeto de los diálogos mismos. Algunas iglesias sienten que las cuestiones que se tratan en los diálogos internacionales bilaterales y multilaterales están muy lejos de sus preocupaciones diarias. Después de más de 30 años de diálogo teológico y pese a los importantes acuerdos concertados durante este período, no todas las cuestiones que es necesario resolver para alcanzar la unidad han sido zanjadas. El proceso de reconciliación ha sido lento. Para algunos, y por razones diferentes, esto ha puesto en tela de juicio el valor de celebrar este tipo de diálogos teológicos.

17. No obstante, en todas partes del mundo es claro que las iglesias no pueden proclamar en forma creíble el Evangelio de la reconciliación si ellas mismas no están reconciliadas entre sí. Las iglesias divididas son un antitestimonio del Evangelio.

18. ¿Qué se puede aprender de la experiencia de diálogo sobre la naturaleza del diálogo ecuménico mismo? El nuevo contexto indica que se necesita reexaminar el diálogo ecuménico para vigorizar las ideas de «Diálogo Ecuménico» de 1967, reflexionar sobre los más de tres decenios de diálogo multilateral y bilateral y considerar los problemas que se han planteado.

Naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico

HACIA UNA DESCRIPCIÓN DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

19. El diálogo ecuménico se busca en respuesta al ruego de Nuestro Señor por sus discípulos: «Que sean uno para que el mundo crea» (Jn. 17:21). Es esencialmente una conversación, interlocutores que hablan y escuchan. Cada uno habla desde su contexto y su perspectiva eclesial. El discurso dialógico intenta comunicar esa experiencia y esa perspectiva al otro y recibir lo mismo del otro para entrar en su experiencia y ver el mundo a través de los ojos del otro, por decirlo así. El objetivo del diálogo es que cada uno entienda bien al interlocutor. Es una experiencia espiritual entender al otro, escucharse y hablarse en el amor.

20. El diálogo implica caminar con el otro; la peregrinación es una metáfora apropiada para el diálogo. El diálogo representa una palabra –ni la primera ni la última– en un camino común, y señala un momento entre el «ya» de nuestras historias pasadas y el «aún no» de nuestro futuro. Representa la conversación de los discípulos en el camino de Emaús, contando los milagros que el Señor ha realizado, durante un viaje que culminó en el reconocimiento del Señor cuando partió el pan en una mesa común.

21. El diálogo es más que un intercambio de ideas. Es un «un intercambio de dones», un proceso por el cual buscamos juntos superar las divisiones aclarando los malentendidos del pasado mediante estudios históricos o evitar obstáculos descubriendo nuevos lenguajes o categorías. Y más: supone ser receptivo al *ethos* del otro y a esos aspectos de la tradición cristiana conservados en la herencia del otro. Las distintas tradiciones eclesiales muchas veces han dado preferencia a ciertos textos bíblicos y tradiciones sobre otros. En el proceso de diálogo, se nos invita a apropiarnos de nuevo de ellos y de ese modo ser testigos de las riquezas del Evangelio en su integridad.

22. Un objetivo central del diálogo lo constituye la investigación mutua del significado de la fe apostólica. Al mismo tiempo se llevan a cabo diálogos en el contexto de la fe viva de las comunidades en épocas y lugares determinados; por eso, siempre deberían reflejar la experiencia contextual. No se centran simplemente en sistemas o fórmulas de creencia sino en cómo las comunidades que intervienen en el diálogo los viven concretamente. Esto es particularmente cierto con respecto a los diálogos nacionales. Si bien es esencial considerar también el contexto en los diálogos internacionales, en este caso, no puede dominar ningún contexto local particular y se toma en consideración la manera total, a menudo compleja, que tiene una Comunión Cristiana Mundial de entenderse a sí misma.

23. Además, hay otra diferencia en relación al contexto, que se deriva de las muy diferentes maneras de entender la relación entre las expresiones locales y las universales de la Iglesia que tienen las Comuniones Cristianas Mundiales. Esto a su vez influye en el efecto de la experiencia contextual en el conjunto. Por eso, para muchas, la autoridad definitiva (y por lo tanto un aspecto de independencia en un grado u otro) radica en cada iglesia miembro de una comunión mundial (ej. en las iglesias nacidas de la Reforma). En otro caso (ej. la Iglesia Católica), los lazos de comunión de naturaleza teológica, canónica y espiritual gobiernan las relaciones entre cada iglesia y la Iglesia universal. La noción misma de iglesia local implica que esté en comunión con todas las demás iglesias locales y con la Iglesia de Roma. Así pues, hay una influencia mutua continua entre las expresiones particulares y universales de la Iglesia. Si bien las expresiones particulares y universales de la Iglesia son interdependientes, se da prioridad a la unidad del todo.

24. En el diálogo se abordan las divisiones del pasado y se las examina mediante la exégesis, tratando de establecer qué pueden decir los interlocutores juntos sobre la fe actual. El diálogo intenta discernir el carácter evangélico de la fe, la vida y el culto actuales del interlocutor. Por eso el diálogo tiene carácter descriptivo.

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DEL DIÁLOGO

25. El diálogo ecuménico refleja analógicamente la vida interna del Dios Trino y la revelación de Su amor. El Padre se comunica a través de su Palabra, su Hijo quien, a su vez, responde al Padre en el poder del Espíritu: una comunión de vida. En la plenitud del tiempo, Dios nos habló por medio de su Hijo (cf. Heb. 1:1-2); la Palabra de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn. 1:14).

26. El intercambio entre el Padre y el Hijo en el poder del Espíritu establece la interdependencia de las tres personas del Dios Trino. En la comunicación que Dios entabla con sus tres personas, nos invita a recibir Su Palabra y a responder en el amor. Así

que por una participación en la actividad misericordiosa de Dios y el imperativo de la obediencia cristiana entramos en comunión con Dios que es comunión: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Emulando este modelo dialógico de hablar y escuchar, de revelarnos a nosotros mismos y recibir al otro, abandonamos nuestra ilusión de autosuficiencia y aislamiento y entablamos una relación de comunión.

27. La naturaleza misma de la existencia humana señala también que no vivimos o existimos los unos sin los otros. «No solo tenemos un encuentro, somos encuentro. El otro no es el límite de mí; el otro es parte y enriquecimiento de mi propia existencia. Así pues, el diálogo pertenece a la realidad de la existencia humana. La identidad es dialógica» (S. E. Cardenal Kasper).

PRESUPUESTOS DEL DIÁLOGO

28. El diálogo ecuménico presupone nuestra incorporación común a Cristo, por la fe y el bautismo y la acción del Espíritu Santo y nos reconocemos unas a otras como comunidades de fe que buscan la unidad en Cristo. (Véase el estudio del GMT «Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común» [2004].) En el diálogo ecuménico nos encontramos no como extranjeros sino como cohabitantes de la casa de Dios, como cristianos que, por nuestra comunión con el Dios Trino, ya experimentan una comunión real, «aunque no sea perfecta» (*Unitatis Redintegratio*, párr. 3).

29. El diálogo ecuménico presupone, pues, compromiso en la oración. Adopta un modelo cruciforme, en la intersección de nuestra relación «vertical» con Dios y nuestra comunión «horizontal» de unos con otros. En esto también imitamos la entrega y la vulnerabilidad de Cristo. Pasamos de nuestro ensimismamiento y nuestro egoísmo a la experiencia del otro y asumimos la vulnerabilidad de dejarnos conocer por el otro y de permitirnos ver el modo de vida, de testimonio y de culto cristiano de otro a través de sus ojos. En este intercambio nos permitimos experimentar una fusión de horizontes, que nos permite curar nuestras divisiones, fortalecer nuestro testimonio común y trabajar en la misión compartida de acercar el reino de Dios.

EL PROPÓSITO DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

30. El objetivo del diálogo ecuménico como se expresa en la Declaración de Canberra «La unidad de la Iglesia como koinonía: don y llamada» es el del movimiento ecuménico mismo:

«La unidad de la Iglesia a la que estamos llamados es una koinonía dada y expresada en la confesión común de la fe apostólica; una vida sacramental común a la que se entra por el único bautismo y celebrada juntos en una comunidad eucarística; una vida común en la que miembros y ministros se reconocen y se reconcilian; y una misión común que da testimonio del Evangelio de la gracia de Dios a todas las personas y que sirve a toda la creación. El objetivo de la búsqueda de la comunión completa se realiza cuando todas las iglesias son capaces de reconocer las unas en las otras a la iglesia única, santa, católica y apostólica en su plenitud. Esta comunión completa se expresará en los planos local y universal por formas conciliares de vida y acción. En esta comunión las iglesias están unidas en todos los aspectos de su vida, juntas en todos los planos para confesar la única fe y participar en el culto y el testimonio, la decisión y la acción» (2.1).

31. El diálogo no tiene solamente como objetivo un acuerdo sobre la doctrina sino también la curación de los recuerdos por el arrepentimiento y el perdón mutuo. Puede también ser un camino para averiguar qué actividades se pueden hacer juntos, a fin de realizar juntos todo lo que no estamos obligados a hacer separados, como se expresó en la declaración de la Conferencia de Fe y Constitución celebrada en Lund en 1952.

LOS PRINCIPIOS DEL DIÁLOGO

32. La unidad de los cristianos es un don del Espíritu Santo, no un logro humano. El diálogo prepara para este don, ora por él y lo celebra una vez que se recibe.

33. El diálogo ecuménico es eclesial; los participantes vienen como representantes de sus tradiciones eclesiales y tratan de representar a su tradición mientras investigan los misterios divinos con representantes de otras tradiciones (cf. *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*, párr. 176).

34. El diálogo supone la igualdad de los participantes, como colaboradores que trabajan juntos para la unidad de los cristianos. Muestra reciprocidad, para que no se pretenda que los interlocutores adopten «nuestras» estructuras de diálogo (cf. *Ut Unum Sint*, párr. 27).

35. A medida que el diálogo avanza, es importante ser consciente de la «jerarquía de las verdades» en la que no todo es presentado en el mismo nivel de integración con las doctrinas esenciales de la fe cristiana. (cf. *Directorio supra*, párr. 176).

36. Las formulaciones doctrinales de la fe están cultural e históricamente condicionadas. La misma fe puede expresarse en diferentes lenguajes en momentos diferentes y reflejar nuevas percepciones y acontecimientos orgánicos. Tener conciencia de esto ha demostrado ser una experiencia liberadora en los diálogos y ha ayudado a crear posibilidades para el desenvolvimiento de nuevos entendimientos y relaciones. El proceso de discernir un consenso en la fe debe tomar en consideración los distintos enfoques, acentuaciones y lenguajes y respetar la diversidad y los límites a la diversidad dentro y entre los interlocutores.

La espiritualidad y la práctica del diálogo ecuménico

LA ESPIRITUALIDAD

37. Puesto que la vida cristiana es dialógica en sí (cf. párr. 23-24 *supra*), el diálogo ecuménico es una manera de ser, de vivir la vida cristiana. Aunque tiene características concretas, presupone una espiritualidad amplia de apertura al otro a la luz del imperativo de la unidad de los cristianos, dirigida por el Espíritu Santo. El diálogo es un proceso de discernimiento y como tal requiere paciencia, ya que el progreso ecuménico puede ser lento. Se requiere humildad para estar abierto a recibir la verdad de otro. Se requiere también compromiso en el amor, para buscar juntos que manifestemos esa unidad querida por nuestro Señor. De modo que podemos incluir las consideraciones siguientes sobre una espiritualidad de diálogo.

LA ESPIRITUALIDAD DE LOS INTERLOCUTORES COMO COMUNIDADES

38. Las comunidades que entablan un diálogo se comprometen a compartir un camino. Aunque intervienen unas pocas personas de cada parte, un diálogo tiene como

objetivo asistir a las comuniones de que se trate de avanzar paso a paso hacia la unidad trabajando para asegurar que cada interlocutor entienda, en el grado en que sea posible, cómo la vida y el testimonio del otro puede ser beneficioso para todos. Cuando este aspecto se descuida, los resultados del diálogo parecerán alejados de la experiencia de la iglesia y pueden no ser recibidos en la vida de ésta ni transformar las relaciones. Además, cuando se descuida este aspecto del diálogo, el empeño ecuménico mismo pasa a ser una excusa para mantener el *statu quo*. Así que el diálogo ecuménico implica nuevas obligaciones espirituales no solo para cada participante, sino también para las comunidades en conjunto.

39. Una disposición a cambiar por el diálogo exige ver al otro diferentemente, cambiar nuestros modos de pensar, hablar y actuar con respecto al otro. Puesto que la unidad de los cristianos se realiza por medio del poder de Dios, no del nuestro, el diálogo es también un proceso de conversión, de discernimiento, de estar atentos al impulso de Dios. Nos abre al juicio y a la renovación. Por eso, tratando de estar abiertos a las relaciones transformadas y reconciliadas, recorreremos procesos de curación y perdón.

40. El diálogo con los cristianos de los que estamos separados requiere examinar cómo nuestra identidad se ha construido en oposición al otro, es decir, cómo nos hemos identificado por lo que no somos. Superar las construcciones de identidad polémicas exige nuevos esfuerzos para articular la identidad de una manera más positiva, que distinga entre la identidad confesional como un signo de fidelidad a la fe y el confesionalismo como una ideología construida en enemistad con el otro. Esto supone una preparación espiritual y también teológica para el diálogo ecuménico. Comprendiendo las mutuas heridas y expresando y recibiendo el perdón pasamos de temernos los unos a los otros a ayudarnos a soportar las cargas, a ser llamados a sufrir juntos. El compromiso con el diálogo requiere, por lo menos, un examen de cómo nuestra iglesia educa a sus miembros sobre los interlocutores.

41. La preparación para el diálogo incluye recuperar recursos teológicos para la elaboración y el perfeccionamiento de la doctrina dentro de nuestra *propia* tradición. Esto exige una disposición a ser interpelados por los otros y a aprender de ellos. A medida que el encuentro se profundiza, comprobamos que nosotros mismos estamos incorporando reflexión teológica de la(s) tradición(es) de nuestro interlocutor a nuestra propia vida y que adherimos a los pensamientos y las palabras del otro como si fueran nuestros.

42. Nuestro compromiso común con la unidad de los cristianos requiere no solo oraciones de unos por otros sino una vida de oración en común.

La práctica

43. Cada diálogo es único y debe tener en consideración los factores que llevaron a los interlocutores a entablarlo en este momento. A este respecto pueden ser pertinentes los puntos siguientes:

CÓMO SON LOS INTERLOCUTORES

44. Las características de los interlocutores afectará necesariamente a la práctica de cada diálogo. Para estar de acuerdo con los objetivos y los métodos del diálogo, ya

sea bilateral o multilateral, es decisivo comprender quiénes son los interlocutores, el origen de sus divisiones y/o el modo en que esas comunidades cristianas se han relacionado unas con otras.

45. Cada interlocutor tiene una interpretación particular de la historia de las divisiones. Uno o ambos pueden tener recuerdos críticos de poder y persecución originados en los actos de representantes de la otra comunidad parte en el diálogo. Puede haber considerables asimetrías entre los interlocutores (por ej. de tamaño, de manera de entenderse como iglesia, de capacidad de hablar en nombre de la comunidad eclesial más grande, de situación de mayoría o de minoría). El diálogo debe tener en cuenta estas asimetrías y cada interlocutor entender el punto de partida del otro. Muchos participantes en el diálogo están manteniendo también otros diálogos, tanto bilaterales como multilaterales. Los diálogos deberían estar interrelacionados e influir unos en otros.

TEMAS Y PUNTOS DEL ORDEN DEL DÍA DEL DIÁLOGO

46. El diálogo que persigue la unidad de los cristianos exige más que una cooperación en cuestiones que no generan división. Llevamos al diálogo ecuménico todo lo que queda fuera del principio de Lund que pregunta: «si las iglesias no deberían actuar juntas en todas las cuestiones excepto en aquellas en las que profundas diferencias de convicción las obligan a actuar por separado». Donde la conciencia hasta ahora ha prohibido la unidad, entablamos un diálogo precisamente para aclarar y superar esas profundas diferencias de convicción del pasado y del presente.

47. Los temas para el diálogo se sacan de la relación pasada y presente de los interlocutores. Al elegir los temas para tratar podríamos preguntar: «¿Dónde, en nuestra relación como interlocutores, está en juego el Evangelio? ¿Qué nos impide reconocernos completamente?» El contexto influirá en la elección de los temas del diálogo; sin embargo, esos temas serán aun más pertinentes si se los sitúa dentro del ámbito más amplio de las divisiones históricas básicas entre los cristianos.

48. La historia debería informar la elección de los temas. Aunque cada generación debe apropiarse de nuevo de lo que ha sucedido antes, no deberíamos olvidar que estamos cooperando en un camino que empezó antes que nosotros y continuará después de nosotros.

49. Entre los temas podrían figurar no solo las formulaciones de doctrina, sino también las maneras de hacer teología y de utilizar las fuentes de la fe. Los propios métodos pueden ser el tema del diálogo. Elegir los puntos de partida exige discernir qué está maduro para la discusión. Puede ser importante empezar por examinar qué une a los interlocutores; tal vez sea necesario dejar de lado las cuestiones que generan más división hasta que una experiencia de confianza compartida haga posible abordarlas. Pero el diálogo entre iglesias divididas no puede postergar indefinidamente un examen de las cuestiones que constituyen el meollo de su división.

50. Los diálogos que han madurado a través de un acuerdo considerable en áreas de conflicto pueden servir para favorecer un compromiso constructivo en cuestiones determinadas.

Los métodos

CONTEXTOS Y MANERAS DIFERENTES DE ABORDAR EL DIÁLOGO

51. Puesto que temas de diálogo diferentes exigen métodos diferentes, no podemos hablar de una manera de abordar el diálogo. Cada interlocutor estará más cómodo con unos métodos que con otros. No deberíamos suponer que hay que preferir ciertas maneras de entablar el diálogo a otras.

52. La experiencia del diálogo ecuménico en el siglo XX ha demostrado qué importante es examinar los factores históricos y socioeconómicos que afectan a las cuestiones doctrinales. Situar las formulaciones doctrinales en su contexto histórico puede darnos la libertad de expresar hoy la misma fe de nuevas formas. Este método, que tuvo como resultado la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*, modeló una hermenéutica que puede ser fructífera en otra circunstancia.

53. El estudio sobre hermenéutica que realizó la Comisión de Fe y Constitución (*Un Tesoro en Vasijas de Barro*, documento N° 182 de Fe y Constitución, 1998) repara en la manera cómo «leemos nuestra propia historia como comunidad y en cómo encontramos puntos de convergencia con las historias de los otros. Una «hermenéutica de la coherencia» propone tener una conciencia comprensiva de la fe y el testimonio de los otros, como complementarios de los nuestros. Una «hermenéutica de la confianza» indica que, por los dones del Espíritu Santo a la comunidad cristiana, son posibles la acogida y el reconocimiento mutuos. Una «hermenéutica de la sospecha» sugiere la pregunta «¿A qué intereses ha servido esta manera de leer?» Como el diálogo sirve a la causa del Evangelio único de Jesucristo, cada manera de «leer» puede llevarnos juntos a una mayor comprensión de la verdad.

54. El diálogo no es una negociación para encontrar un «mínimo común denominador» sino una búsqueda de nuevos puntos de vista para descubrir juntos el camino hacia adelante. A veces en los diálogos se confrontan cuestiones que suscitaban condenas mutuas en tiempos pasados. En este caso puede ayudar a aclarar cuál era la posición real de cada parte en esa época y cómo intentó cada una, con su posición, preservar la integridad del Evangelio en un contexto determinado. Quizá las exigencias del Evangelio hoy permitan a los interlocutores encontrar un terreno común.

55. No todos los conflictos doctrinales pueden resolverse fácilmente. Por lo tanto, un estudio cuidadoso de las posiciones – hasta qué punto son complementarias y en qué y cómo divergen – puede ser muy útil para favorecer la intensificación de las relaciones ecuménicas entre las iglesias.

PARTICIPANTES Y COMPETENCIAS

56. En el diálogo ecuménico de hoy se requieren varias competencias. Se necesita a quienes tienen conocimientos especializados en historia y doctrina, pero también a quienes aportan otras formas de conocimientos: los especialistas en liturgia, en ética y los misionólogos, así como a los que tienen responsabilidades pastorales de *episcopé*. Cuanto más amplia es la participación de la iglesia en un diálogo, más aplicables serán sus conclusiones en la vida de la iglesia en su totalidad. Las distintas iglesias tienen diferentes maneras de entender cómo un individuo «representa» a la iglesia en un diálogo, pero todos los participantes deberían ser conscientes de que están sujetos a la disciplina de su tradición y responden ante ella.

57. Como se aconseja en «Diálogo Ecuménico» [1967], muchas veces es conveniente incluir observadores en el diálogo, para que determinen las implicaciones ecuménicas más amplias del trabajo e inviten a que las haya.

La recepción de los diálogos ecuménicos

58. Si se quiere que los acuerdos alcanzados por medio del diálogo ecuménico tengan efectos en la vida y el testimonio de las iglesias y conduzcan a un nuevo estadio de comunión, hay que prestar mucha atención a los procedimientos de recepción de los acuerdos para que toda la comunidad pueda participar en el proceso de discernimiento.

EL SIGNIFICADO DE LA RECEPCIÓN

59. La «recepción» es el proceso por el cual las iglesias hacen suyos los resultados de todos los encuentros mantenidos unas con otras, y de manera especial los puntos de convergencia y los acuerdos alcanzados sobre cuestiones en torno a las cuales han estado históricamente divididas. Como se hace notar en el informe del Sexto Foro sobre Diálogos Bilaterales:

La recepción es una parte integrante del movimiento hacia esa comunión plena que se realiza cuando «todas las iglesias son capaces de reconocer unas en las otras a la iglesia una, santa, católica y apostólica en su plenitud». [Declaración de Canberra]

De modo que la recepción es mucho más que las respuestas oficiales a los resultados del diálogo, aunque las respuestas oficiales son esenciales. Sin embargo, aunque los resultados de los diálogos teológicos internacionales no tienen que ver con toda la gama de relaciones interreligiosas, son un aspecto crucial de la recepción, como intentos concretos de superar lo que divide a las iglesias e impide la expresión de la unidad que quiere nuestro Señor.

LOS INSTRUMENTOS DE RECEPCIÓN

60. Las iglesias han creados modos e instrumentos apropiados para recibir los resultados de los diálogos internacionales bilaterales y multilaterales. Las estructuras y los procedimientos de toma de decisión que determinan el «pensamiento» de una iglesia o comunidad de iglesias reflejan la manera de entenderse y de gobernarse de cada iglesia o Comunión y su posición.

DIFICULTADES EN LA RECEPCIÓN

61. Las iglesias han encontrado dificultades en el proceso de recepción en parte debido a los modos y procedimientos diferentes.

62. Han surgido cuestiones de coherencia. Cuando una comunidad eclesial participa en varios diálogos con interlocutores de tradiciones eclesiales diferentes, la exposición de su manera de entenderse a sí misma debe ser coherente con lo que dice a todos los interlocutores y los resultados logrados en un diálogo deben ser coherentes con los logrados en los otros. Algunas Comuniones Cristianas Mundiales (la Comunión Anglicana, la Alianza Reformada Mundial, la Federación Luterana Mundial) han creado estructuras para verificar esto.

63. Han surgido cuestiones que se consideran pertinentes. ¿Los temas del diálogo ecuménico son en gran parte los del orden del día de las iglesias de Europa y de América del Norte, aun cuando las divisiones doctrinales de que se trate fueron trasladadas por todo el mundo mediante la actividad misionera?

64. ¿Cómo se relacionan los diálogos internacionales con las prioridades pastorales y teológicas de las iglesias locales? Si los asuntos abordados no afectan a la vida concreta de las iglesias, la recepción se hace difícil. Se necesitan nuevas maneras para ayudar a las iglesias a ver que la desunión contradice el Evangelio de la reconciliación. ¿Cómo pueden los resultados de los diálogos internacionales comprometer a las iglesias concretamente en sus diferentes contextos? Muchos de los factores que inhiben la recepción de los diálogos son no doctrinales. En los casos en que hay tensiones evidentes entre mayoría y minoría deben tener lugar procesos de perdón, curación y reconciliación antes de los procedimientos de recepción y junto a éstos.

65. Por su propia naturaleza, los diálogos son mantenidos por representantes oficiales, competentes en las cuestiones sometidas a examen. Pero la recepción, si bien es un proceso de discernimiento que compete a la dirigencia de las iglesias, implica también el discernimiento de todo el pueblo de Dios. No atender la necesidad de educación y discernimiento de *toda* la comunidad ha dificultado la recepción. En los momentos críticos de algunos procesos ha aparecido el lenguaje «de arriba abajo» más que el de «abajo arriba». Por eso, cuando los diálogos buscan la comunión entre las iglesias, pueden conducir a la formación de grupos disidentes y divisiones *dentro* de las iglesias.

EXPERIENCIAS DE RECEPCIÓN POSITIVAS

66. ¿Cómo podrían realizarse los procedimientos de recepción para superar estos problemas? En los últimos treinta años varios diálogos internacionales han tenido una gran recepción, que llevó a nuevas expresiones de comunidad eclesial y a la renovación de las iglesias que intervinieron. Tal vez éstos puedan dar algunas pistas sobre lo que es esencial si se quiere que haya recepción.

UN ESTUDIO DE CASO MULTILATERAL

67. Uno de esos ejemplos lo ofrece el diálogo multilateral que dio origen a *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM, 1982). El proceso de elaboración de BEM exigió tiempo, un diálogo constante con las iglesias, la provisión de materiales de estudio, un examen minucioso de las respuestas a los borradores, traducciones a muchas lenguas, basarse en lo que se había logrado previamente en materia de diálogo y el recurso a otros diálogos e iniciativas ecuménicas.

68. Este proceso llevó casi veinte años y, en realidad, las cuestiones se habían debatido antes durante cuarenta años. En el período 1963-1982 los procesos de redacción se enviaron tres veces a las iglesias, facultades de teología y organizaciones ecuménicas para recoger sus reacciones y sus comentarios. Se dio gran difusión a los borradores y en cada etapa de nueva redacción se tomaron con seriedad los comentarios. Muchas iglesias promovieron los debates de los borradores en las congregaciones, haciendo participar así a toda la comunidad. Los redactores también se inspiraron en diálogos internacionales bilaterales sobre temas conexos y en las ideas sacadas del movimiento litúrgico. El enfoque multilateral remontó las divisiones entre las iglesias y buscó las

causas para entender las cuestiones concretas (ej. *anamnesis*). Esto proporcionó puntos de referencia y situó las diferencias históricas en una perspectiva nueva.

69. Cada vez que era claro que iba a ser difícil de conseguir un acuerdo sobre determinada cuestión, ésta era objeto de una reunión de teólogos (por ej. la relación entre el bautismo de quienes hacen una profesión personal de fe y el bautismo de niños; la cuestión del episcopado). De esas consultas salió un nuevo lenguaje que permitió expresar acuerdos.

70. Una vez finalizado el texto, que fue aclamado por la Comisión de Fe y Constitución en 1982, se lo envió a las iglesias para que éstas respondieran. El documento iba acompañado de preguntas muy bien pensadas para que las iglesias, en un proceso de discernimiento, pudieran recibirlo. Un comentario adjunto facilitaba la comprensión de quienes no habían sido parte en el debate. Un volumen de ensayos teológicos estimulaba la discusión en las facultades de teología, mientras que una colección de materiales litúrgicos ayudó a las iglesias a reflexionar sobre la relación entre su interpretación teológica y su práctica litúrgica. Para dar una expresión litúrgica al acuerdo eucarístico, se creó una liturgia que ilustraba lo que la convergencia permitía con respecto a la celebración del sacramento. Esta «Liturgia de Lima» indudablemente ayudó a popularizar el acuerdo y el proceso de BEM.

71. BEM fue traducido a más de treinta lenguas, lo que facilitó su recepción en todo el mundo. Para perfeccionar el proceso, los integrantes de la Comisión de Fe y Constitución y el personal del programa dirigieron algunos seminarios. Se elaboraron guías de estudio en varios contextos que fueron útiles en los debates que tuvieron lugar en el plano de congregación y en el interreligioso. El proceso de concreción del texto, en el que participaron desde el principio las iglesias, facilitó las respuestas oficiales «con el grado máximo de autoridad» cuando, en 1982, el texto quedó terminado. Se recibieron unas 186 respuestas que se publicaron en seis volúmenes. La consecuencia de esto fue que el texto tuvo una autoridad ecuménica sin precedentes, lo que a su vez estimuló a las iglesias a entablar nuevas relaciones unas con otras.

72. Teniendo en cuenta esta convergencia, varias iglesias pudieron entablar nuevas relaciones de comunión (por ej. las iglesias luteranas y anglicanas de los países nórdicos y bálticos, Gran Bretaña, Irlanda, Canadá, Alemania, Estados Unidos; las reformadas y luteranas de los Estados Unidos; las Iglesias Unidas y en vías de Unión de Sudáfrica, etc.). A otras iglesias se las invitó, mediante las preguntas, a renovar la frecuencia y el contenido litúrgico de sus celebraciones eucarísticas. Las distinciones que se hicieron con respecto al ministerio han facilitado los diálogos bilaterales, incluso en situaciones en las que esas cuestiones se habían hecho difíciles de tratar.

ALGUNOS ESTUDIOS DE CASO BILATERALES

73. Varios diálogos internacionales bilaterales también crearon mecanismos y modalidades de trabajo que han favorecido la recepción.

74. La firma oficial de la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* fue el resultado de una serie de actos de cooperación luterano-católica. La Declaración Conjunta fue el fruto de más de 30 años de diálogo internacional y nacional. En 1991, tras decidir centrarse más en la recepción de los resultados del diálogo, la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los

Cristianos elaboraron un documento de trabajo titulado «Estrategias para la recepción: perspectivas de la recepción de los documentos emanados del diálogo internacional luterano-católico». En 1993, establecieron una pequeña comisión mixta para redactar una *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*. Después cada parte sometió el borrador a sus procedimientos internos de evaluación. Los resultados de la evaluación condujeron a una revisión del borrador. En cada etapa, cada una de las partes fue apoyada por el grado máximo de autoridad. La versión final de la Declaración Conjunta fue aceptada formalmente por ambas partes en 1998 y firmada en 1999. La buena recepción de la Declaración se debió a la estrecha colaboración entre los dos interlocutores en el proceso de recepción.

75. El acuerdo resultante del diálogo entre las Iglesias Reformadas y las Iglesias Menonitas se selló con una visita a los campos de batalla en los que sus fuerzas habían combatido en el período de la Reforma. Las iglesias se arrepintieron, recibieron el perdón por permitir que el recuerdo de esos acontecimientos determinara las relaciones actuales y trataron de iniciar una nueva relación. Una constante interacción de acuerdo, comentarios y elucidaciones efectuada por las entidades patrocinadoras de la Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana puede haber facilitado la recepción de sus informes de diálogo. Un interés que hubo en varios diálogos en los que participaron la Alianza Reformada Mundial y la Iglesia Católica Romana era relacionar la agenda teológica con las relaciones concretas de las iglesias reformadas y la Iglesia Católica Romana en todo el mundo. Este fue un primer intento de unir las agendas de un diálogo y de las iglesias locales.

ALGUNAS CONCLUSIONES RELATIVAS A LA RECEPCIÓN

76. Desde 1967 pueden distinguirse varios factores esenciales para los procedimientos de recepción. Para que los resultados del diálogo sean apropiados, es necesario el compromiso más amplio posible con la comunidad y sus teólogos. La mejor manera de hacer esto es por el intercambio, en los momentos oportunos de la elaboración de un texto, entre las personas que participan en los diálogos y las iglesias de que se trate, y elaborando el texto a la luz de los comentarios recibidos.

77. El proceso se perfecciona compartiendo los materiales bíblicos, teológicos y litúrgicos que ayudan a las comunidades a entender el camino que emprendieron los redactores y sitúan el tema tanto dentro de las confesiones implicadas como dentro de la exégesis moderna. El texto debería traducirse a todas las lenguas que se considere conveniente y acompañarse de guías de estudio (escritas por miembros del grupo de redacción, puesto que solo ellos conocen el camino recorrido para llegar al acuerdo). La recepción puede mejorarse con gestos simbólicos apropiados de las entidades patrocinadoras que indiquen que se ha llegado a una nueva etapa del camino hacia la manifestación más completa de la comunión.

78. Para la recepción y la puesta en práctica subsiguiente es importante idear instrumentos para la *episcopé* cooperativa. A la luz de los acuerdos alcanzados, hay que considerar los procedimientos de recepción que abarcan a ambas comunidades que tratan de entenderse. En la actualidad muchos procedimientos de recepción se llevan a cabo dentro de cada comunidad por separado.

79. Las visitas entre comunidades fomentan la intensificación de las relaciones. Debería ser natural invitar a los interlocutores a los acontecimientos importantes de la

vida de la iglesia y estimular la amistad de los cristianos en el plano local. El movimiento ecuménico incluye una espiritualidad de la hospitalidad, de la disposición para recibir al otro en nuestro propio lugar. El compromiso con el diálogo exige la disposición de los dirigentes eclesiásticos para ser ejemplos de una apertura nueva, compartiendo actos simbólicos y visitas, y estando presentes en momentos de alegría y de tristeza. Todos estos contactos favorecen la comprensión mutua y la recepción de los resultados del diálogo.

Desafíos para el diálogo en el siglo XXI

80. El movimiento ecuménico ha ayudado a los cristianos a salir del verdadero aislamiento de unas iglesias con respecto a otras experimentado durante centurias por las divisiones de los siglos V, XI o XVI. Hacia fines del siglo XX las iglesias pudieron hablar de compartir incluso ahora una comunión «real aunque imperfecta». Habida cuenta de estos logros, ¿cuáles son los desafíos para el diálogo ecuménico en el siglo XXI?

81. Si bien estos logros han sido considerables, durante este mismo período también ha habido una tendencia a una mayor fragmentación y fractura entre y dentro de las iglesias. Hay quienes afirman rotundamente que el diálogo es contrario a la tradición cristiana y quienes tienen pretensiones de absolutidad y unicidad. Bajo la influencia de la cultura posmoderna las estructuras de autoridad y la autoridad en todos los aspectos de la vida han sido puestas en tela de juicio. Esto dentro de las iglesias plantea problemas cuando de declaraciones doctrinales y de estructuras de gobierno se trata. Algunos se preguntan si es posible que alguien de un grupo represente a una comunidad. Que la sociedad trate cuestiones éticas de manera revolucionaria ha influido crecientemente en el modo cómo esas cuestiones aparecen en la agenda de las iglesias, donde es claro que la discusión de las diferentes opiniones trasciende la demarcación de confesiones y denominaciones. Es fundamental que se tomen en consideración estas características de la vida eclesial contemporánea ya que la cultura de diálogo se desarrolla en este decenio.

82. Sin embargo, nos limitamos a señalar algunas perspectivas generales que deben tenerse en cuenta y algunos desafíos que enfrentan el movimiento ecuménico en general y el diálogo en particular.

EL DESAFÍO DE UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

83. El contexto general en el que vive la gente hoy en día, caracterizado por un mundo cada vez más interdependiente e interconectado, seguirá repercutiendo en los cristianos. En su sentido más positivo, esta mundialización expresa la aspiración de los seres humanos de convertirse en una familia. Sin embargo, la mundialización ha dividido más a la humanidad porque en el orden mundial actual las fuerzas de la mundialización se aplican a beneficiar a algunos en perjuicio de muchos.

84. En este contexto el movimiento ecuménico puede ser una semilla de esperanza en un mundo dividido económica, cultural, social y políticamente. Las alegrías y las tristezas, las esperanzas y la desesperación de todas las personas son también las de los cristianos. Respetando todos esfuerzos humanos por unir a las personas, el movimiento ecuménico puede a la vez hacer su contribución específica a la unidad de la familia

humana curando las divisiones que existen entre los cristianos. Hay una respuesta a la mundialización que exige el establecimiento de buenas relaciones entre las estructuras sociales mundiales y nacionales. Un desafío ecuménico paralelo es el de lograr perspectivas comunes sobre la relación adecuada entre la expresión universal de la Iglesia y las expresiones locales y entre unidad y diversidad. Mostrando que el diálogo puede resolver las diferencias que subsisten, el progreso hecho con respecto a estas cuestiones eclesiológicas puede tener efectos positivos en las personas que enfrentan la mundialización.

85. De modo que el compromiso continuo con el diálogo ecuménico no solo favorece la reconciliación entre los cristianos sino que también es un signo de las más hondas aspiraciones de la humanidad de ser una familia.

EL DESAFÍO CONTINUO DE LA RECONCILIACIÓN DE LOS CRISTIANOS

86. Algunos desafíos se relacionan específicamente con el movimiento ecuménico.

87. Si bien nos regocijamos por los logros del movimiento ecuménico del siglo XX, reconocemos que la reconciliación de los cristianos dista mucho de ser completa. El diálogo ecuménico debe continuar a fin de resolver serias divergencias referentes a la fe apostólica. Éstas constituyen un obstáculo para lograr la unidad visible entre los cristianos, la unidad necesaria para ejercer la misión en un mundo destrozado.

88. En segundo lugar, el movimiento ecuménico es importante para los cristianos de todas partes. Al principio, la mayoría de los participantes del movimiento ecuménico provenían de Europa y América del Norte, aunque la minoría procedente de otros continentes influía mucho en las primeras reuniones ecuménicas y afirmaba que la desunión de la Iglesia era un pecado y un escándalo. Como se hizo notar *supra*, muchas de las principales divisiones entre los cristianos empezaron en Europa y los misioneros europeos y estadounidenses las trasladaron a otros continentes en el curso de sus actividades.

89. Pero hoy los participantes en los diálogos provienen de África, Asia, América Latina, Oceanía y el Caribe y sus aportes son importantes. Muchos estiman que la agenda ecuménica es menos apropiada y urgente que las tareas que ellos hacen para satisfacer las necesidades básicas de sus comunidades. No obstante, muchos cristianos se dan cuenta de que perpetuando las divisiones se debilita la credibilidad del Evangelio único y de que muchas de las cuestiones que enfrentan son en realidad cuestiones de unidad y división. Este Evangelio habla a las personas en sus diferentes culturas y lenguas, y curar las heridas de la división requiere los esfuerzos de los cristianos de todas partes del mundo. En los diálogos ecuménicos del siglo XXI debería prestarse mucha más atención a la diversidad de los cristianos de todo el mundo.

90. En tercer lugar, hemos tomado conciencia de los cambios que se han producido en el ámbito cristiano. Reconocemos que algunas de las comunidades cristianas de más rápido crecimiento son las evangélicas y las pentecostales. Muchas de éstas, si no la mayoría, no participan en el movimiento ecuménico y no tienen contacto con el CMI ni diálogo con la Iglesia Católica Romana. De hecho, la propias palabras «unidad» y «ecuménico» constituyen un problema para estas comunidades. El centro de su atención es la misión y no necesariamente la ven en el contexto de la colaboración con otras iglesias en una región determinada, aun en los lugares donde estas iglesias están

establecidas desde hace siglos. Un desafío de hoy es encontrar la manera de hacer que el diálogo ecuménico incluya en mayor medida a estos importantes grupos cristianos.

91. En cuarto lugar, los diálogos bilaterales se han centrado en cuestiones que necesitan resolverse para que pueda lograrse la reconciliación entre dos comuniones. Esto debe proseguir. Pero sería útil que algunos diálogos prestaran más sistemáticamente atención a la herencia cristiana que comparten Oriente y Occidente, como marco de referencia para todos y así tal vez todos los diálogos serían beneficiosos.

EL DESAFÍO DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

92. Pero, aunque el diálogo interreligioso no puede sustituir al diálogo ecuménico, aquél se mantiene entre las religiones del mundo. No trata de crear una religión pero permite la colaboración entre religiones fomentando valores espirituales para contribuir a la armonía de la sociedad y para ayudar a construir la paz mundial. Hoy es necesaria, y hasta imprescindible, la cooperación entre los cristianos para promover el diálogo interreligioso. Últimamente se ha abusado de las religiones para justificar e incluso promover la violencia o se las ha marginado de los esfuerzos por construir la comunidad humana. Mediante la cooperación ecuménica en el diálogo interreligioso los cristianos pueden apoyar a las religiones del mundo fomentando la armonía y la paz.

93. No se debe confundir diálogo ecuménico y diálogo interreligioso. Si bien ambos están relacionados con la cultura de diálogo, cada uno tiene un objetivo y un método específicos. El diálogo ecuménico se mantiene entre cristianos y busca la unidad visible de los cristianos. Debe continuar porque la discordia entre los cristianos «abiertamente repugna a la voluntad de Cristo» (*Unitatis Redintegratio* 1) y debe ser superada.

Conclusión

94. Desde la declaración del GMT sobre el diálogo (1967) las iglesias participan en el diálogo, especialmente durante los últimos decenios del siglo XX. El diálogo ecuménico ha abierto nuevas perspectivas al demostrar que, pese a los siglos de separación, los cristianos divididos tienen muchas cosas en común. El diálogo ha contribuido a la reconciliación. La recepción de los resultados del diálogo ha contribuido a unir a los cristianos de varias maneras.

95. En el siglo XXI, el diálogo ecuménico continúa con los mismos objetivos pero en un nuevo contexto. El diálogo sigue siendo un instrumento que los cristianos deben utilizar en su búsqueda de la unidad visible, objetivo que aún está por cumplirse. El diálogo sigue siendo un instrumento para ayudar en la reconciliación de los cristianos divididos. En el tiempo en que vivimos, los resultados del diálogo deben revisarse continuamente en las iglesias. El diálogo ecuménico ya ha ayudado a cambiar las relaciones entre las iglesias. En el nuevo contexto de un mundo más globalizado, de un mundo de comunicación instantánea y abundante información, la tarea de la Iglesia de proclamar la Palabra de Dios y la salvación en Cristo entra en una competencia sin precedentes con las cosas que se proclaman desde todo tipo de información destinada a captar el corazón de la gente. Lo más urgente en este momento de la historia es que los cristianos den testimonio común del Evangelio dejando de lado sus divisiones y respondiendo al ruego

del Señor que oró por sus discípulos «que sean uno ...para que el mundo crea» (Jn. 17:21).

UNA NOTA SOBRE EL PROCEDIMIENTO.

Después que el Obispo Walter Kasper y el Dr. Konrad Raiser presentaron los documentos sobre el diálogo, en el primer plenario se estableció una serie de cuestiones que debían tratarse en un documento de estudio sobre diálogo. Un pequeño grupo de redacción compuesto por Eden Grace, la Dra. Susan Wood, Mons. Félix Machado, Mons. John Radano y el Revdo. Dr. Alan Falconer se reunió en Cartigny, Suiza, en febrero de 2003, y elaboró un borrador inicial. Después de los debates del plenario de Bari, el texto se siguió elaborando por correo electrónico y en una sesión de redacción de un día celebrada en septiembre de 2003 (Falconer, Radano y el Dr. Thomas Best). Después de otro examen en la reunión del Ejecutivo del GMT celebrada en noviembre de 2004, se le pidió al Obispo David Hamid que hiciera la corrección de estilo del texto. El plenario del GMT aprobó el documento de estudio en la reunión celebrada en mayo de 2004 en Chania, Creta.

«Inspiradas por la visión común»:

La participación de la Iglesia Católica Romana¹ en los Consejos Nacionales y Regionales de Iglesias

Un estudio del GMT

I. La finalidad de este documento

«Las iglesias miembros del CMI y la Iglesia Católica Romana están inspiradas por la visión común del plan de Dios de unir todas las cosas en Cristo» (EVC 4.11). Un medio de avanzar hacia esa visión ha sido ser miembro de los consejos de iglesias y participar en ellos. Después de más de cuarenta años de experiencia, el Grupo Mixto de Trabajo está haciendo algunas preguntas básicas sobre la participación de los católicos en los consejos nacionales y regionales de iglesias y en otras organizaciones ecuménicas. ¿Qué marcha bien? ¿Qué no marcha bien? ¿Por qué?

Muchos consejos de iglesias están examinando a fondo varias cuestiones que, en algunos casos, preocupan también a sus iglesias miembros, como la de intentar aclarar de nuevo la finalidad y la orientación; la de tratar de captar la imaginación de las nuevas generaciones y la de conseguir los recursos financieros necesarios para satisfacer las expectativas de los miembros y las exigencias del ministerio común. Estas cuestiones se han examinado en otros contextos y al final del presente texto se enumeran algunos materiales de referencia.

Como en el contexto conciliar se están planteando preguntas concretas sobre la participación de la Iglesia Católica Romana, el presente documento examinará algunas cuestiones sistémicas que están enfrentando los consejos de iglesias. Algunas de ellas son inherentes a la naturaleza misma de los consejos. Algunas son problemas nuevos en un mundo que ha cambiado considerablemente desde que se formaron los consejos. En este medio contemporáneo nos detendremos a examinar algunas preguntas.

Cuando la Iglesia Católica Romana es miembro de un consejo nacional de iglesias (CNI) o de una organización ecuménica regional (OER), ¿cuáles fueron las circunstancias que facilitaron esta integración? Si han aparecido motivos de preocupación, ¿cuáles son? ¿Cómo se los está abordando? Si como consecuencia de esto se ven signos de crecimiento, ¿cuáles son? ¿Cómo se los ha fomentado? ¿Cómo ha afectado la integración de los católicos a las relaciones entre todas las iglesias miembros?

Cuando la Iglesia Católica Romana no es miembro de un/a CNI/OER, ¿cuáles son algunas de las razones? Si se mencionan motivos de preocupación, ¿cuáles son? ¿Se han utilizado otras maneras, fuera de la calidad de miembro, para estimular la participación? ¿Cómo ha afectado la eclesiología católica a la cuestión de la calidad de miembro y de la participación en los consejos? ¿La posibilidad de participación de la Iglesia Católica

Romana ha disuadido a alguna otra iglesia de integrarse? En caso afirmativo, ¿por qué razones?

Este estudio, en el que se aborda un aspecto de un escenario ecuménico multifacético, forma parte de una serie de reflexiones periódicas sobre la naturaleza y la finalidad de los consejos de iglesias. Lo elaboró el Grupo Mixto de Trabajo, instrumento posconcilio Vaticano II creado para intensificar las relaciones entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias, en consulta con los dirigentes de los CNI y de las OER, quienes hicieron valiosas sugerencias. Rogamos por que los consejos de iglesias sean más valorados y entendidos y por que se participe más en ellos.

II. Los consejos de iglesias y las organizaciones ecuménicas regionales

Cuando las iglesias se unen para formar un consejo, consideran la base teológica que se constituye en su principio organizador. Algunas de estas bases han sido trinitarias (por ej. todas las iglesias que adhieren a la fórmula bautismal de «Padre, Hijo y Espíritu Santo») o cristológica (ej. todas las iglesias que reconocen a Jesucristo «como Señor y Salvador»). En esta base hay una definición implícita o explícita de la finalidad que persiguen al unirse en un consejo y de las características de la iglesia miembro. Esas bases, que tienen algunas diferencias, constituyen el marco que las iglesias eligen para presentar su solicitud de integración.

El objetivo último de las iglesias que integran el movimiento ecuménico es la unidad de los cristianos, visible y completa. Los consejos de iglesias son un instrumento privilegiado por el cual éstas pueden avanzar hacia ese objetivo ya que dan testimonio de una unidad real aunque incompleta cuando cumplen la misión de la iglesia.

Al mismo tiempo, el presente estudio necesita una definición de trabajo de los consejos de iglesias. En un documento elaborado por el Consejo de Iglesias de Massachusetts se da una definición de ese tipo:

«Un consejo de iglesias es una expresión institucional del movimiento ecuménico, en el que representantes de iglesias cristianas separadas y autónomas de determinada región acuerdan formar una comunidad duradera para hacer visible y efectiva la unidad y la misión de la iglesia» (Odyssey Toward Unity, p. 30).

A veces los miembros de un consejo o conferencia son no solo iglesias sino también otras organizaciones ecuménicas. En estos casos, el organismo ecuménico puede utilizar otro nombre, como «Consejo Cristiano», pero la naturaleza exacta del miembro no necesariamente se revela por el solo título de la organización.

1. LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN LOS CNI: EL PANORAMA ACTUAL

La participación de la Iglesia Católica Romana en los consejos nacionales de iglesias es un fenómeno que ha crecido constantemente desde el Concilio Vaticano II. En la época del Concilio, la Iglesia Católica Romana no participaba en ningún consejo nacional de iglesias, pero en la actualidad, de aproximadamente 120 consejos nacionales de iglesias, es miembro de pleno derecho de 70. Los continentes y regiones donde la Iglesia Católica Romana es miembro de un CNI abarcan una gran variedad geográfica. La mayoría de las regiones en las que la Iglesia Católica Romana tiene representación en

los consejos nacionales de iglesias están en Europa, África, Oceanía y el Caribe. Fuera de ellas, es miembro en algunos países de Asia, América Latina y América del Norte.

En varios países, la calidad de miembro es parcial o restringida. En algunos, como Zimbabwe y la República de Eslovaquia, la Iglesia Católica Romana goza de la calidad de observador o asesor en el CNI. En otros, como Estados Unidos y muchos países de Asia, la Iglesia Católica Romana, aunque carece aún de vinculación estructural con otras iglesias cristianas a través de los consejos, tiene relaciones de trabajo permanentes entre la Conferencia Episcopal Católica y los Consejos Nacionales de Iglesias; por ejemplo, en Estados Unidos, la Oficina de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de los Estados Unidos. La Conferencia de Obispos Católicos es miembro de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Nacional de Iglesias de Cristo de los Estados Unidos. En Chile, Argentina y Ecuador, existen «fraternidades ecuménicas» entre dirigentes eclesiásticos. Aunque no son consejos de iglesias, estas fraternidades contribuyen a crear comunidad.

Además, en muchos países donde la Iglesia Católica Romana no es miembro del CNI, las diócesis católicas están representadas en los consejos de iglesias locales o estatales. Por ejemplo, en Caracas, Venezuela, hay un consejo de iglesias históricas del que es miembro la Iglesia Católica Romana. En Ciudad de México existe una asociación ecuménica menos formal en la que participa la Iglesia Católica Romana. En Estados Unidos, de 41 consejos estatales de iglesias, las diócesis católicas son miembros de por lo menos 13 y participan como observadores (definidos de diferentes maneras) en por lo menos otros seis.

La calidad de miembro de 70 consejos nacionales no muestra todo el alcance de la participación de los católicos. En 12 países del Oriente Medio donde no hay CNI, la Iglesia Católica Romana es miembro activo y de pleno derecho del organismo regional, el Consejo de Iglesias de Oriente Medio (MECC). En la Quinta Asamblea Plenaria del MECC celebrada en 1990, siete iglesias diferentes en comunión con Roma se integraron a dicho Consejo y formaron la familia católica de iglesias, junto con las familias ortodoxa, ortodoxa oriental y evangélica.

2. LA PARTICIPACIÓN CATÓLICA EN LAS OER: EL PANORAMA ACTUAL

De las siete OER asociadas con el Consejo Mundial de Iglesias, la Iglesia Católica Romana es miembro de tres: la Conferencia de Iglesias del Caribe (CIC), la Conferencia de Iglesias del Pacífico (CIP) y el Consejo de Iglesias de Oriente Medio (MECC). En 1973, después de un proceso de consulta y oración que empezó en 1969, se formó la Conferencia de Iglesias del Caribe, de la que la Iglesia Católica Romana fue miembro fundador. Este fue el primer caso después del Concilio Vaticano II en que la Iglesia Católica Romana entró en el proceso de fundación de una organización ecuménica regional nueva. La Conferencia de Iglesias del Pacífico se formó en 1966 y en 1976 la Iglesia Católica Romana adquirió la calidad de miembro de pleno derecho.

Que la Iglesia Católica Romana participe en una conferencia regional no implica que en cada nación de esa región sea también miembro del consejo nacional respectivo. Por ejemplo, aunque en algunas diócesis la Iglesia Católica Romana es miembro de la Conferencia de Iglesias del Caribe (CIC), en Haití, Puerto Rico, Cuba y República Dominicana no es miembro del CIC ni del CNI respectivo.

En las regiones en las que la ICR no es miembro de la OER, existe a menudo una buena relación de trabajo entre la OER y la asociación continental de conferencias epis-

copales católicas. En Europa, por ejemplo, un año después de que se fundara el Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (CCEE) (1971), la Conferencia de Iglesias de Europa (CIE), en cooperación con éste, estableció un comité mixto para promover la colaboración. Los dos organismos europeos (el CCEE y la CIE), después de los encuentros en Basilea (1989) y en Graz (1997), firmaron en abril de 2001 una *Charta Oecumenica*, «Orientaciones para la Cooperación CIC/CCEE», que sigue teniendo efectos positivos en los países de toda la región.

En Asia, la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC) y la Conferencia Cristiana de Asia (CCA) han intensificado esfuerzos para que haya más coordinación y cooperación en proyectos comunes. Más recientemente, ambas asociaciones han emprendido proyectos cooperativos sobre formación ecuménica, estudios para la paz y diálogo interreligioso. A pesar de que el Papa Juan Pablo II ha hecho llamamientos para que en los países de Asia la Iglesia Católica Romana estudie la posibilidad de integrarse, en los casos en que sea pastoralmente viable, a asociaciones ecuménicas con otras iglesias, las iglesias de Asia han respondido con relativa lentitud. Solo en Australia y Taiwan la Iglesia Católica Romana es miembro de pleno derecho del consejo nacional de iglesias. En Malasia, la Iglesia Católica no es miembro del CNI pero participa en la asociación más incluyente de la Federación Cristiana de Malasia. Quizá es debido a esta falta de entusiasmo que el Papa, en su exhortación postsinodal *Ecclesia in Asia* de diciembre de 1999, pidió con insistencia que «las Conferencias Episcopales Nacionales de Asia inviten a otras iglesias cristianas a unirse en un proceso de oración y consulta a fin de estudiar las posibilidades de crear nuevas estructuras y asociaciones ecuménicas para promover la unidad de los cristianos» (Papa Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia*, párr. 30).

Vale la pena hacer notar aquí la experiencia australiana. El Consejo de Iglesias de Australia (ACC), formado en 1946, tuvo miembros protestantes, anglicanos y finalmente ortodoxos. Ni la Iglesia Católica Romana ni varias iglesias protestantes eran miembros. En 1988, los miembros del ACC extendieron una invitación a las iglesias que no formaban parte de éste para trabajar juntas con vistas a crear una nueva estructura que expresara más eficazmente las relaciones ecuménicas y sirviera al movimiento ecuménico en Australia. Un grupo de planificación probó ideas en eventuales iglesias miembros y finalmente propuso que el ACC diera paso a un Consejo Nacional de Iglesias de Australia (NCCA) que reescribiera la constitución, renovara los puntos principales del programa, se diera nuevos procedimientos de toma de decisiones y tuviera una manera de entenderse a sí mismo más incluyente. En 1994, nació el nuevo NCCA con 14 iglesias miembros: ortodoxas, católicas y protestantes. El proceso ha servido de catalizador para que todas las iglesias miembros renueven y profundicen su compromiso ecuménico.

Al principio, las relaciones entre las OER latinoamericanas (el Consejo Latinoamericano de Iglesias [CLAI] y el Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM]) eran limitadas y a menudo tensas. Pero desde 1995 las dos organizaciones han reanudado las relaciones y han efectuado reuniones, visitas mutuas y un proyecto común sobre el estudio del cristianismo pentecostal. Ahora las dos organizaciones están estudiando una propuesta de formar un grupo mixto de trabajo permanente. En algunos países de la región, como Costa Rica, las iglesias han entablado conversaciones que se espera conduzcan a la formación de una asociación ecuménica incluyente.

No hay proyectos en común entre la Conferencia de Iglesias de Toda el África (AACC), que tiene 150 miembros, y el Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar (SECAM). Sin embargo, ambas organizaciones se extienden invitaciones para asistir a sus asambleas plenarias como observadores.

III. La evolución de la actitud de la Iglesia Católica Romana respecto a integrarse a los CNI

La Iglesia Católica Romana entró tarde en el movimiento ecuménico. Esto se debe en parte a una posición que sostenía que el ecumenismo podía constituir un compromiso con el error, porque los católicos en la primera parte del siglo XX esperaban que otras iglesias «volvieran» a la «plenitud» de la fe cristiana que debía encontrarse en la tradición católica. El viraje se produjo con el «Decreto sobre el Ecumenismo» (1964) del Concilio Vaticano II, que a menudo se menciona por su título en latín, *Unitatis Redintegratio* (UR). Aunque este Decreto no se refirió explícitamente a los consejos de iglesias, el documento echó las bases teológicas para la participación en ellos de los católicos al reconocer el carácter eclesial de otras iglesias, a las que se menciona repetidas veces como «iglesias y comunidades eclesiales». Además, el «Decreto sobre el Ecumenismo» cambia el enfoque de la unidad de los cristianos, que para los católicos consistía en un ecumenismo de un retorno a Roma como el centro de la iglesia, por otro que ve a Cristo «como fuente y centro de la comunión eclesial» (UR, 20).

En la época del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica Romana no era miembro de ningún consejo nacional de iglesias y el documento *Unitatis Redintegratio* no incluyó ninguna invitación expresa a serlo. Sin embargo, en una evolución sorprendente, solo 7 años después de la promulgación del Decreto sobre el Ecumenismo la Iglesia Católica Romana se había integrado al consejo nacional de iglesias en 11 países. En 1975 este número había aumentado a 19, en 1986 a 33, en 1993 a 41 y en 2003 a 70 (u 82, si se incluyen las naciones del Consejo de Iglesias de Oriente Medio).

1. EL DOCUMENTO DE 1975, *COLABORACIÓN ECUMÉNICA*

Antes de 1975, con criterio casuístico la Santa Sede aprobó la participación de los católicos en los CNI, pero no se habían publicado orientaciones generales en este sentido. La primera vez que se trató explícitamente el tema fue en un documento que publicó en 1975 el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos titulado *Colaboración Ecuménica a nivel local, nacional y regional* (CE). Por entonces, la Iglesia Católica Romana era miembro del CNI en 19 países.

Dicho documento es importante por dos razones: 1) en él se elaboraron los principios en los que se basa la participación de los católicos en los consejos de iglesias, 2) constituyó la base de la posición adoptada en las *Orientaciones* oficiales de 1993, que en muchas partes simplemente repite el documento de 1975. Al mismo tiempo, el documento de 1975 debe entenderse en el contexto de una evolución en la actitud respecto a los consejos. Algunos elementos referentes a la naturaleza y la competencia de las organizaciones ecuménicas tal como se los entiende en *Colaboración Ecuménica* fueron modificados en documentos posteriores.

En el capítulo 5 del documento, titulado «Consideraciones referentes a la integración en los consejos» se examinan las motivaciones teológicas para unirse en asociación

ecuménica con otras iglesias cristianas, así como las dificultades prácticas que deben tenerse en cuenta. En el documento se sostiene que «desde que el Concilio Vaticano II reconoció el carácter eclesial de otras comunidades cristianas, la iglesia ha pedido con frecuencia a los católicos que cooperen no solo con otros cristianos como individuos sino también con otras iglesias y comunidades eclesiales como tales» (CE, 5a). Esta asociación con otras iglesias como tales, se afirma en el documento, no debe verse como una cooperación puramente pragmática en asuntos de interés social y humano, sino que debe trascender hasta la forma más esencial de cooperación en el ámbito de un testimonio cristiano común de fe.

La calidad de miembro de un consejo de iglesias implica «reconocer el Consejo de Iglesias como un instrumento, entre otros, que sirve para expresar la unidad que ya existe entre las iglesias y también para avanzar hacia una mayor unidad y un testimonio cristiano más eficaz» (5b). Los católicos y demás cristianos no deben ver su participación en los consejos de iglesias como el objetivo final de la actividad ecuménica, como si la unidad completa de los cristianos fuera a lograrse simplemente integrando un consejo de iglesias. La oración y el culto en común, la cooperación en la traducción de la Biblia y la coordinación de textos litúrgicos, las declaraciones conjuntas sobre cuestiones morales y las respuestas comunes a las cuestiones sociales de justicia y paz son también pasos hacia la unidad y pueden darse en las regiones donde la Iglesia Católica Romana no forma parte de un consejo nacional o regional, pero la participación de los católicos en los consejos de iglesias puede facilitar y fomentar los mencionados caminos hacia la unidad.

Esto no disminuye el valor de los consejos de iglesias, sino que más bien destaca la importancia de éstos para ayudar a las iglesias a buscar la plenitud de la unidad que Cristo quiso entre sus discípulos. Como concluye más adelante el documento: «...los Consejos de Iglesias y los Consejos Cristianos no son la única forma [de cooperación ecuménica], pero sin duda son una de las más importantes» (CE, 6g). Desempeñan «un papel importante en las relaciones ecuménicas» y por lo tanto todas las iglesias tienen que tomarlos con seriedad.

El documento trata de librar a algunos católicos de las inquietudes teológicas que pudieran sentir respecto a integrar un consejo de iglesias. Integrar un consejo en el que la Iglesia Católica Romana se encuentre en un pie de igualdad con otros organismos «no disminuye su fe respecto a su unicidad» (CE, 5b). El documento cita la conocida afirmación de Vaticano II de que la iglesia única de Cristo subsiste en la Iglesia Católica (LG, 8), y esta unicidad no se compromete porque la iglesia participe, en un pie de igualdad con otras iglesias, en un consejo nacional o regional. Otras iglesias se han hecho preguntas similares sobre las implicaciones de integrar consejos. El Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias, en la reunión celebrada en Toronto en 1950, abordó esas preguntas y afirmó que la calidad de miembro de un consejo de iglesias no necesariamente implica «que cada iglesia deba ver a las demás iglesias miembros como iglesias en el sentido verdadero y cabal».

En el documento se recalca que los consejos de iglesias no son iglesias ni tienen la responsabilidad de las iglesias para entablar conversaciones que conduzcan a la unidad completa. Como se vio en el documento de 1975, la competencia de los consejos de iglesias está principalmente en el terreno práctico antes que en el dogmático, perspectiva que desde entonces ha seguido evolucionando. Diciendo esto, la Santa Sede no prohíbe

a los consejos de iglesias estudiar juntos cuestiones de «Fe y Constitución» y en el documento se hace notar más adelante que «es normal que los Consejos quieran debatir y reflexionar sobre las bases doctrinales de los proyectos prácticos que emprenden» (CE, 6h). Este tipo de debates, se afirma, tienen «gran importancia para estimular a las iglesias miembros a ahondar en la comprensión de las exigencias de la unidad que quiso Cristo y a enfrentar los puntos muertos de otra manera» (CE, 5c). Sin embargo, «no es tarea de un Consejo tomar la iniciativa para promover conversaciones doctrinales oficiales entre iglesias. Éstas corresponden a los contactos directos y bilaterales entre las iglesias». Así pues, los católicos no tienen que temer que, por integrar un consejo de iglesias, serán obligados a mantener debates dogmáticos técnicos que pueden no considerarse apropiados en este contexto.

En el documento se considera que el dominio propio de los consejos de iglesias es principalmente el de la colaboración práctica, prestando especial atención a los problemas sociales como la vivienda, la salud, el socorro, etc. (CE, 5e, ii). A veces, los consejos se sentirán llamados a hacer declaraciones públicas sobre cuestiones de interés común en los terrenos de la paz, la justicia social, el desarrollo humano, el bienestar público y la moralidad personal o la ética social. Éstas pueden ser desde declaraciones generales de principio hasta posiciones sobre cuestiones concretas. En ellas se puede examinar un tema y señalar sus ramificaciones sociales y éticas y con frecuencia determinarán los diferentes enfoques para tratar problemas. Aunque tales declaraciones reflejen las posiciones teológicas de las iglesias, no tienen que «considerarse pronunciamientos oficiales» (CE, 5d, i) hechos en nombre de las iglesias.

De hecho, como se hace notar en el documento, las iglesias miembros de un consejo deben tener constantemente presente que publicar declaraciones conjuntas es problemático por naturaleza. Ha suscitado muchos debates, tensiones y resentimientos en varios consejos y en raras ocasiones ha hecho que una iglesia u otra se retire de un consejo. Esto no quiere decir que en los consejos las iglesias nunca deberían hacer declaraciones públicas, pero deben darse cuenta de que es muy difícil llegar a un consenso y de que deben respetarse sinceramente las opiniones de la minoría (CE, 5d, iii). Todo esto quiere decir que en un consejo de iglesias se debe velar constantemente por la integridad de cada iglesia miembro, respetar las posiciones de cada una y evitar la polarización.

En el documento se observa que cuando las conferencias episcopales deciden integrar un CNI, no deben contentarse con una participación superficial sino que deben hacer intervenir completamente a la iglesia local. No alcanza con enviar delegados; la participación en un consejo debe integrarse a la vida y la planificación pastorales de las diócesis católicas. Cuando la Iglesia Católica Romana se integra a un Consejo, esto debe ir acompañado de «una educación ecuménica constante de los católicos con respecto a las implicaciones de esa participación» (CE, 51).

En sus «Reflexiones pastorales y prácticas para la acción ecuménica local» que figuran en el capítulo 6 de CE, el Pontificio Consejo hace otras dos puntualizaciones importantes. Primero, cada consejo de iglesias es único y debe ser designado de acuerdo con las necesidades de cada nación. Las iglesias no deben limitarse a adoptar modelos que dieron buenos resultados en otras partes (CE, 6a). En cambio, después de reflexionar juntas sobre las necesidades y exigencias de las iglesias de su región, deberían crear su propia relación ecuménica. De modo que la Santa Sede prevé que las iglesias de cada región tengan una gran libertad para formar un consejo que refleje con exactitud las rela-

ciones ecuménicas reales «sobre el terreno» y permite a las iglesias expresar su unidad en un servicio realista a la sociedad.

Segundo, valiosos como son los consejos de iglesias como instrumentos para expresar la unidad que existe entre los cristianos y para trabajar con miras a hacerla más completa y más profunda, la creación de nuevas estructuras nunca puede reemplazar «la colaboración de los cristianos en la oración, la reflexión y la acción, basada en un bautismo común y en una fe que en muchos puntos esenciales también es común» (CE, 6c). En otras palabras, si la búsqueda de la unidad de los cristianos se centra únicamente en las estructuras, los procedimientos y la burocracia, la unidad que los consejos intentan lograr será mínima y la renovación que los consejos de iglesias pueden ayudar a las iglesias miembros a traer a toda la comunidad cristiana no será muy profunda. La comunión más profunda que debería caracterizar a la unidad de los cristianos solo puede provenir de que los cristianos oren juntos, reflexionen sobre la Palabra de Dios en la Escritura juntos, piensen en los problemas sociales juntos y trabajen realmente juntos en los diferentes aspectos de la vida de las iglesias.

El citado documento de 1975 sobre *Colaboración Ecuménica* fue la primera instrucción oficial que dio la Santa Sede sobre la cuestión de la integración de los católicos a los consejos nacionales y regionales de iglesias. En él se hacía notar con satisfacción que la Iglesia Católica Romana en muchos países había decidido integrarse a los CNI o crear nuevas asociaciones ecuménicas en las que iba a participar. Se señalaban los posibles problemas que podían surgir y cómo podían preverse muchas de las cuestiones que provocan división y evitarse crisis. Se tranquilizaba a los católicos de todo el mundo afirmando que integrarse a un consejo de iglesias puede ser un paso importante en el trabajo con vistas a la unidad de los cristianos, que expresa la unidad que ya existe por nuestro bautismo común y que renueva las iglesias en su compromiso de servir a Dios en Cristo y de ese modo ser útil a un mundo reconciliado con Dios.

Debido al número creciente de países y regiones donde la Iglesia Católica estaba participando en consejos de iglesias, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y el Consejo Mundial de Iglesias, en el marco del Grupo Mixto de Trabajo, convocaron a tres consultas (1971, 1986 y 1993) para reflexionar sobre cuestiones relacionadas con los consejos nacionales de iglesias.

En un mensaje a la consulta de 1993, celebrada en Hong Kong, el Cardenal Edward Cassidy, entonces presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, hizo hincapié en un aspecto clave de la función de los CNI en la búsqueda ecuménica de la unidad. «Los Consejos Nacionales de Iglesias», afirmó, «como servidores de la unidad desempeñan un papel importante dando oportunidades para fortalecer el espíritu de comprensión mutua entre las iglesias miembros.» El Cardenal destacó la dimensión humana, el valor de los consejos para fomentar el crecimiento personal en compromiso con la unidad de los cristianos. Afirmó que en los CNI, cristianos de diferentes iglesias llegan a conocerse personalmente, descubren un compromiso cristiano compartido mediante la acción común, se enriquecen mutuamente por los elementos distintivos de la vida cristiana que sus tradiciones han preservado y puesto de relieve y redescubren concretamente su fe común en Dios orando juntos en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo.

2. EL «DIRECTORIO ECUMÉNICO» DE 1993

El mismo año de la consulta de Hong Kong, el PCPUC publicó sus orientaciones para el ecumenismo de los cristianos revisadas, con el título de *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*. Las «Orientaciones» de 1993, como se conoce vulgarmente el documento, sustituyó al *Directorio Ecuménico* provisional que había pedido el Concilio Vaticano II y había sido publicado en 1967 y 1970. El *Directorio* de 1993, en los párrafos 166-171, trata cuestiones relativas a la participación de los católicos en los consejos de iglesias.

Muchas de las instrucciones que contiene el Directorio de 1993 son las mismas que las del documento de 1975 sobre *Colaboración Ecuménica*, pero en algunos puntos fundamentales, el Directorio va más lejos que el documento anterior. Un ejemplo es el de manifestar por primera vez la complacencia por la participación de los católicos en los consejos. El documento CE catalogó el fenómeno de la integración de las Iglesias Católicas a los CNI y las OER de realidad de facto en el movimiento ecuménico y calificó a los consejos de «importante instrumento» en la búsqueda de la unidad de los cristianos. En el *Directorio* se va más allá y se recibe positivamente este fenómeno en la vida de la iglesia como algo conveniente (DAP, 167).

En el *Directorio* se hace la distinción (DAP, 166) entre un Consejo de Iglesias que «se compone de varias Iglesias y es responsable ante las Iglesias que lo constituyen» y un «Consejo cristiano» formado por iglesias así como por otros grupos y organizaciones cristianas, como las Sociedades Bíblicas o la ACJ. Esta distinción refleja una tendencia en algunas regiones a formar consejos cristianos más inclusivos cuyos miembros no serían solamente iglesias sino también otras formas de asociación de cristianos. En este hecho se reconoce que en el esfuerzo por construir la unidad de los cristianos, otros grupos u organizaciones de cristianos a menudo desempeñan un papel importante.

En el *Directorio* no se recomienda una de las formas de asociación, sino que se deja la decisión librada a las autoridades de las iglesias locales. Estas autoridades, se establece en el Directorio, «será generalmente el Sínodo de las Iglesias orientales católicas o la Conferencia episcopal (excepto en las naciones donde haya una sola diócesis).» (DAP, 168). Preparándose para tomar esta decisión, los Sínodos Orientales o las Conferencias Episcopales «deben estar en contacto con el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos». Con un cuidadoso estilo de expresión, en el Directorio se subraya que la autoridad para integrarse a los consejos radica en los obispos locales por medio de su Sínodo o Conferencia Episcopal mientras que, como en todos los asuntos que afectan a la iglesia universal, las iglesias locales deben comunicarse siempre con el Pontificio Consejo y consultarlo. De lo que se trata no es de «pedir permiso a Roma» sino de actuar en comunión con la Iglesia Católica Romana mundial.

En el *Directorio* se señalan varias consideraciones que deben acompañar la decisión de tomar parte en un consejo de iglesias o en un consejo cristiano. Las realidades sociopolíticas locales y nacionales deben tenerse en cuenta. La participación en la vida del consejo no debe empañar la identidad específica y única de los católicos (DAP, 169). En otras palabras, tiene que haber claridad doctrinal, especialmente en el terreno de la eclesiología y se debería impartir formación ecuménica a las iglesias miembros. En el diálogo ecuménico, la Iglesia Católica Romana puede proponer su eclesiología a otras iglesias miembros, pero debe respetar la de éstas. Al mismo tiempo, la Iglesia Católica

Romana espera que sus interlocutores entiendan y respeten su teología de la naturaleza de la iglesia.

En el *Directorio* se repite la opinión del documento de 1975 de que los consejos de iglesias y los consejos cristianos no contienen en o entre ellos el comienzo de una nueva iglesia que pueda remplazar la comunión que existe ahora en la Iglesia Católica Romana. No deben proclamarse iglesias «ni pretender una autoridad que les permita conferir un ministerio de Palabra o Sacramento». En realidad, que los consejos de iglesias no sean considerados una nueva «superiglesia» ya había sido una preocupación constante de las iglesias miembros desde que aparecieron los primeros consejos de iglesias hace un siglo. La formación de consejos entre iglesias aún divididas unas de otras es solo un instrumento más destinado a lograr la unidad de los cristianos y debe ser claramente diferenciado del esfuerzo por lograr la unidad estructural y sacramental en la creación de iglesias unidas.

En el *Directorio* se señalan asuntos que han de considerarse antes que la Iglesia Católica Romana decida integrarse a un CNI existente o participar en la creación de una asociación nueva. Entre esas consideraciones figura el sistema de representación, los derechos de voto, los procedimientos de toma de decisiones, la manera de hacer declaraciones públicas y el grado de autoridad atribuido a las declaraciones comunes (DAP, 169). Finalmente, el *Directorio* repite el consejo dado en el documento de 1975: Integrarse a un consejo es una responsabilidad seria que no debe tomarse a la ligera; implica responsabilidades que no se cumplen simplemente por llamarse miembro. «La Iglesia católica debe estar representada por personas competentes y comprometidas» que estén sinceramente convencidas de la importancia de buscar activamente la unidad de los cristianos y que sean plenamente conscientes de los límites hasta los cuales pueden comprometer a la iglesia sin remitirse a las autoridades que las designaron.

La creciente aceptación y estímulo de la participación de los católicos en los consejos de iglesias que ha manifestado la Santa Sede desde la época del Concilio Vaticano II es prueba de una experiencia positiva al observar los frutos de esa participación ecuménica. Más recientemente, en el documento de 1995 sobre la formación ecuménica de los cristianos titulado *La Dimensión Ecuménica en la Formación de quienes realizan trabajo pastoral*, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos da información sobre consejos de iglesias como una de las «cuestiones pastorales y prácticas importantes, que no se deben omitir de la formación ecuménica, especialmente en la de los seminaristas».

La reseña de la participación reciente de la Iglesia Católica Romana en las organizaciones ecuménicas nacionales y regionales no estaría completa si no se hace referencia a la encíclica de 1995 *Ut Unum Sint (Que Sean Uno)*, que reafirmaba con firmeza el compromiso de la Iglesia Católica Romana de trabajar activamente por la unidad de los cristianos. Aunque la encíclica no se refiere explícitamente a los CNI y a las OER, el Papa afirmaba que «Las relaciones que los miembros de la Iglesia católica han establecido con los demás cristianos a partir del Concilio, han hecho descubrir lo que Dios realiza en quienes pertenecen a las otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Este contacto directo, a varios niveles, entre los pastores y entre miembros de las Comunidades nos ha hecho tomar conciencia del testimonio que los otros cristianos ofrecen a Dios y a Cristo. Se ha abierto así un espacio amplísimo para toda la experiencia ecuménica, que es al mismo tiempo el reto de nuestra época» (*UUS*, 48).

3. COMENTARIOS FINALES SOBRE EL ESTUDIO HISTÓRICO

Rastrear los antecedentes históricos de la participación de los católicos en los consejos nacionales y regionales de iglesias muestra una conciencia progresiva en la Iglesia Católica Romana, que empieza en la época del Concilio Vaticano II, del valor de tomar parte en dichas asociaciones. La Iglesia Católica Romana ha llegado a ver la participación en los CNI y en las OER como un paso importante en la búsqueda del objetivo de la unidad de los cristianos guiado por el Espíritu. Los consejos de iglesias no son el objetivo de la búsqueda ecuménica de la unidad completa, pero son un instrumento eficaz para seguir la orientación del Espíritu hacia la unidad completa. El fallecido teólogo y ecumenista canadiense, Padre Jean-Marie Tillard, O.P., resume esa instrumentalidad llena de gracia de los consejos de iglesias como sigue:

«Un consejo de iglesias hace posible un ‘diálogo de amor’. Rompiendo el aislamiento y provocando el conocimiento mutuo, el encuentro ecuménico va limando la desconfianza, los prejuicios y los odios tradicionales. Aunque cada iglesia empieza esperando imponer sus propias opiniones y ambiciones confesionales a las demás, encontramos que entre los miembros algo se va dando gradualmente que triunfa sobre los intereses y exigencias de cada grupo. Aprendiendo a amarse unos a otros, conociendo que las diversidades existen y respetándolas, poco a poco aprendemos la unidad que Dios quiere.»

IV. Valor y beneficios de la integración

1. QUÉ PUEDE FACILITAR LA PARTICIPACIÓN Y LA CALIDAD DE MIEMBRO

Cuando una iglesia se integra a un consejo, trae consigo no solo su rica herencia sino también algunos recuerdos dolorosos. El temor, la aprensión o la sospecha no desaparecen automáticamente. Para purificar los recuerdos y crear confianza puede necesitarse un proceso de integración relativamente largo, que permita a la nueva iglesia miembro percibirse y ser percibida por las demás como un miembro que pertenece naturalmente al consejo.

El proceso de integración se facilita inculcando un sentimiento de *respeto* por la integridad de la nueva iglesia miembro. La iglesia necesita tener confianza en que la pertenencia al consejo, aunque la haga cambiar, no la obligará a introducir alteraciones indeseadas en su identidad. Esta sensación de tranquilidad es probable que genere un compromiso más profundo con la agenda común de los miembros del consejo y que estimule una mayor franqueza y participación por parte de la nueva iglesia miembro. Ese sentimiento de seguridad permitirá que se comparta la riqueza de otra tradición más. Tanto la reflexión teológica profunda como una comprensión clara de la espiritualidad ecuménica son factores esenciales en el camino hacia la unidad visible de la iglesia.

La capacidad de escuchar de los miembros del consejo también favorece el éxito de este proceso. Depende de su franqueza, de su disposición a aceptar y valorar las diferencias, de su capacidad de ser verdaderamente inclusivos. Una actitud semejante conducirá sin duda a una mayor participación en el proceso de toma de decisiones, teniendo siempre en cuenta la opinión de la minoría. Cuando se tomen decisiones, no importa cuán insignificantes parezcan, siempre es preferible apuntar al consenso antes que correr el riesgo de apartar a las iglesias miembros que puedan tener perspectivas diferentes.

La manera en que está formado el consejo y la manera en que las iglesias están representadas puede influir en el modo cómo éstas perciban su papel en el mecanismo de toma de decisiones. Por ejemplo, si las iglesias miembros están representadas según su importancia numérica algunas pueden sentir que su voto no tiene importancia. En consecuencia pueden sentirse apartadas del proceso de toma de decisiones. Esos sentimientos necesariamente tendrán una influencia negativa en su sentimiento de pertenencia al consejo.

Pero si la representación se hace de acuerdo con otros criterios, como el de las «familias de iglesias», por el cual cada familia tiene igual representación cualquiera sea el número de fieles, ninguna iglesia miembro se sentirá en desventaja cuando haya que influir en las decisiones. Además, el sistema de familias puede permitir a las iglesias miembros de una familia estrechar las relaciones y la cooperación de unas con otras. Además, este sistema puede facilitar que una iglesia entre como parte de una familia cuando hubiera sido incómodo integrarse a un consejo que no tuviera una estructura familiar.

Cuando un nuevo miembro se siente aceptado, integrado, valorado y representado en el proceso de toma de decisiones, puede crearse un sentimiento más fuerte de pertenencia. Cada miembro se siente más dispuesto a participar en proyectos comunes tanto en el plano de la dirigencia como en el de las bases, donde el acercamiento sigue siendo el objetivo último del viaje ecuménico.

Formar parte de un consejo de iglesias puede intensificar la renovación de una iglesia, rescatarla del aislamiento, fortalecer su conciencia de la vocación común, aumentar la eficacia de su servicio y estimular las iniciativas ecuménicas que pueda tener su gente en el plano local.

La flexibilidad de las estructuras del consejo facilita la participación y la integración de los miembros. Por ejemplo, cada miembro debería sentirse libre de entablar un diálogo bilateral fuera de la estructura del consejo mientras forma parte de él.

Los factores enumerados *supra* son prácticos. Señalan aspectos del diálogo sano, tema que se está examinando en un estudio sobre diálogo que realiza el Grupo Mixto de Trabajo. Sin embargo, más importante son las motivaciones espirituales y teológicas de las iglesias miembros. Integrándose a una asociación ecuménica, cada miembro demuestra una disposición a permitir que el Espíritu dé testimonio de la unidad existente de la iglesia y una intención de cooperar para favorecer su unidad visible.

2. QUÉ PUEDE AYUDAR A LAS IGLESIAS A VIVIR CONCRETAMENTE LOS OBJETIVOS QUE SE EXPRESAN

Como en cualquier institución, los consejos de iglesias sacan su fortaleza en parte de la calidad de las personas que participan. La contribución de cada iglesia miembro depende mucho de la capacidad de sus representantes, en la formación ecuménica y el compromiso de éstos. El movimiento ecuménico es un viaje de toda la comunidad y no de una élite que la representa.

Los representantes oficiales ante los consejos deben estar en estrecho contacto con los dirigentes y los miembros de las iglesias que representan. Si los dirigentes de las iglesias no están informados sobre el proceso y no lo estimulan, su participación podría provocar divisiones internas y estorbar la comunicación con los miembros de la iglesia.

Cuando las personas se unen en una asociación, influye mucho en la atmósfera general que a las personas les vaya bien y disfruten trabajando juntas; de ahí la importancia de crear un espíritu de fraternidad. Una actitud de confianza y disposición para el diálogo verdadero son puntos de partida esenciales para que en el consejo se realicen los objetivos que se expresan. Si los miembros no confían unos en otros no será fácil que se comprometan con los mismos objetivos, especialmente cuando el compromiso implica hondas convicciones teológicas. Y si los objetivos no se basan en esas convicciones teológicas admitidas, los participantes en un consejo no podrán en su viaje ecuménico llegar lejos en la realización de sus objetivos.

De modo que los miembros deberían tener una misión común en su camino hacia la unidad. Quienes tienen agendas ocultas, buscan beneficios personales o albergan ambiciones humanas frustran el progreso ecuménico. Tal manera de proceder va en contra del testimonio común.

En conclusión, los participantes en el trabajo ecuménico no pueden hacer progresos si las personas que lo realizan no logran crear entre ellas relaciones humanas sanas y una relación profunda con Dios. No se deben disimular las diferencias. No se puede fomentar el progreso ecuménico esquivando las cuestiones reales o buscando soluciones fáciles a problemas espinosos. En el viaje ecuménico siempre hay que estar componiendo relaciones, curando las heridas de la división y reconciliando recuerdos para buscar juntos la unidad en Jesucristo por la iluminación del Espíritu Santo.

Dar testimonio de la unidad visible de la iglesia empieza con el peregrinaje basado en la oración que realizamos juntos con miras a un encuentro con Dios, con miras a una transformación más profunda para manifestar la presencia de Dios en el mundo por medio de la iglesia. Orando juntos, los cristianos encuentran al Dios Trino que efectúa la transformación gradual de la comunidad en una verdadera familia de los discípulos de Cristo. Este proceso se intensifica mediante un encuentro profundo entre los diferentes miembros del consejo en el que descubren la riqueza de la tradición y la experiencia espiritual especial de unos y otros. Escuchar al Espíritu que habla a las iglesias ayuda a disipar los prejuicios y, a veces, hasta los odios; crea más confianza y conduce al crecimiento. Quizá sea éste el testimonio más elocuente que dé un Consejo de la unidad visible de la iglesia.

3. QUÉ DEBE CELEBRARSE

El despertar ecuménico es uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la iglesia durante los siglos XIX y XX. Algunos cristianos empezaron a ser conscientes del valor de la cooperación entre las iglesias. Los protestantes fueron los primeros en dar pasos con vistas a la creación de organizaciones ecuménicas destinadas a superar las divisiones entre los cristianos. En 1910, la Conferencia Misionera Internacional celebrada en Edimburgo señaló el comienzo del movimiento ecuménico moderno y a partir de ella las iglesias juntas continuaron cooperando en la misión mediante el Consejo Misionero Internacional para reunir a las iglesias a fin de investigar a través de Fe y Constitución las cuestiones teológicas que causan división y para iniciar la reflexión y la acción sobre cuestiones políticas, sociales y económicas a través de Vida y Trabajo. En 1920, el Patriarcado Ecuménico publicó una encíclica titulada «A las Iglesias de Cristo en todo el mundo», en la que se invita a los cristianos a crear una comunidad

de iglesias. El mismo año los Obispos de la Comunión Anglicana publicaron un «Llamamiento a todas las personas cristianas» para que manifestaran la unidad «reuniéndose en comunidad todos los que se llaman cristianos, en cuya unidad visible todos los tesoros de fe y constitución, que el pasado ha legado como herencia al presente, serán poseídos en común y puestos al servicio de todo el cuerpo de Cristo». La rápida formación de asociaciones ecuménicas, en especial la creación del Consejo Mundial de Iglesias en 1948, destaca la importancia que las iglesias han atribuido a trabajar para la unidad visible completa de la iglesia. En 1900 no había consejos de iglesias, pero hacia el año 2000 el número había llegado a 103.

Desde el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica Romana se ha integrado a un gran número de asociaciones ecuménicas. Este acercamiento, junto con el inicio de diálogos bilaterales con una gran variedad de iglesias y comuniones eclesiales tanto del Oriente como del Occidente, ha llevado a la firma de acuerdos cristológicos con algunas Iglesias Orientales. El diálogo con los luteranos hizo recientemente un progreso significativo que queda demostrado en la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*. Los esfuerzos de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC) han dado fruto en la publicación del «Don de Autoridad». Aunque no es una declaración conjunta, este documento ofrece valiosas ideas para las orientaciones futuras del movimiento ecuménico.

Con los consejos de iglesias como instrumentos principales, las iglesias están creando relaciones unas con otras mediante las que están:

- Respetándose más, comprendiéndose más y teniéndose más confianza;
- Disipando muchos prejuicios al aprender las unas de las otras a orar, a cantar, a leer la Escritura;
- Ofreciendo servicio en nombre de Cristo a los necesitados que tienen cerca y a los que están lejos;
- Dando testimonio común del Evangelio y trabajando juntas por la dignidad humana;
- Escuchando las maneras de ver los asuntos de fe y vida de unas y otras, sobre los que han estado divididas, y aprendiendo por medio de ellas;
- Manteniendo unido al pueblo de Cristo, aun cuando las presiones del mundo lo separen (EVC, 3.9).

El establecimiento de relaciones afecta a todos los que participan. Una iglesia encontrándose con otra puede descubrir que quiere reflexionar de nuevo sobre su propia identidad, su propio pensamiento, su propio compromiso cristiano con la unidad. Los vínculos ecuménicos traen muchos beneficios, algunos totalmente inesperados.

V. Cuestiones y preocupaciones varias

1. ¿QUÉ INDICA UN NOMBRE?

Los nombres pueden importar. Un nombre dice algo sobre cómo las iglesias perciben su vida juntas. Cuando una conferencia episcopal católica se integra a un consejo nacional de iglesias, un cambio de nombre puede significar que las iglesias están empujando de nuevo juntas. El nuevo nombre puede simbolizar nuevas intenciones y una nueva realidad: una conciencia de que la cultura del consejo será transformada cuando

nuevas iglesias vivan en nuevas relaciones por medio del consejo. Así que los nombres son importantes, pero el contexto, la historia y la visión determinarán la elección en un lugar determinado.

La mayoría se llaman consejos de iglesias. Algunos se llaman *conferencias* de iglesias. Otros se han puesto nombres como *Churches together* o *Comunidades cristianas*. En realidad, la gran mayoría de los organismos ecuménicos nacionales en los que hay miembros católicos utilizan la expresión «consejo de iglesias» en su nombre. La expresión «consejo cristiano» a veces, aunque no siempre, indica que pueden también ser miembros otras organizaciones ecuménicas (por ej. sociedades bíblicas, Mujeres de Iglesia Unidas, ACJ, ACF).

La relación de la Iglesia Católica Romana con los consejos nacionales y regionales de iglesias puede tomar una de las siguientes formas: miembro de pleno derecho, calidad de observador, colaboración permanente, cooperación ocasional. Aunque cuando participa la Iglesia Católica Romana algunas inquietudes se sienten más, otras iglesias y comunidades eclesiales pueden experimentar, en diferentes grados, los mismos problemas. Los consejos de un país (estado, provincia, ciudad) pueden tener experiencias similares. De modo que conocer esas preocupaciones y prestarles atención puede permitir una participación mayor y mejor en un consejo, no solo de la Iglesia Católica Romana sino también de las demás iglesias.

2. CUESTIONES RELATIVAS A LA AUTORIDAD

En el plano nacional, la Conferencia de Obispos Católicos tiene la autoridad de tomar la decisión sobre la integración a un consejo nacional de iglesias. En el plano diocesano, es el obispo quien toma la decisión. La actitud que tome un obispo o una conferencia episcopal respecto a los consejos de iglesias puede estimular o inhibir la participación en un consejo y la intención de ser miembro. Como en cualquier iglesia, unos pocos obispos comprometidos ecuménicamente pueden estimular la acción de toda la Conferencia Episcopal. Además, las experiencias ecuménicas positivas en el contexto diocesano pueden predisponer a los obispos para que estudien la posibilidad de ser miembro de un consejo nacional. En Australia, por ejemplo, la calidad de miembro de la Iglesia Católica en algunos consejos estatales de iglesias precedió la consideración de la participación por parte de la Conferencia de Obispos Católicos de Australia. A su vez, la calidad de miembro en el Consejo Nacional de Iglesias de Australia estimuló a otros obispos católicos para que hicieran entrar a sus diócesis en los consejos estatales de iglesias. El proceso positivo fue circular y expansivo.

Una vez que una Conferencia católica pasa a ser miembro de un consejo de iglesias y entra por completo en la vida del organismo ecuménico, las relaciones no pueden cambiarse a la ligera sin que constituya una seria provocación. Sin embargo, en raras ocasiones este tipo de situaciones efectivamente se produjeron. En 1998, la Conferencia de Obispos Católicos de Nueva Zelanda renunció a su calidad de miembro de la Conferencia de Iglesias de Aotearoa-Nueva Zelanda (CCANZ) después que quedó claro que el método de representación no proporcionaba a los obispos el grado de comodidad necesario con las políticas y prácticas de la nueva estructura. El nuevo organismo se había propuesto ser un tipo diferente de consejo y se veía a sí mismo como un foro de diversos tipos de grupos de interés y causas, así como de las iglesias miembros que lo

financiaban. Desde el principio algunos pronosticaron que iba a haber dificultades para los miembros católicos. La Iglesia Luterana de Nueva Zelandia experimentó problemas similares y renunció a la calidad de miembro en la Conferencia de 1994.

Desde que la Iglesia Luterana y la Iglesia Católica Romana se retiraron, los dirigentes religiosos (especialmente anglicanos, presbiterianos y católicos) han hecho esfuerzos considerables para crear más confianza y buscar la forma de trabajar juntos aunque su experiencia en la CCANZ no haya sido satisfactoria. Los obispos anglicanos y católicos romanos se han reunido con regularidad durante diez años. Han expresado la tristeza que muchos sienten por lo ocurrido en la CCANZ. Recientemente, ésta decidió poner término a su organización, principalmente porque el número de iglesias que quedaron es muy reducido. Al mismo tiempo, se está estudiando la posibilidad de crear un organismo nuevo. Esto daría a católicos, luteranos y bautistas (que no se habían integrado a la CCANZ) una manera de volver a una entidad ecuménica nueva. En el momento en que se escribe esto, se prevé que para septiembre de 2004, cuando se reúna la CCANZ en su foro anual final, se revelen planes para crear un nuevo consejo inclusivo.

Esto lleva al examen de otro aspecto de la autoridad cuando las iglesias son miembros de un consejo de iglesias. ¿Quién puede realmente hablar por las iglesias en la mesa ecuménica? ¿Con qué peso? Las diferencias que tienen las iglesias en la manera de entenderse a ellas mismas en el aspecto eclesiológico a veces son desconcertantes para los miembros, ya que todas las iglesias pueden tener dificultades en comprender las formas de gobierno y las estructuras de autoridad diferentes de las propias. En el contexto católico los obispos necesitan confiar en que los representantes católicos reflejan los intereses y las políticas de su iglesia y las otras iglesias miembros y el personal profesional de un consejo de iglesias los respetan. En realidad, esto también es cierto para los dirigentes de otras iglesias.

Se han manifestado interrogantes sobre si las iglesias pueden hablar conjuntamente por medio de un consejo nacional de iglesias: ¿quién lo haría, cuándo y con qué criterio? Los miembros del Consejo Mundial de Iglesias se enfrentaron pronto con esas interrogantes y, en la «Declaración de Toronto» de 1950 se aclararon los límites de la autoridad del Consejo. Antes de redactar el texto, se consultó con el Padre Yves Congar y con otros teólogos cristianos.

En la medida en que los consejos de iglesias y sus dirigentes profesionales han cumplido con las políticas articuladas en Toronto, han ahuyentado los temores de que un consejo pueda convertirse en una «superiglesia» que actúa separadamente de sus miembros y por encima de ellos. La Constitución del CMI aborda las cuestiones relativas a las atribuciones de la siguiente manera:

El Consejo Mundial de Iglesias presta asesoramiento y ofrece posibilidades de acción concertada en cuestiones de interés común.

Sólo puede actuar en nombre de las iglesias miembros en las cuestiones que una o más de ellas le encomienden y sólo puede hacerlo en nombre de las mismas.

El Consejo Mundial de Iglesias no puede legislar para las iglesias ni actuar de manera alguna en su nombre, salvo en el caso antes indicado, o en circunstancias ulteriormente especificadas por las iglesias miembros.

Reconocer la complejidad que entrañan las cuestiones relativas a la autoridad no necesariamente resuelve los problemas, pero conocer la dinámica puede ayudar.

Después de todo, muchas cuestiones relativas a la autoridad dependen de los estilos de liderazgo y de los modos de trabajar en conjunto. Cuando el estilo es relacional, aun cuando aparezcan cuestiones difíciles que provocan fuertes tensiones, las personas pueden confiar en las relaciones humanas que han creado para consultar juntas en busca de la voluntad de Cristo.

3. PREPARACIÓN ADECUADA PARA SER MIEMBRO

La experiencia ha demostrado que si al principio se pone cuidado en las cuestiones de representación y en los procedimientos de toma de decisiones, los consejos pueden reducir al mínimo los problemas que podrían aparecer después en esas áreas. Una preparación seria para ser miembro de un consejo es un factor importante que lleva al buen funcionamiento de todos los consejos, tanto los que tienen como los que no tienen miembros católicos. Por ejemplo, las Conferencias Canadiense y Brasileña de Obispos Católicos trabajaron durante más de una decena de años antes de convertirse en miembros de pleno derecho de sus consejos nacionales.

La Conferencia Canadiense de Obispos Católicos se integró en 1997 como miembro de pleno derecho al ya establecido consejo, el Consejo Canadiense de Iglesias, después de un largo proceso que empezó en el decenio de 1970 cuando las dos organizaciones trabajaron juntas en cuestiones de justicia social. En 1984, la Iglesia Católica solicitó la condición de miembro asociado. La Conferencia de Obispos adquirió la condición de miembro asociado en 1986 con la intención de llegar a ser miembro de pleno derecho en 1997. Las diferencias entre los dos tipos de condición de miembro eran técnicas; a saber: no desempeñar el cargo de presidente o de secretario general y no votar cuestiones constitucionales.

La Conferencia Canadiense Católica de Obispos y el Consejo Canadiense de Iglesias vieron la condición de miembro de pleno derecho como una expresión concreta de mayor compromiso con el movimiento ecuménico. La inclusión de la Iglesia Católica Romana trajo también un aumento de la dimensión francesa en lo que había sido en gran parte un consejo anglófono. Antes de ser miembro de pleno derecho, la Conferencia Canadiense Católica hizo una revisión seria de la constitución y el reglamento del Consejo. El consejo resolvió el interrogante sobre la organización que se percibe como una «superiglesia» diciendo con frecuencia que era un foro «en el cual las iglesias se reúnen como iglesias para decidir juntas una agenda común». Se prestó particular atención a que se hicieran declaraciones públicas y a que se determinara la autoridad que esas declaraciones iban a tener.

El Consejo de Iglesias del Brasil empezó a tomar forma en la atmósfera entusiasta que siguió al Concilio Vaticano II cuando los católicos se unieron con otros dirigentes cristianos para formar un consejo. Los dirigentes se reunieron en Río de Janeiro y en otras ciudades importantes. Esos esfuerzos ecuménicos realizados en todo el país dieron como resultado la formación del Consejo Nacional de Iglesias del Brasil en 1982. Los miembros eran las iglesias evangélica luterana, episcopal, metodista, presbiteriana unida, ortodoxa siria, católica y cristiana reformada.

4. FORMAS DE REPRESENTACIÓN, MODALIDADES DE LA CALIDAD DE MIEMBRO

En los países donde la mayoría de los cristianos son católicos romanos, uno de los argumentos que suelen darse para explicar la falta de miembros católicos en los consejos es que, al pasar a ser «una iglesia entre otras», la Iglesia Católica Romana estaría reconociendo identidad y liderazgo a un grupo de iglesias pequeñas. Por el otro lado, las iglesias numéricamente pequeñas de esos países y regiones también pueden vacilar en recibir con agrado a miembros de la Iglesia Católica Romana, que les da la impresión de poder dominar el consejo por su tamaño y su presencia social.

Estas aprensiones podrían explicar, por ejemplo, la ausencia de miembros católicos en consejos de iglesias de gran parte de América Latina y zonas de la Europa mediterránea donde predominan los católicos romanos. Otro factor que afecta a la composición de los consejos de iglesias es que históricamente algunos de ellos, en contextos predominantemente católicos, fueron establecidos por iglesias minoritarias justamente para ayudarse y apoyarse. En tales situaciones, la posibilidad de que haya miembros católicos puede ser difícil de aceptar tanto para las iglesias mayoritarias como para las minoritarias.

En Gran Bretaña e Irlanda las iglesias han adoptado otra modalidad: la de *Churches Together* (Acción Conjunta de las Iglesias). Esta modalidad se basa en el «consenso». No se toma ninguna medida a menos y hasta que haya acuerdo. Las iglesias ya no delegan tareas a organismos externos sino que cada iglesia toma la responsabilidad conjuntamente con otras iglesias. Es muy frecuente que esta modalidad incluya como miembro de pleno derecho a la Iglesia Católica Romana (por ej. CTBI, ACTS, CTE en el Reino Unido). En esta modalidad, a menudo hay un sistema doble de reuniones de dirigentes de iglesia y una asamblea más amplia de representantes para seguir la agenda y para dar una oportunidad para la mutua rendición de cuentas.

Aunque estas son preocupaciones reales, algunos consejos, entre ellos los que están en países con mayorías católicas como Austria, Madagascar y Hungría, han encontrado soluciones creativas que permiten a las diferentes iglesias miembros sentirse adecuadamente representadas. Se han probado varias modalidades de representación y no puede decirse que una sea superior a la otra. No puede presumirse que porque una solución haya funcionado bien en un consejo pueda aplicarse con éxito en otra parte. Cualquiera sea la forma de representación que se idee, la principal consideración debe ser siempre garantizar que todas las iglesias miembros estén satisfechas porque que sus voces serán escuchadas y porque sus opiniones pueden encontrar un ámbito adecuado, y que ninguna iglesia sienta que las demás no hacen caso de sus preocupaciones.

Las preocupaciones con respecto a la representación no se limitan a la participación de los católicos. Todos los consejos de iglesias tienen constantemente planteado el desafío de encontrar una estructura que refleje adecuadamente las relaciones ecuménicas y al mismo tiempo ofrezca un ámbito para el debate y la interacción libres. En casi todos los países y regiones, la composición de los consejos de iglesias presenta grandes diferencias. Una iglesia que representa a la inmensa mayoría de los cristianos de esa región puede sentirse incómoda si piensa que las iglesias pequeñas podrán hacer aceptar leyes y proyectos con el criterio de «una iglesia, un voto». A la inversa, las iglesias pequeñas muchas veces no se sentirán cómodas en una estructura que permita a una o dos iglesias grandes dominar el consejo y obligar a los demás miembros a aceptar su voluntad.

Basándose en esto, varios consejos han tratado de idear sistemas de representación acordes con sus necesidades y sus relaciones. Por ejemplo, en el Consejo de Iglesias Cristianas de Uruguay, las ocho iglesias miembros (anglicana, armenia, católica, evangélica, luterana, metodista, pentecostal y el Ejército de Salvación) han adoptado una forma directa de representación y no se ha tenido en cuenta el tamaño de la iglesia.

En cambio, en el Consejo Canadiense de Iglesias, la representación de los 18 miembros refleja el tamaño de la iglesia: tres representantes de las iglesias grandes, dos de las medianas y uno de las pequeñas. El número de miembros de las iglesias también determina la representación en las estructuras de toma de decisión del consejo brasileño. Además, este consejo alterna la presidencia entre los dirigentes de las diferentes iglesias.

En otros países y regiones con participación católica se utiliza la representación basada en «familias de iglesias» en vez de la que se basa en el número de miembros de la iglesia. El Consejo de Iglesias de Francia (CECEF), quizás uno de los pocos formados por iniciativa de la Iglesia Católica Romana, tiene tres copresidentes y tres cosecretarios (uno de la Conferencia Episcopal Católica, uno de la Federación Protestante y uno de la Asamblea de Obispos Ortodoxos). Sus 16 miembros son: dos representantes apostólicos armenios, cinco católicos, tres ortodoxos y cinco protestantes, más un observador anglicano.

El Consejo Cristiano de Suecia, reconstituido en 1993, se basa en cuatro familias, a pesar de que la Iglesia Evangélica Luterana de Suecia registra más del 80% de la población cristiana del país. Las familias son: la luterana, la ortodoxa, la católica y la de la «Iglesia Libre».

La modalidad de representación por familias se utiliza también en el Consejo de Iglesias de Oriente Medio, que está compuesto por cuatro familias: la católica, la ortodoxa calcedonia, la evangélica y la ortodoxa oriental. En este contexto, la modalidad de representación por familias asegura que cada una de las principales tradiciones eclesiales pueden sentir que su posición en el consejo será tomada en serio, que los factores que hacen a algunas iglesias históricamente y teológicamente «más cercanas» a otras serán reconocidos en la estructura del consejo y que ninguna iglesia o grupo de iglesias podrá dominar los procedimientos de dirección y de toma de decisiones.

Esta modalidad también tiene sus inconvenientes. Las iglesias de una familia pueden tener posiciones diferentes en diversas cuestiones. Concentrarse en relaciones de familia en perjuicio de la construcción de relaciones ecuménicas más amplias puede tener como resultado la introversión y el aislamiento. A veces, la «familia» puede ser una construcción artificial, que reúne iglesias en familias en las que no se sienten cómodas. Además, algunas iglesias pueden no encajar bien en ninguna familia o puede haber desacuerdos internos entre miembros acerca de la familia a la que pertenecen. Una iglesia puede verse en una familia, pero las otras no verla como tal. Hay veces en que el sistema de familia puede incluso tener como consecuencia que a una iglesia se le niegue la calidad de miembro en el consejo. Por ejemplo, uno de los factores que hasta ahora ha impedido que la Iglesia Asiria de Oriente sea aceptada como miembro del Consejo de Iglesias de Oriente Medio es la falta de acuerdo sobre la familia a la que debería pertenecer.

El amor cristiano y el deseo de justicia exigen que todas las iglesias estén dispuestas a renunciar a cierto grado de autonomía en la toma de decisiones y de independencia en la acción por la voz y el empeño comunes. Además, cualquier forma de representación funcionará bien solamente cuando las iglesias tengan un grado de confianza

en que los demás miembros no tratan de manipular las estructuras del consejo para sus propios fines. La experiencia de algunos consejos ha sido que las deliberaciones basadas en la oración que llevaron a determinar el tipo de representación que había de seguirse han sido un valioso ejercicio educativo y la de otro que han creado más fraternidad y entendimiento.

5. TOMA DE DECISIONES

Al principio, la mayoría de los consejos utilizaron el método parlamentario de votación por mayoría para tomar decisiones. Más recientemente, muchos consejos están empleando métodos basados en el discernimiento y el consenso por ser más compatibles con el objetivo de promover la comunión entre sus miembros. El consenso se entiende comúnmente como la toma de una decisión aceptable para todos los miembros. En algunos casos este acuerdo puede ser unánime. Las más de las veces, el consenso entraña una decisión que los miembros pueden aceptar sin objeción. Si los consejos no pueden llegar a un consenso, las medidas que pueden tomarse son hacer constar las diferentes opiniones, postergar la decisión o remitir la cuestión para examen más que para decisión. La manera de entender el consenso y la forma de aplicarlo deben contar con el acuerdo y la aceptación de todos los miembros. Por lo tanto, es importante tener protocolos escritos y ajustarse a ellos.

Aceptar el consenso como principal modalidad de toma de decisiones no implica que no deba recurrirse nunca a la votación de tipo parlamentario. Algunas cuestiones (por ej. el desembolso de fondos, la designación de funcionarios) sencillamente no pueden decidirse por consenso.

Algunos consejos están llegando a una manera más compleja de entender el consenso que podría definirse con la expresión «acuerdo diferenciado». Derivado de la experiencia de los diálogos bilaterales, el acuerdo diferenciado indica un consenso en las verdades esenciales, aunque puedan persistir diferencias de lenguaje, de elaboración teológica y de aspectos en los que se hace hincapié. En un acuerdo diferenciado, cada iglesia formula la declaración que se acuerda según sus propias categorías y manera de entender su significado teológico.

La toma de decisiones por consenso a menudo no permite a un consejo hacer una declaración profética sobre un asunto oportunamente. Algunos consejos remiten los asuntos a cada iglesia miembro para tomar decisiones por separado. Otros consejos elaboran principios sobre cuestiones particulares en las que las iglesias están de acuerdo. Entonces las respuestas pueden derivarse de esos principios. Las posiciones muy proféticas que pueden causar división deberían surgir únicamente de un profundo espíritu de oración. Una actitud y un proceso basados en la oración y el discernimiento puede permitir que se llegue a un consenso o que la iglesia que ha de abstenerse sobre una cuestión determinada acepte respetuosamente.

6. DECLARACIONES PÚBLICAS

El factor que quizá desanime más a las iglesias que están estudiando la posibilidad de ser miembros de un consejo de iglesias está relacionado con la aprensión que provocan las declaraciones públicas. Las iglesias temen que su nombre se utilice contra su voluntad para apoyar causas con las cuales no están de acuerdo o para pronunciarse

sobre cuestiones que a su entender deberían ser objeto de un prudente silencio. Pueden haberse enterado de casos anteriores en que hubo iglesias molestas por las actuaciones de una mayoría de iglesias miembros, comités o secretarías generales cuyas posiciones fueron anunciadas públicamente sin consulta previa o acuerdo total de todas las iglesias miembros.

La causa de fondo de algunas dificultades en hacer declaraciones públicas la constituyen las diferencias en materia de eclesiología. Algunas iglesias en el plano local o nacional pueden manifestar su posición sobre asuntos de importancia sin consultar a otros organismos. Las posiciones católicas tienen que estar de acuerdo con la enseñanza magisterial de la iglesia universal y reflejar la posición de sus conferencias episcopales nacionales. Para los ortodoxos, las declaraciones deben estar de acuerdo con la teología ortodoxa.

En algunos casos, como sobre las cuestiones del aborto y la homosexualidad, el problema es teológico; a algunas iglesias les preocupa que parezca que toman posiciones contrarias a la manera de entender la fe cristiana de la comunidad más amplia. En otros casos, a las iglesias puede preocuparles las consecuencias políticas de las posiciones públicas, particularmente en los casos en que se critican las políticas de los gobiernos. En el caso de muchas cuestiones polémicas, como la pena de muerte, el apoyo o la condena a la guerra o las tecnologías de la reproducción, la opinión puede estar dividida dentro mismo de cada iglesia, y sectores de la comunidad local pueden esgrimir diferentes interpretaciones de la enseñanza cristiana. Una declaración pública con la que muchos miembros de la iglesia están de acuerdo puede ser enérgicamente impugnada por otros.

No hay respuesta fácil a la cuestión de las declaraciones públicas y las disputas a este respecto han hecho que a veces las iglesias renunciaran a su calidad de miembros cuando no pudo encontrarse ninguna solución aceptable. La mayoría de las iglesias están de acuerdo en que hay veces en que la conciencia de los cristianos se une con respecto a una cuestión que, por lo tanto, debe ser manifestada claramente de manera pública. De hecho, en algunas oportunidades la conciencia colectiva de una iglesia exigirá que se tome una postura profética sobre cuestiones polémicas que van en contra de la opinión pública. Una amplia consulta permanente puede reducir al mínimo la posibilidad de conflicto, disensión y resentimientos.

Los consejos deben resistir a la cultura de la declaración instantánea, pese a las presiones en contrario. Por un lado, en el mundo acelerado de hoy, con métodos instantáneos de comunicación y medios de información exigentes, la insistencia de las iglesias miembros en la consulta completa y el consenso puede significar que no se escuche la voz de las iglesias sobre las principales cuestiones éticas. Por el otro lado, los miembros de los consejos han llegado a la conclusión de que tomarse el tiempo necesario para deliberar puede ser frustrante pero también puede dar como resultado declaraciones más claras y meditadas. Cuando hay una comunicación franca y continua entre el personal del consejo y los dirigentes de las iglesias miembros, la cuestión de saber qué asuntos pueden suscitar controversia o provocar división se torna secundaria para aquél.

La mayoría de los consejos publican declaraciones solamente cuando han logrado la unanimidad. Si el acuerdo unánime es imposible, la declaración no puede publicarse en nombre del consejo porque el consejo no habla por sí mismo sino por todas las iglesias que son miembros. En tales situaciones, siempre debe quedar claro si los

funcionarios del consejo hablan como miembros de éste o como los representantes oficiales o dirigentes de sus iglesias. Los que apoyan la medida pueden firmar en nombre de su iglesia, mientras que la minoría puede indicar sus objeciones y las razones por las que no firman la declaración.

También es importante respetar la actitud de los miembros reacia a hacer públicos los conflictos a menos que haya factores externos, como por ejemplo las preguntas de los medios de información, que obliguen a ello. Por lo tanto, los consejos pueden necesitar ponerse de acuerdo respecto a un procedimiento para relacionarse con los medios de información. Por ejemplo, si un dirigente recibe una llamada que puede suscitar discordia, el acuerdo previo sobre la necesidad de consultar antes de hacer declaraciones públicas da cierta confianza entre los miembros.

7. FINANZAS

Los consejos de iglesias son sus miembros; este hecho debería reflejarse en una distribución justa y equitativa de los costos que supone ser miembro. Como las propias iglesias tienen dificultades económicas, estas dificultades se hacen sentir mucho en los presupuestos de los consejos de iglesias.

Cuando los consejos de iglesias son especialmente dependientes del financiamiento externo, se ven limitados por las expectativas de las entidades que aportan fondos pues éstas tratan de determinar el programa del consejo independientemente de las necesidades y perspectivas de las iglesias miembros de un país.

Cuando la Iglesia Católica Romana estudia la posibilidad de ser miembro de un CNI o de una OER, surgen inevitablemente preguntas y temores respecto al costo (como también sucede en cualquier miembro potencial). Cuando la Iglesia Católica Romana predomina por su número de miembros y su presupuesto, se plantean preguntas acerca de cómo encontrar una solución equitativa a las responsabilidades financieras. El problema no es imposible de resolver, ni debería usarse como excusa para esquivar la cuestión de la calidad de miembro, pero es necesario reconocerlo francamente.

8. FORMACIÓN ECUMÉNICA

Aunque las iglesias han hecho mucho para describir «la naturaleza de la unidad que buscamos», no todas comparten esta visión en la misma medida. Sin embargo, aun en medio de estas ambigüedades, todas las iglesias tienen una gran necesidad de promover la formación ecuménica entre los dirigentes religiosos, los profesores, el clero y los laicos. Muchas están hablando de la necesidad de impartir formación ecuménica. Cómo traducir la necesidad percibida a medidas eficaces es un desafío peliagudo que los consejos de iglesias deben enfrentar cuando tratan de responder a exigencias a veces contrapuestas de inclusividad, conocimientos especializados y memoria histórica.

Quienes tienen que desempeñarse como representantes oficiales en contextos ecuménicos como los consejos de iglesias han de prestar particular atención a la formación ecuménica. La Santa Sede ha instado a los representantes católicos a que tengan una formación y una experiencia ecuménicas adecuadas a fin de expresar bien la posición católica y conocer la historia y la metodología del movimiento ecuménico.

Todas las iglesias tienen ante sí el desafío de encontrar maneras sistémicas de promover la formación ecuménica de los dirigentes religiosos, el clero, los que trabajan en

el ministerio pastoral y los laicos. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos abordó esta cuestión en el texto *La Dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral*. Ésta se puede buscar obviamente en la educación que se imparte en los seminarios. También los consorcios de seminarios y de facultades de teología podrían ser un ámbito para esto.

Hay varios institutos que imparten formación, entre ellos el Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza), la Irish School of Ecumenics (Dublín), el Instituto Tantur (Jerusalén), la Universidad de Santo Tomás (Roma y Bari) y el Centro Pro Unione (Roma). Además, algunos consejos de iglesias han ofrecido estudios formales. Por ejemplo, la Conferencia Cristiana de Asia hace más de 25 años que ofrece cursos de formación ecuménica.

Sin embargo, lo que hasta ahora han faltado son estructuras adecuadas para supervisar y llamar a responsabilidad a las iglesias con respecto al mandato ecuménico. Por eso, hacemos algunas preguntas:

- ¿qué procedimientos se han instaurado para estimular a los representantes ecuménicos oficiales a visitar periódicamente a las iglesias?
- ¿qué mecanismos podrían crearse para estimular la enseñanza de las materias ecuménicas por parte de equipos ecuménicos? Por ejemplo, cuando se ofrecen cursos sobre la historia, la teoría y la práctica del ecumenismo, ¿se planifican, promueven, apoyan e imparten en cooperación con las organizaciones ecuménicas?
- Cuando los dirigentes de las iglesias se reúnen entre ellos, ¿se hacen tiempo para considerar las consecuencias ecuménicas de sus actos? ¿Examinan la importancia de los textos ecuménicos para sus iglesias?
- Cuando las iglesias reexaminan posiciones anteriores en el proceso de evolución teológica, ¿hacen esfuerzos para compartir el proceso y su resultado con otras iglesias?
- ¿De qué maneras pueden las iglesias reconocer, estimular y apoyar mejor a quienes han propuesto iniciativas ecuménicas nuevas?

9. OTROS MODOS DE PARTICIPACIÓN

El fin último de las iglesias en el movimiento ecuménico es la unidad completa y visible de los cristianos. Los consejos de iglesias son un instrumento privilegiado por el cual las iglesias pueden avanzar hacia ese objetivo. Así pues, se invita a todas las iglesias a iniciar una reflexión basada en la oración por la cual el Espíritu Santo pueda guiarlas para que entren en un consejo de iglesias como un paso en el camino hacia la completa unidad visible.

Por varias razones, la calidad de miembro puede no parecer posible o aconsejable en un momento y en un contexto determinados. Cuando sucede eso, pueden estudiarse otras soluciones. Entre ellas figuran las siguientes:

Cooperación estructurada permanente. Por ejemplo, la Conferencia Cristiana de Asia y la Federación de Conferencias Episcopales de Asia han acordado una política de invitaciones recíprocas para que una participe en las actividades de la otra, tienen un comité mixto de planificación ecuménica y celebran reuniones de personal conjuntas que llevan a la planificación y la ejecución común de proyectos. En Estados Unidos, el Comité de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Conferencia de Obispos

Católicos de Estados Unidos es miembro de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo de los Estados Unidos, aunque no es miembro del Consejo. En Europa, la Conferencia de Iglesias Europeas y el CCEE hace mucho tiempo que trabajan juntos con un criterio estructurado sobre varios proyectos ecuménicos y más recientemente promoviendo la *Charta Oecumenica*.

Cooperación ocasional en proyectos concretos. Se puede tomar como ejemplo lo que ocurre en Suecia, donde el Consejo de Iglesias de Suecia trabajó junto con la Iglesia Católica Romana para preparar la visita del Papa de 1989, momento en el cual ésta todavía no era miembro. Las amistades hechas y la cooperación lograda en esa ocasión hicieron que la Iglesia Católica Romana solicitara ser miembro fundador del reorganizado Consejo Cristiano de Suecia.

Calidad de observador: Hace algunos años, el CCEE nombró dos observadores permanentes en la Comisión de Iglesias en Diálogo de la Conferencia de Iglesias Europeas. La Iglesia Anglicana tiene calidad de observador en el Consejo de Iglesias Cristianas de Francia y la Iglesia Católica Romana en el Consejo de Iglesias de Zimbabwe.

Participación compartida en reuniones ecuménicas fuera de la nación propia. En la Segunda Asamblea Ecuménica Europea celebrada en Graz, Austria, en 1997, algunos representantes de las iglesias ortodoxa, católica griega y protestante de Rumania trabajaron juntos ecuménicamente por primera vez.

10. DIÁLOGOS Y RELACIONES BILATERALES

Algunos consejos han sufrido una disminución de presencia física y apoyo financiero de miembros que dan prioridad a los diálogos bilaterales, los acuerdos comunes o las uniones. Todos estos ámbitos pertinentes son medios de promover el movimiento ecuménico único y lo mejor es verlos como complementarios y no como competidores.

Los numerosos foros internacionales bilaterales católicos se centran en cuestiones doctrinales concretas que siguen dividiendo a las iglesias. Algunos diálogos nacionales bilaterales han aportado importantes materiales teológicos y bíblicos a esos diálogos internacionales. Además, los diálogos bilaterales han permitido a los católicos tener conversaciones formales con los evangélicos.

Algunas iglesias están avanzando hacia una comunión más completa por medio de acuerdos bilaterales o multilaterales específicos. Además, algunas iglesias están manteniendo relaciones más estrechas con su comunidad en todo el mundo. Estas tendencias implican necesariamente que las iglesias participen en diálogos intensivos sobre una gran variedad de cuestiones teológicas, eclesiales y de otras índoles. Cuando las conclusiones de estos diálogos se integran en los consejos, se vuelven medios poderosos de profundización del debate y la renovación teológicos para promover la unidad de los cristianos. También sirven para dar oportunidades e ideas nuevas cuando se las ve desde el contexto multilateral que crea un consejo.

Puesto que cualquier cosa que ocurra entre dos iglesias afecta a todas las demás del movimiento ecuménico, las que intervienen en diálogos bilaterales deberían tratar de incluir en éstos, siempre que sea posible, observadores de otras iglesias. Deberían también invitar a todos los participantes a que hagan informes detallados para la comunidad ecuménica más amplia.

VI. Algunas cuestiones para considerar

Más allá de las cuestiones examinadas en otras partes del presente documento, la posibilidad de que la Iglesia Católica Romana pase a formar parte de un organismo ecuménico existente confronta a todas las partes involucradas, a las iglesias miembros del consejo no menos que al futuro miembro, con preguntas exhaustivas. Para las iglesias que ya son miembros, el problema es no solo el organizativo de instalar a una delegación más en torno a la mesa ecuménica, sino que abarca también otros aspectos:

- ¿Están dispuestas a examinar críticamente lo que anteriormente puede haber sido una cultura conciliar protestante y modificarla cuando los católicos sean miembros?
- ¿Tienen suficiente conocimiento de los documentos y enseñanzas católicas sobre ecumenismo?
- ¿Comprenden la diversidad de suposiciones eclesiológicas que estarán alrededor de la mesa ampliada y las maneras en que esas diferencias repercutirán en sus debates ecuménicos?

También las conferencias episcopales católicas pueden considerar que algunas suposiciones son puestas en tela de juicio.

- ¿Perciben sus miembros la historia de ecumenismo significativamente diferente que han experimentado las iglesias ortodoxas y las iglesias de la Reforma?
- ¿Pueden manejarse positivamente con un enfoque protestante de ecumenismo que a veces puede parecer orientado hacia la práctica, conducido en forma cooperativa y menos interesado en abordar las diferencias doctrinales entre las iglesias?

Y para cada una de las iglesias involucradas hay otros aspectos aún más fundamentales sobre los que preguntarse:

- Su manera de abordar la perspectiva de un consejo más inclusivo, ¿está guiada por la consideración de elementos centrados en sí misma – un enfoque tipo «en qué nos afecta esto» – o por el imperativo evangélico?
- ¿Está preparada la iglesia para enriquecerse con los dones que cada una aporta a la mesa ecuménica?
- ¿Cómo podemos nosotros, por nuestra participación en el consejo de iglesias, favorecer la misión de la iglesia de Jesucristo?

VII. Observaciones finales

En un plano, un consejo de iglesias es una estructura, con todos los elementos que la acompañan – miembros, constituciones, procedimientos de toma de decisiones, políticas, programas, presupuestos y, probablemente, personal. La estructura importa. Como se ha mostrado *supra*, un consejo de iglesias que funcione bien puede hacer mucho para favorecer la búsqueda de la unidad cristiana. Si funciona mal, puede enlentecer o incluso estorbar la búsqueda.

Pero en un plano más profundo e importante, un consejo es un conjunto de *relaciones* entre iglesias aún divididas. Después de Dios, ellas son los principales actores en el movimiento ecuménico. Un consejo no es principalmente una organización o el personal o los programas; es las *iglesias miembros*, en su compromiso compartido con Dios y unas con otras, que intentan responder juntas a la exigencia de su vocación común.

Estos lazos entre las iglesias encuentran expresión de muchas maneras, una de ellas – de considerable importancia – son las relaciones entre las personas que las dirigen y las representan. Por eso, en estas páginas se hace hincapié en la importancia de fomentar la comprensión, el respeto, la indulgencia y la confianza mutuos. Por eso, también hay que hacer hincapié en las maneras de tomar decisiones, para que fortalezcan esas relaciones y prefiguren la reconciliación que anhelan las iglesias. El establecimiento de relaciones, para cualquier consejo de iglesias, siempre tiene prioridad sobre la adopción de políticas, la realización de programas, la administración de una institución. Al menos debería tenerla. Las estructuras ecuménicas, al igual que otras, a veces tienen tendencia a cierta introversión. Por ejemplo, si los fondos no alcanzan o las políticas provocan disensión, es probable que los problemas organizativos centren la atención y la distraigan del movimiento mismo que con esas estructuras se quiere favorecer.

Del mismo modo, hasta el mejor consejo pierde algo fundamental cuando una generación pionera pasa y es sucedida por dirigentes y representantes eclesiásticos que heredan compromisos por los cuales otros tuvieron que luchar. Como los votos bautismales o matrimoniales, las promesas ecuménicas que las iglesias se hacen unas a otras, y a Dios, se beneficiarían de la renovación continua en el Espíritu Santo.

Una mayor participación de los católicos en los CNI y en las OER puede ser un estímulo justamente para ese compromiso renovado de las iglesias que ya participan en consejos, no menos que de las que están considerando ser miembro. Viene a recordar una vez más que el Evangelio de la reconciliación exige una comunidad religiosa visiblemente reconciliada, para que las iglesias no se atrevan a conformarse con el *statu quo*. Viene, sobre todo, como un signo de esperanza, un hecho que recuerda que Dios en Cristo y el Espíritu Santo no ha abandonado a su pueblo a sus divisiones y no cesa de conducirlo hacia adelante en su peregrinación en pos de la unidad.

VIII. Recomendación

En el presente documento se sugieren muchas iniciativas que las iglesias, las conferencias episcopales, los CNI y las OER podrían recoger con provecho. No obstante, hay dos recomendaciones más que podrían estimular al Consejo Mundial de Iglesias y a la Santa Sede para que fomenten la participación de la Iglesia Católica Romana en las estructuras ecuménicas.

1. *Distribución de «Inspiradas por la visión común»*. Las razones que aquí se exponen merecen ser sopesadas por las iglesias de cada país y región; si éstas las consideran convincentes, que tomen las medidas pertinentes. Se debería tomar nota de las respuestas, para que «Inspiradas por la visión común» sirva para estimular la discusión, no para terminarla.

Recomendación:

Que el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y el Consejo Mundial de Iglesias envíen el presente documento a todos los CNI, OER, Sínodos católicos orientales y Conferencias Episcopales Católicas para estudio y comentario, con la recomendación de que en los países y regiones donde actualmente la Iglesia Católica Romana no es miembro del CNI o de la OER, se forme un comité mixto con miembros del CNI, la OER y la Conferencia Episcopal que tenga la responsabilidad de traducir el documento

y distribuirlo a todas las iglesias miembros del CNI y a todos los obispos católicos, y de que, cuando proceda, inicien un proceso mixto de consulta entre los representantes del CNI y de la Conferencia Episcopal para examinar la posibilidad de integrar miembros católicos en un CNI existente o de formar un nuevo organismo ecuménico inclusivo.

2. *Una nueva consulta:* El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y el Consejo Mundial de Iglesias han patrocinado tres provechosas consultas – en 1971, en 1986 y en 1993 – sobre cuestiones relacionadas con los CNI. La presente relación da una ocasión oportuna para celebrar otra reunión. Se necesita hacer una nueva consulta internacional para reunir a los representantes de los CNI, de las OER y de las conferencias episcopales, especialmente de los lugares donde la Iglesia Católica Romana no es miembro.

Recomendación:

Que se solicite al Consejo Mundial de Iglesias y al Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos que copatrocinen una consulta de representantes de CNI, OER y conferencias episcopales de los lugares donde la Iglesia Católica Romana no es miembro. En la consulta se debería examinar el documento «Inspiradas por la visión común» y reflexionar sobre la experiencia que otros han recogido con respecto a la participación de los católicos.

IX. Apéndices

A. BIBLIOGRAFÍA BREVE

1. Thomas F. Best, «Councils of Churches: Local, National, Regional,» http://www.wcc_coe.org/wcc/what/ecumenical/cc_e.html
2. World Council of Churches, «Church & Ecumenical Organizations,» http://www.wcc_coe.org/wcc/links/church.html
3. Hubert van Beek, «Councils of Churches – a Discussion Starter,» http://www.wcc_coe.org/wcc/who/damascus_06_e.html
4. Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *Colaboración Ecuménica a nivel local, nacional y regional* (Ciudad del Vaticano, 1975).
5. Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral*, Vaticano, 1995, párr. 29, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/
6. «Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo,» http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/
7. Diane Kessler y Michael Kinnamon, *Councils of Churches and Ecumenical Vision*, RISK, WCC Publications, Ginebra, 2000.
8. Jean-Marie Tillard, O.P., «The Mission of the Councils of Churches,» *The Ecumenical Review*, 45/3, julio, 1993.
9. *Odyssey toward Unity: Foundations and Functions of Ecumenism and Conciliarism*, by Committee on Purposes and Goals of Ecumenism, Massachusetts Council of Churches (Boston, MA: Mass. Council of Churches, octubre, 1977).

10. Thomas Michel, «Participation of the Roman Catholic Church in National Councils of Churches: an Historical Survey,» *Jeevadhara* (Kottayam), julio, 2000.
11. *Charta Oecumenica*, Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe (Orientaciones para hacer que crezca la colaboración entre las iglesias en Europa), Geneva/St. Gallen, 2001.

B. CNI Y OER CON MIEMBROS CATÓLICOS

Organizaciones Ecuménicas Regionales

- Conferencia de Iglesias del Caribe
- Conferencia de Iglesias de Oriente Medio
- Conferencia de Iglesias del Pacífico

Consejos Nacionales de Iglesias/Consejos Cristianos

Africa: 14

- Botswana (Consejo Cristiano de Botswana)
- Congo (Consejo Ecuménico de Iglesias Cristianas del Congo
[República del Congo])
- Gambia (Consejo Cristiano de Gambia)
- Lesotho (Consejo Cristiano de Lesotho)
- Liberia (Consejo de Iglesias de Liberia)
- Madagascar (Consejo de Iglesias Cristianas de Madagascar)
- Namibia (Consejo de Iglesias de Namibia)
- Nigeria (Asociación Cristiana de Nigeria)
- Sierra Leona (Consejo de Iglesias de Sierra Leona)
- Sudafrica (Consejo Sudafricano de Iglesias)
- Sudan (Consejo de Iglesias del Sudán)
- Swaziland (Consejo de Iglesias de Swazilandia)
- Uganda (Consejo Cristiano Unido de Uganda)
- Zimbabwe (Consejo de Iglesias de Zimbabwe), ICR como observador

Asia: 3

- Australia (Consejo Nacional de Iglesias de Australia)
- Malasia (Federación Cristiana de Malasia)
- Taiwán (Consejo Nacional de Iglesias de Taiwán)

El Caribe: 12

- Antigua (Consejo Cristiano de Antigua)
- Aruba (Consejo de Iglesias de Aruba)
- Bahamas (Consejo Cristiano de Bahamas)
- Barbados (Consejo Cristiano de Barbados)
- Belize (Consejo de Iglesias de Belice)
- Curaçao (Consejo de Iglesias de Curaçao)
- Dominica (Consejo Cristiano de Dominica)
- Jamaica (Consejo de Iglesias de Jamaica)
- Montserrat (Consejo Cristiano de Montserrat)
- San Cristóbal/Nevis (Consejo Cristiano de San Cristóbal)

San Vicente (Consejo Cristiano de San Vicente y las Granadinas)

Trinidad y Tobago (Consejo Cristiano de Trinidad y Tobago)

Europa: 25

Alemania (Consejo de Iglesias Cristianas de Alemania)

Austria (Consejo Ecuménico de Iglesias de Austria)

Bélgica (Reunión de Iglesias Cristianas de Bélgica)

Croacia (Comité Coordinador de Iglesias de Croacia)

Dinamarca (Consejo Ecuménico de Dinamarca)

Escocia (Acción Conjunta de las Iglesias de Escocia
[Action of Churches Together in Scotland])

Eslovenia (Consejo de Iglesias Cristianas de Eslovenia)

Estonia (Consejo de Iglesias de Estonia)

Finlandia (Consejo Ecuménico de Finlandia)

Francia (Consejo de Iglesias Cristianas de Francia)

Gran Bretaña e Irlanda (Asociación de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda
[Churches Together in Britain and Ireland])

Hungría (Consejo Ecuménico de Iglesias de Hungría)

Inglaterra (Asociación de Iglesias de Inglaterra [Churches Together in England])

Irlanda (Consejo de Iglesias de Irlanda), ICR como observador

Irlanda (Reunión Interreligiosa de Irlanda)

Isla de Man (Asociación de Iglesias de Man [Churches Together in Man])

Lituania (Consejo Nacional de Iglesias de Lituania)

Malta (Consejo Ecuménico de Malta)

Noruega (Consejo Cristiano de Noruega)

País de Gales (Asociación de Iglesias del País de Gales
[Churches Together in Wales – Cytun])

Países Bajos (Consejo de Iglesias de los Países Bajos)

República Checa (Consejo Ecuménico de Iglesias de la República Checa),
ICR asociada

República Eslovaca (Consejo Ecuménico de Iglesias de la República Eslovaca),
ICR como observador

Suecia (Consejo Cristiano de Suecia)

Suiza (Asociación de Iglesias Cristianas de Suiza)

América del Norte: Canadá (Consejo Canadiense de Iglesias)

Oceanía: 10

Samoa Oriental (Consejo Nacional de Iglesias de Samoa Oriental)

Islas Cook (Consejo de Iglesias de las Islas Cook)

Fiyi (Consejo de Iglesias de Fiyi)

Kiribati (Consejo Nacional de Iglesias de Kiribati)

Islas Marshall (Consejo Nacional de Iglesias de Cristo de las Islas Marshall)

Papúa-Nueva Guinea (Consejo de Iglesias de Papúa-Nueva Guinea)

Samoa (Consejo de Iglesias de Samoa)

Islas Salomón (Asociación Cristiana de las Islas Salomón)

Tonga (Consejo Nacional de Iglesias de Tonga)

Vanuatu (Consejo Cristiano de Vanuatu)

América del Sur: 5

- Argentina (Comisión Ecuménica de Iglesias Cristianas de Argentina)
- Brasil (Consejo Nacional de Iglesias Cristianas del Brasil)
- Guyana (Consejo Cristiano de Guyana)
- Surinam (Consejo Cristiano de Surinam)
- Uruguay (Consejo de Iglesias Cristianas de Uruguay)

C. LISTA DE ABREVIATURAS

AACC	Conferencia de Iglesias de Toda el África
ACC	Consejo de Iglesias de Australia
ACJ	Asociación Cristiana de Jóvenes
ARCIC	Comisión Internacional Anglicana Católica-Romana
CCA	Conferencia Cristiana de Asia
CCANZ	Conferencia de Iglesias de Aotearoa-Nueva Zelandia
CCC	Conferencia de Iglesias del Caribe
CCEE	Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae
CE	<i>Colaboración Ecuménica a nivel local, nacional y regional</i>
CEC	Conferencia de Iglesias de Europa
CECEF	Conseil d'Eglises chrétiennes en France de Iglesias Cristianas de Francia)
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
CNI:	Consejo Nacional de Iglesias
CTBI	Asociación de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda [Churches Together in Britain and Ireland]
EVC	<i>Hacia un Entendimiento y una Visión Comunes del Consejo Mundial de Iglesias</i>
DAP	<i>Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo</i>
FABC	Federación de Conferencias Episcopales de Asia
ICC	Consejo de Iglesias de Irlanda
LG	<i>Lumen Gentium</i> (Decreto sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II)
MECC	Consejo de Iglesias de Oriente Medio
NCCA	Consejo Nacional de Iglesias de Australia
OER:	Organización Ecuménica Regional
PCC	Conferencia de Iglesias del Pacífico
PCPUC	Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos
SECAM	Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i> (Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II)

NOTA

¹ En el presente documento a veces se utiliza la denominación «Iglesia Católica» en vez de «Iglesia Católica Romana». En algunas organizaciones ecuménicas regionales y nacionales es la familia «católica» más amplia la que está representada; esta situación puede reflejarse en las constituciones de algunos consejos nacionales y regionales de iglesias que utilizan el término «católica».

APÉNDICE F

Glosario de abreviaturas

ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
ACT	Acción Conjunta de las Iglesias
BEM	<i>Bautismo, Eucaristía y Ministerio</i>
CCEE	Consejo de Conferencias Episcopales Europeas
CCM	Comuniones Cristianas Mundiales
CEC	Conferencia de Iglesias Europeas
CEP	Congregación para la Evangelización de los Pueblos
CICM	Comisión Internacional Católica de Migración
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
CMME	Comisión de Misión Mundial y Evangelización
CNI	Consejo Nacional de Iglesias
DSV	Decenio para Superar la Violencia
EFE	Educación y Formación Ecuménicas
ETE	Educación Teológica Ecuménica
EVC	<i>Entendimiento y Visión Comunes del CMI</i>
GMT	Grupo Mixto de Trabajo
ICR	Iglesia Católica Romana
IUSG	Unión Internacional de Superiores Generales
JRS	Servicios Jesuitas para Refugiados
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MECC	Consejo de Iglesias de Oriente Medio
NMI	<i>Novo Millennio Inuente</i>
OER	Organizaciones Ecuménicas Regionales
ONG	Organizaciones No Gubernamentales
ORI	Oficina del CMI para las Relaciones Interreligiosas
PCDI	Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso
PCJP	Pontificio Consejo “Justicia y Paz”
PCPUC	Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos
SEDOS	Servizio di Documentazione e Studi
TMA	<i>Tertio Millennio Adveniente</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>
USG	Unión de Superiores Generales