

Recepción: una clave para el progreso ecuménico

Un estudio del GMT

Índice

INTRODUCCIÓN

I. LA RECEPCIÓN ECUMÉNICA: VITAL PARA LOGRAR LA UNIDAD

- A. La recepción en la vida de la Iglesia: ayer, hoy y mañana
- B. La recepción ecuménica
- C. La recepción continua del movimiento ecuménico y de sus frutos en la vida de las iglesias
 - 1. Recibiendo los frutos de un siglo de ecumenismo
 - 2. Produciendo frutos al ritmo del viaje ecuménico
- D. La recepción ecuménica en la reflexión del Grupo Mixto de Trabajo
- E. Enseñanzas y recomendaciones

II. CÓMO PROCEDE LA RECEPCIÓN ECUMÉNICA: EXPERIENCIA DE LAS COMUNIDADES DEL MUNDO CRISTIANO

- A. Los procesos de recepción
- B. Cómo funcionan los procesos
- C. Enseñanzas y recomendaciones

III. SUPERANDO LAS DIVISIONES DEL PASADO: RECEPCIÓN PROMOTORA DE RECONCILIACIÓN

- A. El nuevo contexto que fomenta la recepción
- B. Hacia la superación de las divisiones del siglo V
 - 1. Las declaraciones cristológicas comunes
 - a. Obispos de Roma y Patriarcas Orientales Ortodoxos
 - b. El Obispo de Roma y el Patriarca de la Iglesia Asiria de Oriente
 - c. El diálogo oficial entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias Ortodoxas Orientales
 - d. El acuerdo cristológico en otros diálogos bilaterales
- C. Hacia la superación de las divisiones de 1054
- D. Hacia la superación de las divisiones del siglo XVI
 - 1. Primeros ejemplos de recepción mutua

2. Ejemplos recientes de recepción fructuosa:
 - Leuenberg y Porvoo*
 - a. La comunidad de iglesias protestantes en Europa - *La Concordia de Leuenberg*
 - b. La comunidad de iglesias anglicanas británicas e irlandesas y de iglesias luteranas del Norte y del Báltico - *La Comunidad de Porvoo*
 3. La recepción continua de *La Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*
 4. La conciliación luterana y menonita
- E. La función de las instituciones responsables como agentes de recepción
1. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos
 2. El Consejo Mundial de Iglesias
 - a. Ejemplo de recepción ecuménica dentro del CMI
 - b. Ejemplo del CMI recibiendo resultados de un informe de diálogo bilateral
 - c. El foro sobre los diálogos bilaterales
 - d. La recepción continua del documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*
- F. Enseñanzas y recomendaciones

IV. CUANDO LA RECEPCIÓN ECUMÉNICA ES UNA DISPUTA

- A. Desafíos para la recepción
- B. Enseñanzas y recomendaciones

V. LA FORMACIÓN ECUMÉNICA: UNA CLAVE PARA LA RECEPCIÓN ECUMÉNICA

- A. Formación y recepción
- B. Trazando la historia de la formación ecuménica en el contexto del GMT
- C. Articulando la formación ecuménica
 1. Principios generales
 2. Programas y pautas
- D. Enseñanzas y recomendaciones

VI. CONCLUSIÓN: UN LLAMADO A LAS IGLESIAS

Introducción

1. La recepción forma parte constitutiva de la naturaleza y del fin del movimiento ecuménico. La *Octava Relación* del Grupo Mixto de Trabajo (GMT) entre la Iglesia Católica y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) destacó la urgencia de la recepción como uno de los temas eclesiológicos más actuales:

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». De modo que la recepción es mucho más que las respuestas oficiales a los resultados del diálogo, aunque las respuestas oficiales sean 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”²¹.

2. Esta misma cita revela la complejidad del concepto de recepción que abarca no sólo la recepción del diálogo ecuménico, sino también el proceso más amplio por el que las Iglesias pueden recibir elementos, tales como la liturgia, la espiritualidad y las formas de testimonio de sus mutuas tradiciones, e incluso la totalidad del proceso por el que las Iglesias pueden recibirse unas a otras en plena comunión.

3. Comuniones cristianas, largo tiempo separadas, han empezado a recibirse mutuamente y de formas nuevas como hermanos y hermanas en Cristo, y se han comprometido en diálogos bilaterales y multilaterales, aumentando los contactos recíprocos de muy diversas maneras. El texto presente sale a la luz para reflexionar con las Iglesias sobre los dones y desafíos de la recepción y para generar en ellas nuevas ideas, surgidas en los diálogos ecuménicos de unas con otras. Las páginas de esta relación no son en absoluto un examen exhaustivo de los logros de los ideales ecuménicos y de su recepción. El informe, más bien, pone de manifiesto las variadas experiencias y tipos de recepción, implicadas en los grandes diálogos ecuménicos. Con este documento de estudio el GMT vuelve sobre un tema previamente considerado y reflexiona más a fondo sobre la recepción como parte integrante del movimiento ecuménico, vital para fomentar la meta de la unidad visible.

4. La Sección I comienza con una breve presentación de la importancia de la recepción en general en la vida de la Iglesia. Sigue luego una discusión sobre el proceso de la recepción ecuménica “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”²². Subraya, especialmente, la necesidad de recibir continuamente el movimiento ecuménico y sus resultados en la vida de las Iglesias. La Sección II presenta descripciones de procesos específicos, utilizados por las varias comuniones mundiales cristianas, principalmente la recepción de los documentos ecuménicos. La Sección III muestra las maneras en que, a través del movimiento ecuménico, se lleva a cabo la recepción de los

²¹ *Naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico*, Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias: Octava Relación 1999-2005. WCC Publications, Ginebra 2005, n.59.

²² *Naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico*, n. 59.

resultados del diálogo ecuménico y cómo la recepción gradual, por parte de comunidades cristianas largamente separadas unas de otras, les ha capacitado para dar pasos significativos hacia la superación de las divisiones originadas en el siglo V, XI y XVI, acogiéndose como hermanos y hermanas en Cristo. Al mismo tiempo, la Sección IV constata la permanencia de algunos obstáculos contra la unidad, todavía sin resolver, que se alzan como desafíos ante la recepción ecuménica. Bajo esta luz, la Sección V presenta la importancia de la formación ecuménica, como clave para su recepción. Al final de cada sección, se ofrecen algunas enseñanzas y recomendaciones, para ayudar a las Iglesias a recibir unas de otras y a recibirse unas a otras. El texto concluye con *Una llamada a las Iglesias* para que valoren los logros del gran progreso realizado durante el último siglo de ecumenismo, a partir de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo de 1910; que apela también a las instituciones responsables del GMT para que fomenten constantemente el movimiento ecuménico y la recepción de sus logros en la vida de las Iglesias.

I. La recepción ecuménica: vital para lograr la unidad

A. La recepción en la vida de la Iglesia: ayer, hoy y mañana

5. La recepción es fundamental para la vida de la Iglesia. La recepción hunde sus raíces en la revelación de la interacción y amor mutuo entre las personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El vocabulario y el testimonio bíblico (lamba/nein - a) polamba/nein; de/xesqai - a)pode/xesqai: recibir, acoger) proporcionan una fuente abundante de significado sobre la recepción, en cuanto fundada en la revelación.

6. Recibir es esencial a nuestra experiencia como cristianos. Nosotros recibimos la existencia y el ser, como criaturas de Dios; recibimos la salvación, como redimidos por Jesucristo; y recibimos una nueva vida, como ungidos en el Espíritu Santo. Recibimos la palabra de Dios y los sacramentos, como señales eficaces de la Nueva Alianza. Recibimos la llamada a la misión, como discípulos, según varios carismas, para edificar la Iglesia de Cristo. Como el Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo, para permitir que los seres humanos reciban la buena noticia de la salvación, así también estos son enviados en Cristo, para que el mundo pueda recibir la alegría de la vida eterna.

7. Dado que la recepción se opera en el Espíritu Santo, ésta acontece en y a través de eventos de comunión (koinwni/a). La Iglesia nació y continúa existiendo, de la recepción de la predicación de Jesús y la predicación del Evangelio a través de los Apóstoles. Esta herencia, transmitida a través de los tiempos, fue recibida según varios grados diferentes, en formas y en modos, reflejados en las múltiples circunstancias de la vida de las Iglesias locales. A través del intercambio mutuo y de la recepción de las varias tradiciones en comunión visible (koinwni/a), la Iglesia se sostiene en la unidad y la santidad, fiel a sus orígenes apostólicos y a su misión universal.

8. La recepción implica necesariamente un discernimiento activo por parte de la Iglesia, respecto a la autenticidad de lo que se recibe. Esto supone que el reconocimiento de lo que ya se conoce está fundado sobre la Palabra viva de Dios. San Pablo les recordó a los Corintios que ellos ya habían recibido el Evangelio, un Evangelio que él mismo a su vez había recibido (cf. 1 Co. 15,1).

9. La recepción es más que el reconocimiento: implica la apropiación y la asimilación de lo que se recibe en las comunidades concretas y con gestos concretos de comunión (koinwni/a). Las celebraciones en común de la Eucaristía, las cartas de comunión entre los Obispos, la profesión de un símbolo de fe común (el credo) y las tradiciones artísticas compartidas, los dípticos en la liturgia, los sínodos y concilios, y los intercambios de púlpito, son algunas de las muchas y variadas

maneras en que la plena comunión eclesial se ha expresado en la Iglesia. Estos signos testifican que la llamada de San Pablo sigue viva entre los cristianos: “Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios” (Rm 15,7).

10. Cuando una comunidad receptora reconoce su propia fe, por cuanto sea nueva su expresión, se transforma eficazmente y vive más profundamente su discipulado de Cristo. Esta dinámica de re-recepción y re-afirmación del misterio de la fe, es un fruto de la fuerza creativa del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Este aspecto inesperado o imprevisto de la recepción sostiene la vitalidad continua de la fe.

11. La recepción es a menudo gradual. A veces, es una experiencia dolorosa, en la vida de los individuos y de las comunidades, asociada a una gran sublevación. La consolidación y transmisión de la fe con su vivencia y sus estructuras eclesiales, y la protección de la comunión y la unidad de las Iglesias locales, requiere largo tiempo, y con frecuencia el paso de generaciones. Esto aparece con claridad, por ejemplo, en los eventos formativos de la vida de la Iglesia, tales como el desarrollo y el establecimiento del canon de la Escritura o la recepción del Concilio de Nicea. El último duró más de 50 años y el precedente tardó varios siglos para lograr un consenso universal²³.

12. De esta manera, la recepción se ha usado como un término para describir “el proceso por el que las Iglesias locales aceptan la decisión de un Concilio y reconocen así su autoridad. Este proceso es múltiple y puede durar siglos. Incluso, después de la conclusión formal de tal proceso y la recepción canónica de la fórmula doctrinal de un Concilio, normalmente a través de un nuevo Concilio, el proceso de recepción continúa de un modo u otro, a lo largo de todo el período en que las Iglesias están implicadas en su propio examen, en base a la pregunta de si un Concilio particular ha sido recibido y asimilado propia y justamente. En este sentido podemos decir que, *en el movimiento ecuménico, las Iglesias se encuentran en un proceso de continua recepción o re-recepción de los Concilios*”²⁴. En este escenario, la recepción “es un efecto y un signo de la presencia del Espíritu; no es una mera categoría jurídica, sino un proceso teológico, que constituye la vida de la Iglesia”²⁵.

13. Recibiendo y compartiendo lo que recibe, la Iglesia se renueva en su vida y su misión. Se observa, en la dinámica de la revelación y de la tradición, que siempre empieza y acaba con la palabra vivificante, que es enviada, recibida y sostenida en la misma Iglesia, y compartida para la vida del mundo. En la Iglesia, la palabra de Dios se proclama e interpreta en las Escrituras, se celebra en la liturgia, y se confía a los creyentes para que la vivan y para que comuniquen las profundidades del Evangelio en sus casas, familias y lugares de trabajo. En esta dinámica, la Iglesia se ofrece a sí

²³ Cf. RICHARD R. GAILLARDETZ. “Reception of Doctrine”, in *Authority in the Roman Catholic Church*, ed. BERNARD HOOSE, Aldershot Hants/Burlington, Ashgate 2002, p.98.

²⁴ *Faith and Order Louvain, 1971, Study Reports and Documents*. WCC Publications, Ginebra 1971, p. 29, cursivas añadidas y citadas por ANTON HOUTEPEN, “Recepción”, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. LOSSKY et al., 2 edición, WCC Publications, Ginebra 2002, [= DEM], pp.959-60. Aquí también se podría documentar el trabajo del Consejo Mundial de Iglesias respecto a la recepción. Por ejemplo: en la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias de Nueva Delhi en 1961, se pidió a Fe y Constitución que hiciese un estudio sobre “Los Concilios y el Movimiento Ecuménico”, publicado en 1968. En 1971, el Informe Final “La Importancia del Proceso Conciliar en la Iglesia Antigua para el Movimiento Ecuménico” fue adoptado por Fe y Constitución en la reunión de Lovaina. La apropiación del discernimiento crítico de las tradiciones, según “La fe de la Iglesia a través de los tiempos”, fue explícitamente considerada por Fe y Constitución a lo largo de las consultas y foros sobre los diálogos bilaterales. Tres de estos foros así como el Documento n° 107, de Fe y Constitución, Ginebra, 1982, son citados por JOHANNES WILLEBRANDS: “Ecumenical Dialogue and its Reception”, *Diakonia* 1-3 (1984/5) 121. Esto culminó en una nueva fase de la recepción, cuando se pidió a las Iglesias responder a *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982).

²⁵ WILLIAM G. RUSCH. *Ecumenical Reception: Its challenge and opportunity*. Eerdmans, Grand Rapids 2007, p. 7.

misma al mundo, para que pueda llegar a conocer la salvación de Dios, en Cristo, a través del Espíritu Santo²⁶.

B. La recepción ecuménica

14. La recepción ha asumido un nuevo significado en el movimiento ecuménico moderno, que generalmente se admite haber iniciado en 1910, con la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo, Escocia. El Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica se han propuesto juntos como meta de este movimiento, lograr la unidad visible. Según la Constitución del CMI, el objetivo principal de la comunidad de Iglesias “es ofrecer un espacio donde las Iglesias puedan exhortarse unas a otras a alcanzar la unidad visible en una sola fe y una sola comunión eucarística, expresada en el culto y la vida común en Cristo, mediante el testimonio y el servicio al mundo, y avanzar hacia la unidad para que el mundo crea”²⁷. Según el Papa Juan Pablo II, la unidad que nosotros buscamos está “constituida por los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos y la comunión jerárquica”²⁸. El éxito del movimiento ecuménico para alcanzar esta meta depende del empeño de todas las comunidades cristianas por comprometerse en el diálogo, evaluar críticamente los resultados del diálogo, recibirlos en la vida de sus Iglesias y discernir las maneras de traducir las nuevas ideas en nuevas relaciones, que trasciendan las penosas divisiones del pasado.

15. En este nuevo contexto de Iglesias en diálogo, tras un significativo período de aislamiento, la recepción implica no sólo la contemplación de los resultados del diálogo, sino también la decisión formal, por parte de las autoridades eclesiales competentes, de permitir que sus consecuencias impregnen su propia vida y su misión. Las fuerzas de receptividad y de receptibilidad puján en este proceso crítico de recepción²⁹. Mientras la receptibilidad concierne el reconocimiento de los resultados del diálogo como verdaderos y conformes a la regla de la fe, la receptividad designa la actitud evangélica necesaria para permitir que esos resultados entren a formar parte de la tradición eclesial propia de cada uno. Cada Iglesia es llamada a trascender su propia experiencia, y a reconocer, y a ser enriquecida, por aquello que hay de Palabra viviente de Dios en otras Iglesias. Reconocer que uno tiene algo que aprender y recibir de otra comunidad y tradición eclesial, requiere apertura y una gran humildad. Las Iglesias divididas han sido llamadas no sólo a recibir unas de otras, sino también a recibirse unas a otras³⁰. Esta recepción incluye un compromiso consciente con las raíces espirituales del ecumenismo.

16. La recepción ecuménica involucra la participación activa y distinta del pueblo entero de Dios. Según el Cardenal Willebrands, que habla desde una perspectiva Católica:

La recepción implica por consiguiente el *kerygma*, la *didaché*, y la *praxis pietatis*. Ya que todo el Pueblo de Dios participa en la búsqueda y el despliegue de la verdad de la palabra de Dios, todos los carismas y servicios quedan envueltos según su estado: los teólogos con sus actividades de investigación, los creyentes con el sostén de su fidelidad y su piedad, los ministros de la Iglesia, y

²⁶ Cf. JOHN ZIZOULAS, “The Theological Problem of «Reception»”, in *Bulletin Centro Pro Unione*, 26 (Otoño, 1984) p. 4.

²⁷ *Constitución y Reglamento del Consejo Mundial de Iglesias* (modificado por la 9ª Asamblea, Porto Alegre, Brasil, Febrero 2006), n.3 www.oikoumene.org/en/who-are-we/self.../constitution-rules.html (Acceso: Abril 2, 2012)

²⁸ JUAN PABLO II, *Ut Unum Sint*, n.9.

²⁹ WILLIAM HENN, “The Reception of Ecumenical Documents,” in *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, ed. H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, p.484.

³⁰ Especialmente “esto pone cuestiones eclesiológicas fundamentales [...] Ecuménicamente, la recepción comienza a verse como un proceso, guiado por el Espíritu Santo, en el que las Iglesias son llamadas a reconocer entre ellas elementos de santificación y de verdad. Lo cual implica que han sido llamadas a reconocer entre sí elementos de la Iglesia de Cristo”. Cf. *The Church of the Triune God: The Cyprus Statement of the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue 2006*. Anglican Consultative Council, Londres 2006, pp. 97-98.

de modo especial el colegio de los Obispos, con su función de tomar decisiones doctrinales obligatorias. Se podría también decir que el ministerio y el carisma, la proclamación y la teología, el ministerio magistral y el sentido de fe del Pueblo de Dios, todos actúan de consuno en el proceso de la recepción. La Iglesia y todos sus miembros están por consiguiente implicados en un proceso de aprendizaje, que por su misma naturaleza no dice relación exclusiva a documentos teológicos, sino considera también los desarrollos en el campo de la liturgia, la cura pastoral, el derecho canónico, la disciplina, las formas de piedad, etc³¹.

17. La recepción no puede y no debe entenderse únicamente como un concepto técnico o instrumental, o incluso como un mero proceso sociológico puramente numérico o cuantitativo. Los signos que confirman el hecho de la recepción por parte de la comunidad deben ser evidentes en las palabras y en la vida. Toda la Iglesia tiene la responsabilidad de comprometerse activamente como una comunidad hermenéutica que responde al Espíritu Santo, fomentando en su interior la unidad, para la vida del mundo. Como afirmó el Foro Noveno, sobre los diálogos bilaterales, en su Informe de Breklum del 2008:

Nosotros creemos que sería provechoso reflexionar, ya desde el principio de cualquier fase de diálogo, sobre la recepción de sus resultados. Ya que cada diálogo es de alguna manera un “proceso de aprendizaje”, necesita considerar cómo ese proceso de aprendizaje puede compartirse con el mayor número de miembros de las dos comunidades implicadas. Sólo un compromiso permanente a favor de la recepción eclesial de los textos ecuménicos, puede permitir que estas declaraciones de convergencia o consenso tengan un efecto reconciliador y transformador en la vida de nuestras Iglesias. Cada informe del diálogo debería sugerir algunas acciones apropiadas, que podrían tomar los líderes y creyentes de las comunidades, en base a los acuerdos alcanzados. Recomendamos que las comunidades encuentren la manera de enfatizar, mediante signos públicos, su progreso en el diálogo. Recomendamos que las Iglesias, que han hecho una declaración de comunión entre sí, desarrollen estructuras de unidad que faciliten la toma de decisiones comunes, la enseñanza, la misión y la acción³².

C. La recepción continua del movimiento ecuménico y de sus frutos en la vida de las Iglesias

1. Recibiendo los frutos de un siglo de ecumenismo

18. En el siglo que sigue a Edimburgo 1910, la participación en el movimiento ecuménico ha aumentado llamativamente. En Edimburgo, sólo estuvieron presentes los Protestantes y los Anglicanos³³. Tras unas décadas, los Ortodoxos, los Católicos Romanos, y más recientemente los Pentecostales, se les unieron a sus esfuerzos de diálogo y cooperación, en busca de la unidad. En el siglo posterior a Edimburgo, las relaciones entre cristianos se han vuelto cada vez más íntimas. El diálo-

³¹ JOHANNES WILLEBRANDS, “The Ecumenical Dialogue and its Reception,” in *Bulletin Centro Pro Unione*, 27 (Primavera, 1985) p. 6.

³² *La declaración de Breklum del Foro Noveno sobre diálogos bilaterales (2008)*, Recomendación 2, <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/breklum-statement.pdf>

³³ De todos modos, es importante anotar que el Obispo de Cremona, en Italia, Mons. Geremia Bonomelli, invitado por el episcopaliano Silas McBee, envió una carta de apoyo a la Conferencia. BRIAN STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2009, p. 11. Además, fue consultado el Arzobispo ruso ortodoxo (ahora Santo) Nicolás de Japón, que destacó la conexión entre la unidad en la misión y la unidad de la Iglesia: “Yo estoy en relaciones amistosas, más aún, fraternas, con todos los misioneros de otras secciones que conozco, y lo mismo lo están nuestros cristianos con sus cristianos. Por nuestra parte, nos mantendremos siempre así, porque sabemos que el primer deber de nosotros los cristianos es cultivar el amor cristiano hacia todos los hombres, y particularmente hacia nuestros hermanos en Cristo. Pero, de todos modos, no existe unidad real y completa entre nosotros y las otras secciones, más allá de ésta; estamos lejanos de una tal unidad, porque estamos divididos en la doctrina cristiana”. In *World Missionary Conference, 1910, Report of Commission VIII: Cooperation and the promotion of unity*, Oliphant, Anderson & Ferrier, New York, Chicago y Toronto 1910, p. 4.

go y otros contactos afrontaron los temas conflictivos, que motivaban la división, y ayudaron a cambiar radicalmente las relaciones entre muchas comunidades cristianas históricamente separadas.

19. Se podrían citar, por ejemplo, los continuos esfuerzos del Consejo Mundial de Iglesias, durante seis décadas, para relacionar unas Iglesias con otras en la solicitud por la unidad. Los diálogos multilaterales, en el ámbito de Fe y Constitución, sobre todo *Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM)*, han logrado el más alto grado de convergencia sobre esas cuestiones, entre los cristianos separados desde la Reforma del siglo XVI. *BEM* ha dotado a las Iglesias, en diferentes partes del mundo, de un soporte teológico para construir entre sí relaciones nuevas y más íntimas; como, por ejemplo, en el caso de los Acuerdos de Porvoo y de Meissen.

20. Los contactos y diálogos recientes han afrontado los viejos conflictos sobre la definición cristológica del Concilio de Calcedonia, que hace 1500 años llevaron a la división, y han alcanzado declaraciones cristológicas, que ayudan a resolver esos problemas. En contraste con los nueve siglos de separación, entre cristianos Orientales y Occidentales (desde 1054), el siglo XX ha promovido nuevas relaciones y aumentado los modos de cooperación. En relación a la Reforma del siglo XVI, el diálogo ha producido una comprensión común de la doctrina de la justificación, problema teológico central en las controversias de la Reforma, como puede verse sobre todo en la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* Luterano-Católica. La Iglesia Anglicana y otras Iglesias de Asia han formado uniones de Iglesias; Los Reformados y los Luteranos de Europa han creado una fraternidad que comparte el altar y el púlpito. Estos, y otros logros importantes, se tratarán detalladamente más adelante en la sección III. Aunque todavía es prematuro hablar de una unidad completa, pues quedan aún importantes problemas por resolver, la recepción por parte de las Iglesias de muchos resultados del diálogo conjunto, a lo largo del siglo posterior a Edimburgo 1910, ha creado en general un nuevo clima ecuménico.

2. *Produciendo frutos al ritmo del viaje ecuménico*

21. La responsabilidad actual consiste en recibir y construir sobre esos logros. Hace un siglo, cuando el movimiento iniciado en Edimburgo comenzó a desplegarse, no estaban claras las direcciones que podría tomar. Ahora, que ha empezado el segundo siglo del movimiento ecuménico moderno, son patentes los importantes logros del movimiento. Los cristianos han superado algunas causas internas de sus divisiones históricas. El movimiento ecuménico ha ayudado a promover sanación y reconciliación entre los cristianos.

22. Hoy, el reto para los cristianos consiste en reconocer que los logros alcanzados, como los apenas mencionados (cf. nn. 19 y 20), al cambiar las relaciones entre los cristianos, han permitido identificar los vínculos profundos de la fe que comparten entre sí, y la real, aunque imperfecta comunión (*koinwni/a*), que existe entre ellos. Esta nueva situación en sus relaciones, fomentada por el movimiento ecuménico, necesita ser acogida para poder iniciar una nueva fase en el movimiento ecuménico.

23. La pregunta ahora es: ¿cómo se pueden consolidar los logros ecuménicos de un siglo, que han permitido a muchos cristianos superar de varias maneras las divisiones históricas que caracterizaban sus relaciones? ¿De qué maneras esos logros pueden provocar avances significativos que promuevan la unidad anhelada, avances progresivos que contribuya a resolver los conflictos teológicos que todavía perduran? No existen respuestas fáciles para estas preguntas que continúan desafiando a todos los cristianos.

D. La recepción ecuménica en la reflexión del Grupo Mixto de Trabajo

24. El Grupo Mixto de Trabajo goza de una posición privilegiada para servir a las instituciones que representa y al movimiento ecuménico en su totalidad. El Grupo Mixto de Trabajo ha reconocido ya, de diferentes maneras, la importancia de la recepción ecuménica, concentrando en ella su atención. Esta posición es también capital para fomentar la recepción en el amplio movimiento ecuménico. De algún modo el GMT puede servir como indicador de los desarrollos del movimiento ecuménico y de los modos en que este movimiento se está recibiendo.

25. El Grupo Mixto de Trabajo ha reflexionado directamente e indirectamente en la recepción ecuménica. En la Octava Relación del 2005, cada uno de sus tres documentos de estudio presta atención a la recepción ecuménica, aunque de diversos modos. El documento de estudio, *La naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico*, ilustra la importancia creciente de la recepción ecuménica. El primer documento de trabajo del GMT sobre *Diálogo ecuménico* (1967), aunque no trataba directamente la recepción, apuntaba a la recepción cuando indicaba que el objetivo del diálogo “es crecer juntos en la koinwni/a” (n. 1), y que los resultados “deben compartirse con toda la Iglesia” (n. 3). Por otro lado, *La naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico* (2005) muestra que la recepción ecuménica se reconoce actualmente como un aspecto integral del movimiento ecuménico. E incluye una sección sobre *La recepción de los diálogos ecuménicos* (nn. 58-79), describiendo su significado y sus dificultades, y ofreciendo un estudio de casos ilustrativos de experiencias positivas sobre la recepción del diálogo multilateral y bilateral.

26. Un segundo documento de estudio (2005), *Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común*, es, bajo muchos aspectos, un acto de recepción de la comprensión creciente del bautismo común, fruto del diálogo; especialmente de la recepción del texto convergente de Fe y Constitución *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM, 1982). Explorando diferentes aspectos de la comprensión común del bautismo, el documento ilustra las implicaciones ecuménicas de esta comprensión común, e identifica sus problemas eclesiológicos, algunos lazos profundos de la fe compartida por los cristianos, que aumentan este entendimiento común del bautismo, y otros que necesitan ser tratados en un diálogo sucesivo, para resolver las diferencias que aún detienen la marcha en el grado de unidad implicada en el bautismo común.

27. Un tercer estudio, «*Inspirados por una misma visión*»: *participación Católica Romana en los Consejos nacionales y regionales de las Iglesias*, explora el fenómeno de la participación creciente de la Iglesia Católica en estos consejos, considerándolo como una recepción de las ideas propuestas por el *Directorio para la aplicación de los principios y normas del ecumenismo* (1993).

28. Estudios previamente publicados por el GMT incluyeron aspectos importantes de la recepción. Su Sexta Relación (1990) incluyó dos estudios, sugeridos por las conversaciones entre el directivo del CMI y Juan Pablo II, durante la visita del Papa al CMI en 1984. Uno, titulado *La Iglesia: local y universal*, se promovió en parte como recepción de BEM. La introducción al Documento n° 150 de Fe y Constitución, en que se publicó este estudio, declaraba que las respuestas a BEM indicaban que en el futuro debería prestarse más atención a la eclesiología. Por ello, Fe y Constitución dio los pasos iniciales para un estudio más profundo de la eclesiología. “Un aspecto importante de la comprensión ecuménica de la Iglesia incluye la comprensión apropiada del significado y relación de sus expresiones universales y locales”. El diálogo ecuménico ha fomentado la conver-

gencia en este tema, y “el estudio presente es un resultado de tal diálogo y una contribución para su ulterior desarrollo”³⁴.

29. El segundo estudio de 1990, *La noción de «jerarquía de verdades»: una interpretación ecuménica*, fue el primer análisis ecuménico común sobre este tema. Se refiere a la expresión que se encuentra en el número 11 de *Unitatis Redintegratio (Decreto sobre el ecumenismo)* del Vaticano II. Se consideró como un concepto que “ha despertado esperanzas ecuménicas, pero... que requiere clarificar... sus implicaciones para el diálogo ecuménico” (n. 1). Dado que la importancia que este concepto tiene para el ecumenismo había sido ya percibida, pero no se le había prestado una suficiente atención ecuménica, el estudio del GMT se propuso investigarlo e interpretarlo. Su Relación concluyó que: “contiene implicaciones para las relaciones entre las Iglesias, que buscan la comunión plena entre sí, con medios tales como el diálogo ecuménico. Puede ayudar a mejorar la comprensión mutua y a aportar un criterio, que ayude a distinguir, dentro de la comprensión de las verdades de fe, aquellas diferencias que son áreas de conflicto, de aquellas otras que no necesitan serlo” (n. 28). De aquí nació la invitación a una ulterior recepción y uso de esta noción en el diálogo ecuménico.

30. El presente documento de estudio proporciona algunos ejemplos de los logros más significativos del movimiento ecuménico, exponiendo cómo han surgido las nuevas relaciones entre las Iglesias históricamente separadas, y los pasos seguidos para superar los conflictos teológicos que dividían a los cristianos durante siglos (cf. Sección III). Estos ejemplos ilustran actos creativos de recepción, subrayando la interrelación de los varios aspectos de un único movimiento ecuménico. El documento nota también los desafíos crecientes para la recepción ecuménica, al ilustrar las dificultades por afrontar en el proceso del movimiento hacia la unidad cristiana (cf. Sección IV). Otros actos creativos de recepción necesitarán ser considerados en años venideros. La continuidad en la recepción del movimiento ecuménico, con sus variadas expresiones, a lo largo de este segundo siglo del movimiento, será de vital importancia para alcanzar la meta de la unidad visible.

E. Enseñanzas y recomendaciones

1. Enseñanzas

- Ser humano es crecer recibiendo de otros. Ser cristiano es recibir la gracia y los dones de Dios. En el contexto ecuménico, ser cristiano hoy comporta recibir a Cristo en unos y otros y a través de unos y otros. Aprendiendo a recibir el uno al otro, caminamos juntos bajo la guía del Espíritu Santo. Esto es a la vez un don y una responsabilidad.
- Para poder progresar en el movimiento ecuménico, debe darse la recepción de los logros ya alcanzados. Esta responsabilidad es esencial en la vida de las Iglesias para ser fieles a la voluntad de Cristo (cf. Jn 17,21) y para vivir la misión de la Iglesia.
- La naturaleza ardua del discipulado nos enseña que la recepción de estos logros lleva su tiempo, es a menudo ardua, y a veces dolorosa, pero siempre esencial y fructuosa. Si parte de la recepción es un intercambio de dones, estos dones pueden ser bendiciones. Ahora es el tiempo de cosechar estos frutos y dones, y de seguir avanzando.

³⁴ *Fe y Constitución Documento N.º 150*, “Introduction”, WCC Publications, Ginebra 1990, p. viii.

2. Recomendaciones

Para expresar la recepción en la vida de la Iglesia y traducirla en una acción concreta, proponemos las siguientes recomendaciones:

- dar pasos positivos para inculcar una espiritualidad de meta/noia y bienvenida³⁵ en el compromiso con los miembros ecuménicos, de tal manera que las barreras heredadas puedan superarse y pueda desarrollarse una receptibilidad de Cristo en el otro;
- recordar a las Iglesias la rica diversidad de elementos de vida cristiana y de discipulado, que pueden compartirse mediante las tradiciones y ofrecerse para la recepción ecuménica;
- reconocer activamente, sobre todo en el caso de los informes del diálogo, que la recepción es un proceso con muchos niveles, y asegurarse de que haya un compromiso real con los documentos en todos sus niveles, tanto en el campo de la recepción formal como de la informal;
- animar a las comisiones del diálogo para que sean explícitas, sobre los problemas relacionados con la recepción del documento, cuando los textos se programan y cuando alcanzan un acuerdo en las declaraciones. Esto incluye, por ejemplo, aclarar el género y el estado de las declaraciones, invitando a los lectores a dar respuestas, e indicando que las respuestas formales de las declaraciones dependen de las Iglesias que patrocinan el diálogo;
- dar pasos para consolidar los logros ecuménicos y animar a las Iglesias para recibirlos con el compromiso de implementarlos.

II. Cómo procede la recepción ecuménica:

experiencia de las comunidades del mundo cristiano

A. Los procesos de recepción

31. Dentro de la comprensión más amplia de la recepción ecuménica, se coloca el acto preciso de una acción formal, por el que las Iglesias reciben las declaraciones convenidas en sus diálogos ecuménicos. Refiriéndose a esta acción formal, *La naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico* (2005) afirmaba:

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 discernimiento³⁶.

32. Tal acto preciso de recepción es, en y por sí mismo, sólo un momento dentro de un proceso más amplio, que empieza mucho antes de que un texto o una declaración sea recibida formalmente, y perdura mucho tiempo después de que tal acción tenga lugar. Da la impresión de que no se da ningún proceso común en la recepción de textos ecuménicos, fuera de que cada proceso resulta muy estratificado, multifacético, difícil de identificar, a veces difícil de discernir, y más aún difícil de alcanzar. No obstante, es posible identificar un modelo bastante análogo de recepción, que opera a través de las estructuras internacionales eclesiales y de las comuniones mundiales cristianas. Las fases de recepción pueden describirse como: descubrimiento, diálogo, reflexión sobre las intuiciones del diálogo, y luego en algunos casos específicos un acto formal, al que finalmente sigue una recepción creciente.

³⁵ Cf. Documento de Estudio del GMT: *Las raíces espirituales del Ecumenismo* (2013), "Volviendo juntos a Cristo", n. 2.

³⁶ *La naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico*, in Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias: Octava Relación. WCC Publications, Ginebra-Roma 2005, n.58.

33. La recepción nace con el descubrimiento de aquellos hermanos y hermanas en Cristo con quienes estamos llamados a concordar. En cierto sentido, el mero hecho de descubrirse es ya un acto de recepción: cuando nosotros aprendemos a apreciar a otras Iglesias y tradiciones y a reconocer que Cristo está activo y presente en sus vidas. Un acto ulterior de recepción es la instauración del diálogo: cuando nosotros reconocemos a un miembro ecuménico como alguien cuya presencia es necesaria para lograr la unidad visible plena de la Iglesia. Los procesos iniciales de recepción incluyen por tanto el descubrimiento y el diálogo. Un aspecto esencial del diálogo es la publicación de cualquier informe o declaración convenida, la promoción de su estudio, y la reflexión sobre el mismo, por parte de cada uno de los participantes en el diálogo. Tales procesos pueden incluir, sobre la marcha, análisis teológicos rigurosos y consultas de amplio radio, para una determinada comunión. El presente documento, al intentar hacer una evaluación formal del grado de progreso ecuménico, sólo ha tenido en cuenta algunos de esos diálogos. Las metas del diálogo pueden variar: desde la búsqueda para establecer la base para la unidad visible en una única fe con otra fraternidad eucarística, hasta la búsqueda más general de comprensión y cooperación mutuas.

34. Un acto formal de recepción puede adoptar muchas formas. Puede ser una declaración hecha por las autoridades más altas dentro de una comunión mundial, como parte de un acto canónico³⁷, o la adopción de un texto acordado por moción o resolución, dentro de una reunión o asamblea sinodal o conciliar. Un acto mutuo de recepción formal tiene lugar cuando, tras un estudio interno, ambas partes llegan al acuerdo común de comprometerse formalmente en los logros específicos del diálogo.

35. Para alcanzar los frutos del diálogo, queda todavía por hacer que los contenidos y la convergencia teológica expresada en los documentos, sean reconocidos y penetren la realidad constante de las comuniones receptoras, en todos los niveles de su vida eclesial.

B. Cómo funcionan los procesos

36. El breve inventario que sigue a continuación incluye descripciones de recepción a nivel global, estimuladas por las conversaciones entre los Secretarios Generales y los responsables ecuménicos de las comuniones mundiales cristianas. Recalca la manera en que las estructuras eclesiales internacionales, o las comuniones mundiales cristianas, tratan las cuestiones y respuestas a la recepción de las declaraciones ecuménicas a nivel internacional. Aunque la lista de estas breves descripciones no sea exhaustiva, refleja las diferentes tradiciones cristianas dispersas por el mundo, que aquí se enumeran en orden alfabético.

37. En la *Comunión Anglicana*, el proceso formal de recepción conlleva una interacción evidente entre los niveles nacionales e internacionales. Estas consultas hechas a través de un cuerpo de provincias autónomas, resultan inevitablemente lentas y pueden provocar confusión en los otros miembros ecuménicos. Los informes que requieren análisis y contestación de algunas preguntas juntamente con los cuestionarios, se envían a cada primado y a los respectivos responsables ecuménicos, a través de algún Instrumento de Comunión (el Arzobispo de Canterbury, las Reuniones de Primados, la Conferencia de Lambeth, el Consejo Consultivo Anglicano) o más frecuentemente a través del Consejo Consultivo Anglicano (ACC), para que los hagan llegar a las Iglesias. Las respuestas a nivel provincial vienen sometidas a un Instrumento de Comunión, normalmente al ACC, aunque también a las Conferencias de Lambeth, dependiendo a menudo de las fechas de las

³⁷ Por ejemplo, en muchas Iglesias Anglicanas, el acuerdo ecuménico se incorpora a la ley eclesiástica de una provincia mediante un canon eclesial u otro proceso legislativo.

reuniones. El nuevo Comité Permanente Inter-Anglicano para la Unidad, de Fe y Constitución, está examinando el problema y podrá dar recomendaciones a la Comunión Anglicana.

38. La recepción en la *Alianza Mundial Baptista* (BWA), empieza primero con el Comité para la Doctrina y Relaciones Intereclesiales. Un ejemplo de cómo trabaja el proceso en la BWA puede tomarse de su diálogo con la Comunión Anglicana, *Conversaciones alrededor del mundo, 2000-2005*. La BWA creó un grupo de doce miembros para asistir al Comité para la Doctrina y Relaciones Intereclesiales, seis de ellos ecuménicamente bien instruidos, y seis ecuménicamente poco instruidos, para “sondear el terreno”. El documento final, preparado por este comité alargado, se presentó al comité ejecutivo, el cual lo ha recomendado, sin someterlo a votación. Resulta así un proceso continuo de recepción, que incluye actividades como los simposios en las reuniones anuales para consultas y respuestas.

39. Los procesos de recepción que implican muchos niveles y etapas son evidentes en la *Iglesia Católica*³⁸. Cuando un diálogo ha terminado su trabajo, el resultado – un acuerdo sobre una declaración o un texto – viene considerado en esta fase sólo como un trabajo pertinente a la comisión. La primera fase de recepción eclesial empieza cuando la comisión para el diálogo envía el texto al Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los cristianos (PCPCU), el cual a su vez estudia el texto y da un juicio sobre su aptitud para producir mayor comunión y abrirse a la plena unidad visible. Luego el PCPCU decide la publicación del documento, junto con un comentario teológico, de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), y el documento se envía a las conferencias episcopales. Si un documento ha de recibir la recepción formal por parte de las autoridades eclesiales de las dos comuniones que patrocinan el diálogo, entonces, por parte Católica, se establece una comisión conjunta del PCPCU y de la CDF para convertir el texto en objeto formal de estudio y análisis. A esta altura, un texto puede someterse a la atención del Papa, quien en última instancia es el responsable para su recepción formal en la Iglesia Católica. Este largo proceso requiere un acuerdo creciente en la percepción del valor del texto, el cual a su vez depende de la valoración y del apoyo que le presten los fieles. La recepción comporta así un movimiento y una reacción dentro de la Iglesia por parte de los Obispos y de todo el pueblo de Dios.

40. Dentro de la *Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo)*, las declaraciones acordadas en los diálogos se envían al Consejo Consultivo Ecuménico de Discípulos, que a su vez publica el material y lo envía a todas las Iglesias miembros. Dado que los Discípulos de Cristo no tienen una doctrina oficial, como sucede en muchas otras Iglesias, el trato que se da a los textos ecuménicos por parte de las Iglesias puede variar enormemente. Los textos, a menudo, se envían a las congregaciones, ministros y otros líderes, así como a los seminarios, donde pueden funcionar como documentos de enseñanza. Los textos ecuménicos quedan también disponibles, como recursos, para los diálogos bilaterales locales y nacionales. La pregunta fundamental para los Discípulos es: ¿qué significa un texto en la vida de las Iglesias?

41. En la *Federación Luterana Mundial (FLM/LWF)* la recepción implica un proceso con muchos niveles y presenta un desafío para esta comunidad cristiana mundial. La misma creación y

³⁸ La naturaleza espiritual y el proceso complejo de recepción como se entienden en la eclesiología católica fueron descritos por el Cardenal J. Willebrands en un discurso a la Asamblea de la Iglesia Luterana en América (Toronto, 3 de Julio de 1984): “La comprensión católica de la recepción puede perfilarse como un proceso por medio del cual el Pueblo de Dios, en su estructura diferenciada y bajo la guía del Espíritu Santo, reconoce y acepta nuevas ideas, nuevos testimonios de verdad y sus formas de expresión, porque se juzga que están en la línea de la tradición apostólica y en armonía con el *sensus fidelium*, el sentido de la fe que se vive en todo el Pueblo de Dios - la Iglesia como una totalidad”, in *Service d'Information*, 101 (II-III/1999) p. 151.

recepción de un texto son vistas como una especie de comunión en la comunión. Los informes del diálogo se envían al Comité de Asuntos Ecuménicos, que puede dar una aprobación limitada pero no mucho más. Un texto ecuménico, así aprobado, se envía entonces a todas las Iglesias miembros de la FLM para su estudio y comentario. En la práctica, esta fase del proceso de recepción no funciona muy bien, pues muchas de las Iglesias miembros carecen de estructuras para dar una respuesta teológicamente responsable, lo cual condiciona el éxito del proceso entre las Iglesias del Norte del globo. Igualmente, en las Iglesias del Norte, esta fase es débil, a menudo debido a la falta de apoyo o de interés. Y no obstante, cuando los problemas despiertan la atención popular, como las declaraciones convenidas entre los Católicos Romanos y los Luteranos o entre los Luteranos y los Menonitas, crece el grado de interés por la recepción. Un paso, que todavía falta dar, es hacer que las declaraciones del diálogo formen parte de la formación del clero, para que así lleguen a asimilarse en las vidas de las congregaciones. La FLM reconoce la necesidad de mejorar sus estructuras de recepción ecuménica.

42. El proceso de recepción en la *Conferencia Mundial Menonita* se refleja en el caso de las declaraciones acordadas en el diálogo Romano Católico-Menonita. Cuando el informe de este diálogo fue ultimado, se envió a los responsables del gobierno internacional Menonita, quienes a la vez encomendaron el informe a todas las Iglesias con la petición de dar sus respuestas. Las respuestas de las Iglesias locales, revisadas en este caso por las facultades de teología, fueron entonces remitidas al Consejo General. Si las recomendaciones para su continuación son aceptadas, entonces, las respuestas y las recomendaciones vienen a su vez transmitidas al Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos de la Iglesia católica.

43. Como ejemplo de recepción en la tradición *Ortodoxa Oriental* se puede citar el caso de la Santa Sede de Cilicia de la Iglesia Apostólica Armena. Es responsabilidad del encargado ecuménico proporcionar a Su Santidad el Catholicos un informe sobre el progreso de un diálogo, o de una declaración finalmente acordada. Entonces el texto puede ser enviado al Comité de Relaciones Ecuménicas, presidido por el Catholicos. Si el texto es aprobado por el Catholicos, se envía a su vez para su aprobación al Consejo Religioso Central (equivalente al Santo Sínodo de otras Iglesias Ortodoxas). Dado que la Iglesia Apostólica Armena tiene dos jurisdicciones - Etchmiadzin y Cilicia - el acuerdo de un Santo Sínodo debe remitirse al otro, de forma que los representantes de ambos Sínodos puedan confrontarse y acordarse con el texto. El paso final es enviar el informe y decisión conjunta de ambos Sínodos a toda la familia de Iglesias Ortodoxas Orientales, para la recepción final. En este caso, el proceso de recepción está muy condicionado por la naturaleza del texto o declaración acordada.

44. En la mayoría de las Iglesias locales autocéfalas *Ortodoxas Orientales*, los resultados de los diálogos teológicos bilaterales, así como los documentos de las organizaciones ecuménicas sometidas a las Iglesias para su acción, normalmente son remitidos por el Santo Sínodo de cada Iglesia a su respectiva comisión o departamento sinodal especializado. Éstos evaluarán cada documento y lo reenviarán al Santo Sínodo. En algunos casos (como en los documentos de estudio), las Iglesias pueden formular y ofrecer sus propias respuestas individuales. En otros casos (como los resultados de los diálogos teológicos bilaterales), se da siempre la conciencia de la necesidad de una consulta ulterior y un acuerdo final con las otras Iglesias Ortodoxas hermanas, dentro del marco del proceso conciliar Pan-Ortodoxo. Un ejemplo concreto de los esfuerzos Ortodoxos coordinados, en vista de la recepción, es el del Patriarcado Ecuménico. Hay casos donde el Patriarcado Ecuménico acordaría o animaría las consultas inter-ortodoxas (organizadas, por ejemplo, por el CMI), en or-

den a articular una respuesta Ortodoxa, u ofrecer una contribución Ortodoxa a los procesos ecuménicos mayores. Normalmente, tales respuestas o contribuciones son mejor conocidas y acogidas. En otros casos, el Patriarcado Ecuménico trataría de evaluar el nivel de consenso general entre las Iglesias Ortodoxas (por ejemplo en el caso de los diálogos teológicos bilaterales), sea por correspondencia con las cabezas de las Iglesias Ortodoxas, o conviniendo una consulta con la participación de todas las Iglesias locales. Otro ejemplo concreto de recepción, dentro de la Iglesia Ortodoxa, es el caso de la Iglesia Ortodoxa Rusa, donde la evaluación de los textos ecuménicos cae bajo la responsabilidad de su Departamento de Relaciones Eclesiales Exteriores. Las declaraciones acordadas son estudiadas por el Departamento, y luego enviadas a la comisión teológica del Santo Sínodo para un análisis ulterior del documento. Si viene aceptado, el texto se envía entonces a las facultades de teología, para un ulterior estudio teológico. La fase final de la recepción es el Consejo Episcopal. El proceso puede ser muy lento, como se refleja en las declaraciones acordadas, surgidas del diálogo con las Iglesias Ortodoxas Orientales.

45. Las Iglesias *Pentecostales* no han desarrollado todavía ningún mecanismo formal para recibir textos provenientes de los diálogos ecuménicos. Mientras actualmente existen varios diálogos teológicos bilaterales y multilaterales internacionales (Católico, Comisión Mundial de Iglesias Reformadas, CMI, y Patriarcado Ecuménico) o están por surgir (FLM, Alianza Baptista Mundial), estos incluyen tanto participantes formales como informales. Los informes son normalmente publicados y largamente estudiados por miembros de la comunidad académica del amplio mundo Pentecostal, y tanto la dirección de la Sociedad Mundial Pentecostal como varias de sus Iglesias participantes son conscientes y promueven estos encuentros. De todas formas, se da el caso de que los Pentecostales han comenzado a reflexionar sobre cómo ellos podrían recibir los frutos de sus encuentros ecuménicos con otros. En general, los Pentecostales prefieren hablar de un proceso de recepción difuso y guiado por el Espíritu, y de hecho de “recibirse uno al otro como Cristo nos ha recibido” (cf. Rm 15,7). Un proceso, que es a la vez difícil de definir y de reconocer, pero que se da.

46. El *Ejército de la Salvación* no hace declaraciones conjuntas, ni tiene procesos formales de recepción. Los resultados de sus diálogos bilaterales se envían a los líderes territoriales. Y a su vez aparecen en las publicaciones eclesiales y se envían a los periódicos.

47. Entre los *Adventistas del Séptimo Día*, la recepción de textos ecuménicos cae bajo los auspicios del Consejo para las Relaciones Intereclesiales e Interreligiosas (CIIR). Cuando los miembros de un diálogo dado, organizados o coordinados por el Consejo General, han alcanzado un acuerdo y están listos para informar de sus resultados a la Iglesia para una respuesta, sus declaraciones del diálogo se envían al CIIR. Si, a juicio del Consejo, el acuerdo es de interés para toda la Iglesia, pasa al comité administrativo de la Conferencia General, y, si se acepta, se envía a las instancias regionales para su estudio y comentario. Si el acuerdo no se acepta, en los niveles locales y regionales, se envía a la Conferencia General del CIIR para sus ajustes, que se harán consultando a los participantes en el diálogo. Los Adventistas del Séptimo Día están ahora comprometidos en un diálogo bilateral internacional con la Conferencia Mundial Menonita, y en un diálogo bilateral regional con la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos.

48. Un ejemplo de recepción en las *Iglesia Unidas y en vías de unión* se encuentra en la Iglesia Reformada Unida (URC) del Reino Unido. La URC hace la distinción entre informes de diálogos que buscan la comprensión y de diálogos que buscan la acción. La recepción es un proceso abierto, que puede acontecer de maneras poco formales. Por ejemplo, la recepción de la enseñanza sobre la eucaristía de *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, aparece en las más recientes liturgias euca-

rísticas. La recepción de las enseñanzas de BEM sobre el bautismo, se nota en una prontitud para aceptar el bautismo de creyentes e infantes. La recepción del tratamiento de BEM sobre el ministerio, ha sido más problemática, a causa de las dificultades sobre el reconocimiento mutuo del ministerio. La experiencia de URC sugiere que, cuando las Iglesias mantienen una actitud de recepción abierta, sin que sea necesario llegar a una acción oficial, la recepción informal puede ser mucho más fácil para las Iglesias, que cuando la recepción invoca un proceso formal más complejo.

49. En la *Comunión Mundial de Iglesias Reformadas (CMIR/WCRC)*, los informes y declaraciones convenidas se envían primero al WCRC para su publicación. El informe se envía luego a los miembros del comité ejecutivo, y luego al Consejo General. Si el informe es aceptado por estas instancias, el Secretario General del WCRC lo envía entonces a las Iglesias miembros con una recomendación para su estudio y acción. En la experiencia del WCRC, son posibles varios tipos de respuesta, que van desde el silencio hasta reacciones relativamente rápidas. A menudo el proceso de recibir las respuestas de las Iglesias miembros puede tardar una década, por ejemplo el Acuerdo de Leuenberg de 1973 entre Luteranos y Reformados, o el dialogo entre Reformados y Católicos Romanos. El WCRC considera la recepción formal como un desafío, que necesita un mayor intercambio y respuesta oficial explícita. Por otro lado y de modo informal, las declaraciones convenidas son recibidas diversamente en los varios niveles de la vida de la Iglesia.

50. Dentro de la *Alianza Evangélica Mundial (AEM/WEA)*, la responsabilidad para los diálogos ecuménicos pertenece al Consejo Internacional de la AEM. Las declaraciones acordadas se confían a esta institución, que decide si tiene el respaldo de parte de la AEM. Si una declaración merece tal respaldo, se manda entonces a los organismos correspondientes de la oficina principal de la Alianza nacional, y desde allí pasa a los niveles inferiores de las comunidades locales. Las Iglesias que comparten su acuerdo con la declaración lo señalan en las reuniones nacionales.

51. Cada cinco años, los participantes en los diálogos internacionales presentan sus relaciones ante la gran reunión quinquenal del *Consejo Metodista Mundial (CMM/WMC)*: se introducen las relaciones ecuménicas, se responde a las cuestiones y así son bienvenidas o “recibidas”. Según la práctica más usual, los textos ecuménicos se envían de antemano a los responsables del Consejo (ahora también a un nuevo comité directivo) y al Comité Activo para las Relaciones Ecuménicas (anteriormente “para Ecumenismo y Diálogo”), y desde allí se mandan a todos los delegados de las Iglesias miembros. Se pide a las Iglesias que respondan a los textos propuestos y expongan sus puntos de vista. Durante su reunión formal, el CMM es requerido a dar su juicio sobre las declaraciones convenidas en los diálogos teológicos; este juicio se registra y se manda a las actas del Consejo. Tras su autorización, los textos se publican para el uso de las Iglesias miembros y, de hecho, para un público más amplio. Un caso actual, que sirve de test, a la espera de un mayor grado de recepción, lo tenemos en el proceso sobre el reciente documento *Juntos hacia la santidad*, síntesis de los últimos cuarenta años del diálogo Metodista-Católico Romano, que se presentó ante el CMM en el 2011. La relación mixta destacó los temas doctrinales sobre los que existe un *consensus*, los que poseen un cierto grado de convergencia, y los que aparecen más reacios a un acuerdo y se confían al trabajo de una futura comisión.

52. En resumen: el solo esbozo preliminar de estos procesos indica ya algo de la complejidad e incertidumbre, inherentes a los procesos de recepción. Es más, los procesos descritos anteriormente sólo pueden dar alguna indicación de las maneras formales en que los informes y las declaraciones acordadas son llevadas hasta el punto maduro de un acto formal de recepción. Queda

todavía la tarea de la recepción progresiva, que es la más vital, si se quiere provocar aquel cambio real en la calidad de la koinwni/a, que todo acto formal de recepción debe generar y actualizar.

53. El desafío más formidable, que enfrenta la recepción de los frutos de los diálogos ecuménicos, debe prever las formas prácticas que permitan que los documentos, formalmente aprobados, impacten sobre la experiencia viva del creyente, en su misión y en su testimonio. Es muy posible que a niveles locales un documento de convergencia permanezca en los estantes de una oficina o departamento ecuménico, incluso sin que el mero hecho de su existencia llegue a ser casi conocido y recibido. Es por tanto vital, al afrontar la recepción, prestar atención a todos los elementos del proceso.

C. Enseñanzas y recomendaciones

1. Enseñanzas

- Existe una conciencia creciente de la gran diversidad de procesos de recepción en la vida de las diferentes Iglesias.
- La recepción incluye fases de descubrimiento, diálogo, reflexión, acto formal (cuando es prescrito) y recepción constante en la vida de las Iglesias.
- Ninguna estructura de la Iglesia garantiza necesariamente la recepción. Esta sólo se dará, si existe en todos los niveles la voluntad de entrar en el proceso de recepción.
- El proceso de recepción sólo puede empezar cuando los cristianos descubren a Cristo trabajando entre ellos. La recepción nace cuando a nuestro alrededor creamos un espacio de bienvenida para el otro.
- Para que la recepción tenga suceso todo el pueblo de Dios debe involucrarse en sus largos procesos multifacéticos.
- Cuando las Iglesias entran en el dinamismo de la recepción salen de su aislamiento y autosuficiencia hacia una koinwni/a profunda. Las estructuras de la Iglesia internacional, y más particularmente las comuniones mundiales cristianas, facilitan este proceso. Estas se convierten en instrumentos y vehículos de recepción.

2. Recomendaciones

Para que la recepción resulte concretamente explícita en la vida de la Iglesia, nosotros proponemos las siguientes recomendaciones:

- Asegurar que existan las estructuras y oportunidades para ayudar a todo el Pueblo de Dios a descubrir a sus hermanos y hermanas en Cristo de otras tradiciones;
- Animar a todos los líderes cristianos y creyentes a que se responsabilicen del proceso ecuménico mediante un compromiso en la acción concreta;
- Fomentar la apertura a una diversidad, que no es irreconciliable con el Evangelio, sino que puede enriquecer la vida de las Iglesias y puede ser una oportunidad, más que un problema, para la koinwni/a;
- Animar a quienes tienen autoridad, en cualquier nivel, a actuar en el servicio del movimiento ecuménico, fomentando una apropiación de los frutos del compromiso ecuménico en todos los niveles;
- Comprometerles a proporcionar una formación ecuménica a todo el Pueblo de Dios, para garantizar el crecimiento en la fidelidad al discipulado en este tiempo ecuménico.

III. Superando las divisiones del pasado: recepción promotora de reconciliación

A. *El nuevo contexto que fomenta la recepción*

54. El siglo XX transformó las relaciones cristianas, de modo análogo a como los medios modernos de transporte y comunicación consienten un contacto más cercano y frecuente que en épocas pasadas. En los varios ejemplos, examinados anteriormente, el impacto de un contacto ecuménico más amplio creó la atmósfera para que los cristianos de diferentes tradiciones iniciaran su colaboración mutua. Primero, mediante los grandes movimientos, que surgieron inmediatamente, tras el periodo de Edimburgo de 1910: el Movimiento Misionero, Fe y Constitución, Vida y Trabajo, Cooperación en la educación y la Semana de Oración para la unidad cristiana. Este mismo movimiento ecuménico sostuvo y promovió nuevas iniciativas. Los cristianos, que participaron en estos movimientos, comenzaron a recibirse entre sí gradualmente, como colaboradores en Cristo, buscando la unidad por la que Cristo oró (cf. Jn 17,21). Más específicamente, cuando estos movimientos llevaron a la creación del Consejo Mundial de Iglesias en 1948, las mismas Iglesias, que ahora se veían representadas juntas en el CMI, empezaron a recibirse mutuamente como comunidades, y a desarrollar gradualmente una causa común por amor a Cristo. Aunque la Iglesia Católica Romana no era aún un miembro, algunos de sus teólogos estaban ya en contacto con el CMI desde los años cincuenta.

55. Durante el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica y el CMI empezaron a desarrollar una relación formal y regular y, desde entonces, a recibirse mutuamente como miembros en el movimiento ecuménico unitario. En el Vaticano II, a través de los observadores enviados por el CMI, las Iglesias y las comuniones mundiales cristianas empezaron a conocer a la Iglesia Católica y viceversa. En este contexto, iniciaron los primeros pasos tentativos para recibirse mutuamente en Cristo, que más tarde ayudarían a dar pasos más estables, para enfrentar las divisiones del pasado. Las Iglesias comenzaban a reconocer hasta qué punto poseían una fe común, a pesar de las divisiones, poniendo las bases para encarar los contrastes del pasado.

56. Para entender las dimensiones de la recepción ecuménica, será útil describir, en primer lugar, algunos casos en los que la recepción ha prevalecido. En el siglo XX, la recepción de las ideas ecuménicas ha contribuido a superar algunas controversias, que en el pasado provocaron las separaciones más significativas, en la historia de la cristiandad. Estas divisiones tuvieron lugar en el siglo V después de los Concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451); en el siglo XI (1054); y en el siglo XVI con la Reforma.

B. *Hacia la superación de las divisiones del siglo V*

57. En el siglo V, varias Iglesias, por diversas razones, no recibieron algunas declaraciones teológicas de los Concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451). Las reacciones a las formulaciones cristológicas del Concilio de Calcedonia, provocaron una separación dentro de la cristiandad, una división que ha durado hasta el día de hoy. El diálogo, interno al movimiento ecuménico moderno, ha llevado a clarificar aquellos problemas, que entonces contribuyeron a las tergiversaciones. Nuevos contactos y el diálogo entre las Iglesias Ortodoxas Orientales³⁹, las Iglesias que

³⁹ La Copta, Siria, Armenia, Etiópica, Eritrea y las Iglesias Ortodoxas Indias (Malankara).

“históricamente heredaron el rechazo de las enseñanzas cristológicas del Concilio de Calcedonia”⁴⁰, y aquellas, como la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, que aceptaron esas enseñanzas, han llevado al notable acuerdo actual sobre el misterio de Cristo.

58. Los nuevos contactos entre las Iglesias Ortodoxas Orientales y la Iglesia Católica, durante el Vaticano II, fueron importantes para reconstruir la confianza, tras siglos de separación. Las nuevas comprensiones y clarificaciones logradas mediante el diálogo, tanto de la Fundación Pro Oriente, comenzado en Viena en 1971, como mediante el diálogo multilateral de Fe y Constitución, o mediante el diálogo bilateral, han ayudado a los involucrados a formular declaraciones cristológicas, que expresan la misma fe en Jesucristo. Estas nuevas comprensiones y clarificaciones han sido recibidas y expresadas, en declaraciones cristológicas comunes, formuladas con autoridad por los Obispos de Roma, sobre todo por Pablo VI y Juan Pablo II, junto con los Patriarcas de varias Iglesias Ortodoxas Orientales. El diálogo entre las Iglesias Ortodoxas Orientales y la Iglesia Ortodoxa, ha formulado también declaraciones cristológicas comunes. Los diálogos, entre Ortodoxos Orientales e importantes Iglesias Occidentales, han logrado, así mismo, las declaraciones convenidas sobre cristología, que se presentan más adelante en el párrafo 64.

1. *Las declaraciones cristológicas comunes*

a. *Obispos de Roma y Patriarcas Ortodoxos Orientales*⁴¹

59. La primera de estas declaraciones, entre el Papa Pablo VI y el Papa Ortodoxo Copto Shenouda III (10 de Mayo de 1973), afirmaba: “nosotros confesamos una fe en el Dios Trino, la divinidad del Unigénito Hijo de Dios, la segunda persona de la Santa Trinidad... que se encarnó por nosotros, tomando para sí mismo un cuerpo real con un alma racional y que participó con nosotros nuestra humanidad pero sin pecado. Nosotros confesamos que nuestro Señor y Dios y Salvador y Rey... Jesucristo es perfecto Dios con respecto a Su Divinidad, perfecto hombre con respecto a su humanidad. En él su divinidad está unida con su humanidad en una perfecta unión real, sin mezcla, sin composición, sin confusión, sin alteración, sin división, sin separación. Su divinidad no se separó de su humanidad... ni por el título de un ojo”⁴².

60. Locuciones cristológicas en esta misma línea, que confiesan a Jesucristo como perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, pueden encontrarse también en las declaraciones comunes entre: el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Ortodoxo Sirio Mar Ignatius Zakka I Iwas (Junio, 1984)⁴³, Juan Pablo II y el Catholicos Karekin I de la Sede Apostólica Armena de Etchmiadzin (Diciembre, 1996)⁴⁴, y luego ratificada en la declaración común, firmada por Juan Pablo II y el Catholicos Aram I de la Sede Apostólica de Cilicia (Enero, 1997)⁴⁵. Se encuentran, también, en el acuerdo doctrinal sobre Cristología, aprobado por el Papa Juan Pablo II y el

⁴⁰ RONALD G. ROBERSON, “Oriental Orthodox-Roman Catholic Dialogue”, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Ginebra 2002, pp. 862-63.

⁴¹ Los acuerdos expresados en esta sección (nn. 59-61) “tomados juntos ilustran la resolución virtual de las controversias Cristológicas, hasta donde atañen a la Iglesia Católica y a las Iglesias Ortodoxas Orientales, consecuentes a las reacciones frente a los Concilios de Efeso y Calcedonia en el siglo quinto”. El Cardenal EDWARD IDRIS CASSIDY y Mons. PIERRE DUPREY, “Ecumenical Advances 1960-1999: Towards the New Millennium”, in *Pontifical Council For Promoting Christian Unity Information Service [=IS]* 101 (1999) 165-176, p. 158.

⁴² “Visita de Su Santidad Amba Shenouda III, Declaración Común”, *IS* 22(1973) p. 9.

⁴³ “Declaración Común del Papa Juan Pablo II y Su Santidad Mar Ignatius Zakka I Iwas”, *IS* 55(1984) p. 62.

⁴⁴ “Declaración Común del Papa Juan Pablo II y el Catholicos Karekin I”, *IS* 94(1997) p. 30.

⁴⁵ “Declaración Común del Papa Juan Pablo II y el Catholicos Aram I”, in *IS* 95(1997) p.80.

Catholicos Mar Basilius Marthoma Matthews I de la Iglesia Siria Ortodoxa Malankara (Junio 3, 1990)⁴⁶.

b. El Obispo de Roma y el Patriarca de la Iglesia Asiria de Oriente

61. En un proceso con otra Iglesia antigua, la Iglesia Asiria del Este, el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Mar Dinkha IV se refirieron también a los conflictos surgidos a raíz del Concilio de Éfeso en el 431. En su declaración común del 11 de Noviembre de 1994, parecida a las anteriores, confesaron: “Nuestro Señor Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, consustancial con el Padre y consustancial con nosotros en todas las cosas, excepto el pecado. Su divinidad y su humanidad están unidas en una única persona, sin confusión ni cambio, sin división ni separación. En él se ha preservado la diferencia de las naturalezas de la divinidad y la humanidad, con todas sus propiedades, facultades y operaciones”⁴⁷.

c. El diálogo oficial entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias Ortodoxas Orientales

62. Este diálogo afirmó: “Nosotros hemos heredado de nuestros Padres en Cristo una fe y tradiciones apostólicas, aunque como Iglesias hemos permanecido separadas durante siglos. El *Logos*, eternamente consustancial con el Padre y el Espíritu Santo en Su Divinidad, en estos últimos tiempos, se ha encarnado por el Espíritu Santo y la Bendita Virgen María Theotokos, y así se hizo hombre, consustancial con nosotros en su humanidad pero sin pecado. Él es al mismo tiempo verdadero Dios y el verdadero Hombre, perfecto en Su Divinidad, perfecto en Su humanidad. Porque el que ella llevó en su seno era al mismo tiempo totalmente Dios así como totalmente humano, nosotros llamamos a la Virgen Bendita Theotokos” (Primera Declaración Común, 1989)⁴⁸.

63. Las consecuencias de los acuerdos cristológicos alcanzados en el diálogo entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias Ortodoxas Orientales no han sido recibidas aún totalmente por sus respectivas comunidades. Por ejemplo, no se ha restaurado la comunión eucarística. Quedan todavía otros problemas, como levantar los anatemas contra sus respectivos santos, y cuestiones sobre tradiciones litúrgicas y ascéticas. Y, con todo, existen otras señales de acercamiento. Por ejemplo, como resultado de los acuerdos cristológicos, los cristianos Ortodoxos Coptos no rebautiza ya a los miembros de la Iglesia Ortodoxa; y dentro del contexto particular del ecumenismo Sirio, los dos Patriarcados de Antioquía celebran la realidad pastoral de la comunión sacramental.

d. El acuerdo cristológico en otros diálogos bilaterales

64. El acuerdo cristológico se expresa en los contactos y diálogos de otras Iglesias con las Iglesias Ortodoxas Orientales. Éstos incluyen la Declaración Común del Papa Shenouda III y el Arzobispo de Canterbury Robert Runcie (Octubre 1, 1987)⁴⁹, informes del diálogo internacional como la *Declaración común sobre cristología* del Diálogo entre Reformados Internacionales y Ortodoxos Orientales (Septiembre 13, 1994)⁵⁰, y la *Declaración común sobre cristología* entre las

⁴⁶ “Statement of the Joint Commission”, in *IS* 73(1990) p.39.

⁴⁷ “Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Occidente”, in *IS* 88(1995) p.2.

⁴⁸ JEFFREY GROS, FSC, HARDING MEYER, WILLIAM G. RUSCH, eds. *Growth in Agreement II: Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level 1982-1998 [= GA II]* WCC Publications, Ginebra y William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan/Cambridge 2000, p. 192.

⁴⁹ *GA II*, pp. 110-111.

⁵⁰ *GA II*, pp. 292-93.

Comisiones Internacionales Anglicana y Ortodoxa Oriental (Noviembre 5-10, 2002)⁵¹. El acuerdo sobre Cristología se encuentra también en otros diálogos, como la *Declaración Común sobre cristología* del diálogo entre Vétero Católicos y Ortodoxos (1975 y 1977)⁵², el informe del Diálogo Internacional entre Reformados y Católicos de 1977 *Presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (n. 84), y el informe de la Comisión Mixta Luterano-Ortodoxa de 1995 *Autoridad en y de la Iglesia* (n. 5a).

65. De esta manera, los diálogos, tomados en conjunto, han producido un amplio acuerdo sobre la naturaleza y misterio de Cristo. El acuerdo se ha recibido formalmente por la Iglesia Católica y algunas Iglesias Ortodoxas Orientales, mediante las declaraciones cristológicas comunes de los Papas y Patriarcas, que a través de ellas ilustran la resolución básica de las controversias cristológicas del siglo V (cf. nota 17). Los procesos de la recepción formal, relacionados con estos acuerdos, no se han completado todavía y continúan en otras Iglesias. Es obvio que otros problemas necesitan aún ser resueltos. No obstante, el amplio acuerdo cristológico, antes descrito, permitirá a las Iglesias sobrepasar el conflicto particular de división del siglo V, ayudándolas a confesar juntas ante el mundo la misma fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

C. Hacia la superación de las divisiones de 1054

66. Por más de nueve siglos, desde las excomuniones mutuas del 1054 entre representantes de las Sedes de Roma y Constantinopla agravadas por eventos sucesivos, la relación entre el Oriente Ortodoxo y el Occidente Latino se caracterizó por el cisma, la hostilidad y la incompreensión. En el siglo XX, y especialmente a partir del Concilio Vaticano II, Ortodoxos y Católicos han renovado sus relaciones de muchos modos. Gradualmente están llegando a reconocerse y recibirse entre sí, como “Iglesias hermanas”, expresión que indica que ambas comparten en un grado profundo la misma fe apostólica, y participan de una única sucesión apostólica. No obstante, existen todavía problemas por resolver, antes de lograr la plena comunión.

67. La lectura pública de la Declaración Común del Patriarca Ecuménico Atenágoras I y del Papa Pablo VI, el 7 de Diciembre de 1965⁵³, al concluirse el Vaticano II, hecha simultáneamente en la Basílica de San Pedro y en el Phanar, creó el clima favorable para esta nueva relación. El Papa y el Patriarca, afrontando las mutuas excomuniones, que en el 1054 se habían lanzado uno contra el otro, por medio de los legados de la Sede Romana y del Patriarca y Sínodo de Constantinopla, expresaron su pesar por los tristes acontecimientos de aquellos tiempos. Ambos declararon que estas excomuniones mutuas trajeron consecuencias, que “superaron las intenciones y previsiones de sus autores”; y más específicamente todavía: “sus censuras se referían a las personas en cuestión y no a las Iglesias, y no pretendían romper la comunión eclesiástica entre las Sedes de Roma y Constantinopla” (n. 3). Ambos declararon juntos que lamentan y desean “borrar de la memoria y de la Iglesia las sentencias de excomunión que les siguieron, relegándolas al olvido” (n. 4b). Ambos expresaron la esperanza de que esta acción, purificando los amargos recuerdos del pasado, sea

⁵¹ JEFFREY GROS, FSC, THOMAS BEST, LORELEI F. FUCHS, SA., eds. *Growth in Agreement III: International dialogue texts and agreed statements, 1998-2005* [= GA III]. WCC Publications, Ginebra y William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2007, pp. 35-37.

⁵² HARDING MEYER y LUKAS VISCHER, eds. *Growth in Agreement: Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level* [= GA]. Paulist Press, New York/Ramsey and WCC Publications, Ginebra 1984, pp. 396-98.

⁵³ “Declaración Común del Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras I, 7 Diciembre 1965”. Cf. AUSTIN FLANNERY O.P., ed., *Vatican Council II. The Conciliar and Postconciliar Documents*. (Revised edition), Costello Publishing Company, Northport, New York 1988, pp. 471-73.

seguida por un diálogo recreativo de aquella plena comunión de fe y vida sacramental, que les mantuvo concordados durante los primeros mil años de la vida de la Iglesia.

68. Desde inicios de 1960, los Patriarcas ecuménicos y los Papas, al dirigirse unos a otros, usaron la expresión “Iglesia hermana” para describir la relación entre las Iglesias Ortodoxas y Católicas⁵⁴. El primero que la usó, parece haber sido el Patriarca Ecuménico Atenágoras I, el 12 de Abril de 1962, en respuesta a una carta del Cardenal Agustín Bea⁵⁵. Entre 1962 y 1967, el Patriarca Ecuménico o su representante se dirigió a la Iglesia de Roma, usando la expresión “Iglesia hermana”, siete veces⁵⁶. El Papa Pablo VI usó esta locución por primera vez en su carta a Atenágoras I (*Anno Ineunte*) del 25 de Julio de 1967, describiendo también su importante significado teológico. Las dos han recibido la fe de los Apóstoles, y por el bautismo son una en Cristo. Y “en virtud de la sucesión apostólica, nosotros estamos más estrechamente unidos por el sacerdocio y la Eucaristía... En cada Iglesia local se realiza este misterio del amor divino, y ciertamente este es el sustrato de la tradicional y bellísima expresión «Iglesias hermanas», que las Iglesias locales amaban aplicar entre sí”. “Esta vida de Iglesias hermanas la vivimos durante siglos, celebrando juntos los Concilios ecuménicos, que defendieron el depósito de la fe de toda alteración. Ahora, después de un largo período de división e incomprensión recíproca, el Señor nos concede redescubrirnos como «Iglesias hermanas», a pesar de los obstáculos que en el pasado se interpusieron entre nosotros”⁵⁷. Y en una carta a Atenágoras de 1971, el Papa Pablo VI expresaba su visión de que entre las Iglesias Católicas y Ortodoxas “existe ya una comunión que es casi completa, - aunque todavía limitada en su perfección - que deriva de nuestra participación común en el misterio de Cristo y de su Iglesia”⁵⁸.

69. También sus sucesores han articulado juntos esta designación mutua, en sus declaraciones comunes. El Papa Juan Pablo II y el Patriarca Ecuménico Dimitrio I anunciaron juntos, el 30 de Noviembre de 1979, el inicio de un diálogo teológico que se prefiere “un avance en el restablecimiento de la plena comunión entre las «Iglesias hermanas» Católica y Ortodoxa...”⁵⁹. En su declaración común, del 29 de Junio de 1995, Juan Pablo II y el Patriarca Ecuménico Bartolomé I, reflexionando sobre los resultados del diálogo, que había afirmado “que nuestras Iglesias se reconocen mutuamente como «Iglesias hermanas», juntamente responsables de salvaguardar la Iglesia una de Dios”, concluyeron que estas afirmaciones “no sólo urgen a resolver las dificultades existentes, sino que, de ahora en adelante, capacitan a los Católicos y Ortodoxos para dar un testimonio común de la fe”⁶⁰.

70. Además de las Sedes de Roma y Constantinopla, esta expresión ha sido también usada por el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Teoctist de la Iglesia Ortodoxa de Rumania, en su

⁵⁴ En el uso católico, las “Iglesias hermanas” son las Iglesias particulares o agrupaciones de Iglesias particulares, por ejemplo los Patriarcados o las provincias metropolitanas entre sí.

⁵⁵ E. J. STORMON, S. J., Editor and translator, *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958-1984*, Paulist Press, New York Mahwah 1987, Doc 10, p.35.

⁵⁶ Por ejemplo, en su declaración al Santo Sínodo a la muerte del Papa Juan XXIII en 1963, Atenágoras dijo que “en la persona del último líder venerable de nuestra *Iglesia hermana* de Roma nosotros percibimos un trabajador inspirado y muy capaz... de concentrar su mirada sobre aquellos puntos de la enseñanza del Señor y de la tradición apostólica que son comunes a ambas Iglesias, Ortodoxa y Católica Romana”, (4 Junio, Stormon, pp. 44-45). Pueden verse otros usos de esta expresión en Stormon. pp. 51-52, 71, 76, 86, 134.

⁵⁷ Stormon, 161-162. Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, n.57.

⁵⁸ 8 Febrero 1971, Stormon, 231-232, cita 232.

⁵⁹ Stormon, p. 367.

⁶⁰ In *GA II*, p. 686.

declaración común del 12 de Octubre del 2002: “según una expresión tradicional, muy hermosa, las Iglesias particulares suelen llamarse «Iglesias hermanas»”. Y señalan las implicaciones que este reconocimiento tiene para la misión: “Abrirse a esta dimensión significa colaborar para devolver a Europa su *ethos* más profundo y su rostro auténticamente humano” (n. 5)⁶¹. En algunos casos, como en las relaciones entre la Iglesia de Roma y el Patriarcado de Moscú, no ha habido declaraciones comunes. Pero el reconocimiento mutuo de los sacramentos y las órdenes sagradas, reflejando la base teológica de la expresión «Iglesias hermanas», lo expresa de otras maneras⁶².

71. De modo semejante, esta expresión se ha usado también, al menos en un caso, entre un Papa y un Patriarca Ortodoxo Oriental. En su declaración común del 23 de Junio de 1984, el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Mar Ignatius Zakka I Iwas de la Iglesia Ortodoxa Siria, indicaron que, cuando a sus fieles se les hace materialmente o moralmente imposible el acceso a un sacerdote de su propia Iglesia, “nosotros les autorizamos en tales casos y cuando tengan necesidad a pedir los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la unción de los enfermos a los sacerdotes legítimos de nuestras dos Iglesias hermanas” (n. 9)⁶³.

72. El diálogo internacional Ortodoxo-Romano Católico, también sobre la base del concepto de “Iglesias hermanas”, propuso la manera de resolver un viejo conflicto mutuo acerca del papel de las Iglesias Católicas Orientales, resurgidas tras la caída del comunismo en 1989. Su informe de 1993, *El Uniatismo, método de unión del pasado, y la búsqueda actual de la plena comunión*, afirma por una parte los derechos y obligaciones de las Iglesias Católicas Orientales para emprender su misión (cf. n. 16). Por otra parte, indica que el “uniatismo”, tal como se desarrolló en los lances y conflictos de los siglos pasados, puede hoy interpretarse como una forma de apostolado misionero enfrentado contra otro (n. 12, cf. 10-11), y por tanto “no puede ya aceptarse por más tiempo, ni como un método a seguir, ni como un modelo de la unidad que nuestras Iglesias están buscando”. El informe defiende “que lo que Cristo ha confiado a su Iglesia - la profesión de fe apostólica, la participación en los sacramentos, sobre todo el único sacerdocio que celebra el sacrificio único de Cristo, la sucesión apostólica de los Obispos - no puede ser considerado como propiedad exclusiva de una de nuestras Iglesias... Bajo esta perspectiva las Iglesias Católicas y las Iglesias Ortodoxas se reconocen unas a otras como Iglesias hermanas, juntamente responsables de mantener la Iglesia de Dios en fidelidad...” (n. 13, 14; cf. 12).

73. Con respecto a estas mismas tensiones entre Ortodoxos y Católicos, tras los cambios del Este de Europa, Juan Pablo II, el 31 de Mayo de 1991, en su *Carta a los obispos de Europa sobre las relaciones católico-ortodoxas en la nueva situación de la Europa central y oriental*, dejó claro que: “las relaciones con estas Iglesias deben fomentarse como entre Iglesias hermanas...”⁶⁴.

74. Otros muchos eventos han fomentado esta relación. Aunque los Ortodoxos y los Católicos no comparten todavía la comunión plena, la mutua recepción gradual de ambos como Iglesias hermanas, indica los profundos vínculos de fe que continuaron compartiendo, incluso cuando permanecían separadas por más de nueve siglos, y que ahora participan más intensamente.

⁶¹ In GA III, pp.180-181.

⁶² La actitud oficial de la Iglesia Rusa, entre otras, “es reconocer y respetar las órdenes sagradas y la sacramentalidad plena de la Iglesia Católica Romana”. Véase: “Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común”, estudio del GMT, no. 62, in *Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias: Octava Relación*, WCC Publications, Ginebra-Roma 2005, p. 59.

⁶³ In GA II, pp.692-93.

⁶⁴ Carta del Papa Juan Pablo II a los obispos de Europa sobre las relaciones católico-ortodoxas en la nueva situación de la Europa central y oriental, 31 Mayo 1991”, in IS 81(1992) p.103.

Aunque queden aún entre ellos zonas de divergencia, han superado ya mucho de lo que antes los separaba.

75. También se ha llevado a cabo un diálogo teológico significativo y prolongado entre las Iglesias Ortodoxas y algunas Iglesias Occidentales, como el diálogo Anglicano-Ortodoxo, el diálogo Luterano-Ortodoxo, el diálogo Metodista-Ortodoxo, el diálogo Vétero Católico-Ortodoxo, y el diálogo Reformados-Ortodoxos. La participación de las Iglesias Ortodoxas en el CMI, y los numerosos diálogos teológicos ya iniciados, van llevando a una mayor comprensión y colaboración. Cada una de estas iniciativas testimonia el creciente espíritu de reconciliación entre Oriente y Occidente.

D. Hacia la superación de las divisiones del siglo XVI

76. En el siglo XVI tuvieron lugar algunas de las divisiones más profundas, en la historia de la Iglesia. Dentro de la compleja situación eclesiástica y política de aquel tiempo, reformadores de diferentes países criticaron y trataron de revisar las prácticas heredadas de la tardía cristiandad medieval, dentro de la Iglesia Católica. Mientras algunos intentos de reforma y renovación llevaron a menudo a una ruptura de la comunión con la Sede de Roma; otras reformas acontecían dentro de la misma Iglesia Católica. Las Iglesias separadas, configuradas por la Reforma Protestante, no solo crearon serios conflictos a la Iglesia Católica, sino que también se procuraron divisiones entre sí mismas. No obstante, el reciente contacto y diálogo ecuménico han ayudado a resolver de diferentes maneras algunos problemas, que causaron las divisiones del pasado. La recepción de los resultados dialogales ha permitido, a los cristianos separados, comenzar a acogerse de nuevo mutuamente. Los casos y modos en que diferentes Iglesias han sido capaces de acogerse unas a otras, se multiplicaron en el siglo XX.

1. Primeros ejemplos de recepción mutua

77. a. El Acuerdo de Bonn de 1931, entre las Iglesias Anglicanas y Vétero Católicas, ofrece un ejemplo inaugural de este fenómeno. Aunque no resuelva todas las divisiones heredadas del siglo XVI, este acuerdo se presenta como un ejemplo fuerte de recepción explícita, según un modelo relativamente simple. El Acuerdo de Bonn es esencialmente un reconocimiento de recepción, por el que las Iglesias de la Comunión Anglicana y de la Unión de Utrecht restablecen su plena comunión, aunque perduren ciertos problemas. Quedan todavía pendientes cuestiones sobre las jurisdicciones paralelas en algunos países europeos, donde algunas tradiciones permanecen distintas y separadas, sin una unidad orgánica completa. No obstante, los Acuerdos de Bonn establecen la completa recepción mutua de la fe, los sacramentos y el ministerio, para estas dos familias de Iglesias.

78. b. La experiencia de las Iglesias unidas de Asia del Sur es también digna de recuerdo. A inicios de 1940, las Iglesias de varias tradiciones Protestantes y Anglicanas del Norte y Sur de la India, Pakistán y Bangladesh, lograron acogerse mutuamente en una confraternidad unitaria y un ministerio reconciliado. Así nació la Iglesia India del Sur (1947), la Iglesia India del Norte (1970), la Iglesia de Pakistán (1970), y la Iglesia de Bangladesh (1970). Los mecanismos de reconciliación variaron y a veces parecieron polémicos y parciales en su aplicación, pero tras una generación, las Iglesias que participaron en los varios esquemas de unidad han terminado acogiéndose totalmente y reuniéndose en Iglesias singulares.

79. c. Igual que los Anglicanos y Vétero Católicos lograron acogerse entre sí, las Iglesias de la Comunión Anglicana lograron extender su recepción a otras Iglesias. A veces esto ha

significado que algunas Iglesias, como la Iglesia Lusitana de Portugal (1963) y la Iglesia Episcopal Reformada Española (1980), se han acogido a la Comunión Anglicana como miembros plenos; en otros casos, como la Iglesia Independiente de Filipinas (1960) y la Iglesia Mar Thoma de India del Sur, han acogido mutuamente la fe, los sacramentos y el ministerio de las Iglesias, sin llegar a una integración formal y orgánica.

80. En algunos casos estos procesos se han dado también a nivel regional. El Acuerdo de Porvoo, entre las Iglesias Anglicanas de las Islas Británicas e Irlandesas y las Iglesias Luteranas Nórdicas y Bálticas, comportó la plena recepción mutua de sus vidas como Iglesias, incluyendo la recepción recíproca de sus miembros, ministerios y sacramentos.

81. Se podrían aducir más ejemplos. Pero lo que queda claro es que, en muchos de estos casos, la recepción mutua ha sido posible y ha resultado una realidad. Las Iglesias han podido reconocer la plenitud de la presencia de la Iglesia entre unas y otras, y la han traducido en acuerdos y acciones concretos – llevándolos, en algunos casos, hasta una plena unidad orgánica.

2. Ejemplos recientes de recepción fructuosa: Leuenberg y Porvoo

82. El movimiento de la Reforma del siglo XVI fue pensado como una renovación de la Iglesia de acuerdo con el Evangelio y según el parámetro eclesial de la primitiva Iglesia cristiana. Sin embargo, dentro de este contexto común de la Reforma, la inteligencia de lo que convenía hacer variaba en los diferentes lugares de Europa, debido a los diversos contextos políticos, sociales y culturales en que los teólogos y los laicos experimentaban la vida de la Iglesia. Por eso, dentro de este amplio movimiento, surgieron varias corrientes, cada una de las cuales derivaba su energía de lo que percibía como el redescubrimiento del verdadero mensaje evangélico, manteniéndolas unidas la convicción común de la gracia incondicional de Dios y de la justificación por la fe. Los reformadores entendían la Biblia como la fuente decisiva para la fe y la enseñanza cristiana. En conformidad con esta visión renovada de la gracia y la justicia de Dios, los reformadores alcanzaron un amplio acuerdo sobre los mayores problemas que necesitaban ser reformados, como la praxis de la penitencia y las indulgencias.

83. La reflexión teológica sobre la comprensión de los sacramentos con su respectiva cristología y sobre las cuestiones de la predestinación, llevó no obstante a posiciones contradictorias, especialmente entre los reformadores de Wittenberg y Suiza. Es más, las diferentes circunstancias políticas propiciaron diversas formas institucionales, que sirvieron para establecer las reformas, sobre todo con respecto al ministerio y al orden de la Iglesia. Ésta es en parte la razón de porqué, a lo largo del movimiento ecuménico moderno, las Iglesias Europeas, en su esfuerzo por superar la separación, han desarrollado dos modelos diferentes de llevarla a cabo, sobre la base de sus propias herencias de la Reforma.

a. La comunidad de iglesias protestantes en Europa:

La Concordia de Leuenberg

84. En 1973, las Iglesia Luteranas, Reformadas y Unidas de Europa, junto con las Iglesias de la Pre-reforma, la Iglesia Valdesa y la Iglesia de los Hermanos Checos, lograron desarrollar la Concordia de Leuenberg (LC): un acuerdo mediante el cual los problemas tradicionales divisorios de la Iglesia podrían resolverse, sobre la base de una comprensión común del Evangelio. El mismo documento, considera la distancia histórica como una ventaja. Esto ha facilitado a las Iglesias el discernimiento de lo común en su enseñanza, a pesar de las diferencias precedentes.

En un período histórico de cuatrocientos años la discusión de las cuestiones de la edad moderna, el desarrollo de la investigación bíblica, los movimientos de renovación eclesial y el redescubrimiento del horizonte ecuménico, han llevado a las iglesias de la Reforma hacia nuevas formas de pensamiento y de vida similares entre sí... Marchando por estos caminos han aprendido a distinguir el testimonio fundamental de las confesiones de la Reforma de las formas de pensar históricamente condicionadas. (LC 5)

85. Sobre las bases de una comprensión común del Evangelio que proclama la justificación gratuita e incondicionada de Dios, como el mensaje de su gracia libre (LC 7-12), el documento ofrece una definición común del bautismo y de la cena del Señor (LC 14-15). Mientras que la doctrina de la justificación se mantuvo incontrovertida durante el período de la Reforma y en el desarrollo confesional posterior, las condenas mutuas estuvieron íntimamente ligadas a las diferencias cristológicas. Por ello, el párrafo sobre la cristología constituye el pasaje central de la *Concordia de Leuenberg*; en él se afirma: “En el verdadero hombre Jesucristo se ha entregado el eterno Hijo y con ello Dios mismo a la humanidad perdida para su salvación. En la palabra promisorio y en el sacramento el Espíritu Santo y con ello Dios mismo nos hace presente a Jesús como crucificado y resucitado” (LC 21). La institución de esta confraternidad eclesial se logró sobre la base del Artículo VII de la *Confesión de Augsburgo*. En este artículo los reformadores confiesan y enseñan:

La Iglesia, una, santa, continuará para siempre. La Iglesia es la congregación de los santos, en la que el Evangelio es correctamente enseñado y los sacramentos correctamente administrados. Y para la verdadera unidad de la Iglesia es suficiente concordar respecto de la doctrina del Evangelio y la administración de los sacramentos. No es necesario que las tradiciones humanas, es decir, ritos o ceremonias instaurados por el hombre, sean parecidas en todas partes.

86. Según este concepto de la unidad de la Iglesia, las Iglesias pueden, sobre la base de su comprensión compartida del Evangelio, ser capaces de “otorgarse mutuamente comunión de palabra y sacramentos y aspirar a alcanzar la mayor mancomunión posible en el testimonio y en el servicio al mundo” (LC 29). Esto “incluye el recíproco reconocimiento de la ordenación y la posibilidad de la intercelebración” (LC 33).

87. La *Concordia de Leuenberg* ha servido con éxito como un acuerdo para que más de cien Iglesias Europeas puedan declarar, en nuestros días, su comunión eclesial. La *Concordia de Leuenberg* se ha extendido más allá de Europa. Sin embargo, la declaración de comunión entre las Iglesias no coincide con su realización, la cual necesita una reflexión teológica más profunda ante los desafíos contemporáneos en los varios contextos de las vidas de las Iglesias. La realización de la comunión eclesial depende de la recepción del Evangelio, de la profundización de su comprensión y de la cooperación común, por parte de las Iglesias. Sólo mediante este proceso la comunión eclesial se convierte en realidad.

88. El documento de estudio *La Iglesia de Jesucristo*⁶⁵ afirma claramente que declarar la comunión eclesial no es sólo una opción, sino que, a la luz del Evangelio, debería entenderse como una obligación, donde se reconozca que una Iglesia o una comunidad eclesial proclama el Evangelio de verdad y administra adecuadamente los sacramentos, y por lo mismo que ostenta los signos de la verdadera Iglesia (*signa ecclesiae verae*): “una, santa, católica y apostólica”⁶⁶.

⁶⁵ *The Church of Jesus Christ: The contribution of the Reformation towards ecumenical dialogue on church unity (1994)*. Editado por WILHELM HÜFFMEIER, a cargo del Comité Ejecutivo para la Comunión de Iglesias de Leuenberg, Leuenberg Texts 11, Frankfurt am Main 1995.

⁶⁶ *The Church of Jesus Christ*, p. 126.

b. *La comunidad de iglesias anglicanas británicas e irlandesas y de iglesias luteranas del Norte y del Báltico – La Comunión de Porvoo*

89. Mientras la Comunidad de Iglesias Protestantes de Europa (CIPE/CPCE) adoptó la herencia de la Reforma, expresando el papel constitutivo del Evangelio para entender la unidad de la Iglesia, las Iglesias Anglicanas y Luteranas de Europa del Norte adoptaron en cierta manera un acercamiento semejante, pero esta vez desde una perspectiva que acentúa la interrelación entre la unidad, la apostolicidad y el ministerio de la Iglesia. Mediante la *Declaración común de Porvoo*⁶⁷ (PC), preparada en 1992 y celebrada en la Catedral de Porvoo en 1996, estas Iglesias pudieron “reconocerse unas a otras como Iglesias pertenecientes a la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Jesucristo, participando de verdad en la misión apostólica de todo el Pueblo de Dios” (PC 58a). Para ellas esto comporta el reconocimiento “de que en todas nuestras Iglesias la Palabra de Dios se predica auténticamente, y los sacramentos del bautismo y la eucaristía se administran debidamente” y “que todas nuestras Iglesias participan en la confesión común de la fe apostólica” (PC 58a).

90. Mientras la Declaración incluye un acuerdo sobre la fe, no hay ningún requerimiento para aceptar mutuamente fórmulas doctrinales, característica de las distintas tradiciones. Lo que, sin embargo, se requiere es “enfrentar y superar los obstáculos persistentes, para una comunión más íntima” (PC 33). Además, el acuerdo no sólo incluye el reconocimiento entre sí de los ministros ordenados y de la dimensión de la supervisión personal, colegial y comunitaria, sino también la declaración de que “el oficio episcopal es apreciado y mantenido en todas nuestras Iglesias, como un signo visible, que expresa y sirve a la unidad de la Iglesia y a la continuidad en la vida apostólica, la misión y el ministerio” (PC 58).

91. Una característica especial del Acuerdo de Porvoo consiste en el hecho de que éste concibe el oficio episcopal como un signo visible de la apostolicidad de la Iglesia, en términos de sucesión episcopal histórica, e incluye el reconocimiento mutuo de este signo, como una parte de la comunión de la Iglesia. Aquellas Iglesias, que no conservaron el signo de la sucesión episcopal histórica, están de acuerdo en reasumirlo de nuevo al unirse a la Comunión de Porvoo. Es importante notar que, las Iglesias consideran el signo episcopal de la sucesión histórica, como parte de su apostolicidad y unidad visible plena, pero al mismo tiempo enfatizan que este:

no garantiza por sí solo la fidelidad de una Iglesia a cada aspecto de la fe apostólica, la vida y la misión. [...] Así como tampoco el signo garantiza la fidelidad personal del Obispo. No obstante, la retención de este signo sigue siendo un desafío permanente a la fidelidad y a la unidad, una llamada a dar testimonio, y un requerimiento para verificar más plenamente las características permanentes de la Iglesia de los Apóstoles (PC 51).

92. También es importante que, el reconocimiento mutuo de las Iglesias y ministerios “es teológicamente anterior al uso del signo de la imposición de las manos en la sucesión histórica. La reasunción del uso de este signo no implica un juicio contrario sobre los ministerios de aquellas Iglesias que no hicieron uso del signo previamente. Es más bien un medio para hacer más visible, la unidad y continuidad de la Iglesia, en todo momento y en todos los lugares” (PC 53). Como en el

⁶⁷ Together in Mission and Ministry: Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches: The Porvoo Common Statement, with Essays on Church and Ministry in Northern Europe. Church House Publishing, London 1993.

CIPE, el reconocimiento mutuo se ve como un paso en el camino para un ulterior crecimiento en la comunión. Por eso el acuerdo comporta el compromiso:

de compartir una vida común en la misión y el servicio, de orar por y con los otros, y de compartir los recursos; ... de animar las consultas de los representantes de nuestras Iglesias, y de facilitar el aprendizaje e intercambio de ideas y la información en materias teológicas y pastorales; de establecer un grupo del contacto para nutrir nuestro crecimiento en la comunión y para coordinar la implementación de este acuerdo (PC 58b).

93. Mientras la comunión de Porvoo concibe el cambio de ministros, como dependiente del reconocimiento común y del uso del signo de la sucesión episcopal histórica, dentro del CIPE el reconocimiento mutuo y el cambio de ministros ordenados no está ligado a la retención del signo de la sucesión episcopal histórica. Esto representa de hecho una diferencia importante entre los dos movimientos. Mientras el acuerdo en la sucesión episcopal histórica es un aspecto central de la comunión de Porvoo, éste no ejerce ninguna función en el CIPE. Será una tarea del CIPE y de la comunión de Porvoo discutir ulteriormente el problema de la plena unidad visible, cuando estos deseen ahondar sus relaciones ecuménicas, que pueden ser posibles volviendo a repensar la herencia de la Reforma. Sin embargo, desde la perspectiva de la recepción, ambos son un ejemplo de cómo la recepción puede alcanzar éxito ecuménico. De hecho, en estos dos recorridos ecuménicos, las Iglesias llegaron a comprender que su fe común en el Evangelio, consentía el reconocimiento mutuo, y lo concibieron como una fase de su camino hacia un mayor crecimiento en la comunión.

3. *La recepción continua de La Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*

94. Tras las décadas de diálogo internacional y nacional que han seguido al Vaticano II, los Luteranos y los Católicos han llegado a un consenso sobre verdades básicas, acerca de la comprensión de la doctrina de la justificación, que constituyó el problema teológico central del conflicto de Lutero con las autoridades de la Iglesia. La firma de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (JDDJ) en 1999, por parte de la Federación Mundial Luterana y la Iglesia Católica, fue un paso oficial importante para superar la causa mayor de división del siglo XVI. La *Declaración conjunta* expresa el acuerdo formal sobre las verdades básicas de la doctrina de la justificación, indicando que las condenas mutuas del siglo XVI no se aplican a la comprensión de la justificación allí expresada. El documento de estudio de la Octava Relación del GMT, *La naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico* (no. 74), incluye un estudio del caso, que ilustra los factores que implican la recepción de la *Declaración conjunta*. Pero desde entonces han tenido lugar desarrollos importantes, que han llevado a una recepción constante de la *Declaración*, en un mundo ecuménico más amplio.

95. La FLM y el Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos (PCPCU) han usado los aniversarios importantes de la firma de 1999, para celebrar de nuevo juntos y renovar el compromiso sobre este acuerdo: el quinto aniversario del 2004, con una celebración en África del Sur, y el décimo aniversario, con una celebración en Augsburgo, Alemania, entre otros.

96. Es muy significativo que otra comunión mundial cristiana, el Consejo Metodista Mundial (CMM), haya recibido la *Declaración conjunta*, adhiriéndose formalmente a ella en el 2006. El significado histórico del gesto testimonia que ahora dos comuniones mundiales cristianas, arraigadas en la Reforma, y la Iglesia Católica Romana, poseen juntas un acuerdo formal sobre este

problema teológico, que en el siglo XVI ocupó el lugar central del conflicto entre Católicos y Protestantes.

97. Los pasos hacia este desarrollo, constituyen ellos mismos ejemplos de recepción ecuménica. El trasfondo remoto demuestra cómo la comprensión mutua, el respeto y la amistad en las relaciones Metodistas-Católicos, resultado de los cuarenta años del diálogo Metodista-Católico⁶⁸, y los muchos años de colaboración entre la FLM y el CMM⁶⁹, crearon la atmósfera adecuada, que fomentó este desarrollo. Más recientemente, a partir de 1999, el CMM se resolvió a explorar, junto con la FLM y la Iglesia Católica, “la posibilidad de que el CMM, y sus Iglesias miembros, lleguen a ser oficialmente asociados” con el JDDJ. En el 2001, la FLM y la Iglesia Católica, juntos, invitaron al Consejo Metodista Mundial y a la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas a una reunión en Columbus, Ohio, para explorar la posibilidad de su adhesión a la *Declaración conjunta*. Mientras ambos expresaron su interés, el CMM dio poco después los pasos para avanzar en esta dirección.

98. Esta adhesión fue un paso sin precedentes. Los diferentes diálogos bilaterales y multilaterales pueden influir e influyen unos sobre otros. Pero, en este caso, una tercera comunión mundial cristiana se relacionaba formalmente con - es decir, acogía - un acuerdo oficial, logrado por otras dos comuniones mundiales, como resultado de años de intenso diálogo bilateral. El CMM no había estado implicado en ese diálogo bilateral, ni el diálogo Metodista-Católico había tratado el problema de la justificación con la misma intensidad con que lo había hecho el diálogo Luterano-Católico.

99. ¿Por qué proceso el CMM recibió la *JDDJ*?⁷⁰ Fueron dos los pasos principales de este proceso. Primero, una extensa consulta entre los Metodistas, dentro del CMM, desarrolló y aprobó una “*Declaración Metodista de adhesión a la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*”⁷¹. Mientras hacían esto, ellos permanecieron en constante consulta con las instituciones apropiadas de la FLM y el PCPCU. En esta *Declaración de adhesión*, las Iglesias del CMM indicaron que la comprensión común de la justificación, como se perfilaba en los nn. 15-17 de la *JDDJ* “corresponde a la doctrina Metodista” (n. 2). Ellos “estaban también de acuerdo con lo que los Luteranos y los Católicos Romanos afirman juntos sobre algunos problemas cruciales, acerca de la doctrina de la justificación, que fue disputada entre ellos desde el tiempo de la Reforma”⁷², y aceptan las explicaciones que los Luteranos y los Católicos dan respectivamente, acerca de sus posiciones relativas a estos problemas⁷³, y “no consideran que estas diferencias de acento en los diversos puntos de vista sean causa suficiente para la división entre ambas partes y los Metodistas” (n. 3). Además de estas afirmaciones, ellos también añaden varios párrafos, que destacan el punto de vista metodista; por ejemplo, la conexión profunda entre la justificación y la santificación, que siempre ha sido crucial para el entendimiento Metodista de la doctrina bíblica sobre la justificación (n. 4.2). De esta manera, cuando un tercer miembro se asocia a la *Declaración*

⁶⁸ Cf. el discurso del Cardenal WALTER KASPER, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los cristianos, en la reunión del Concilio Metodista Mundial de Seoul, Corea, julio, 2006, cuando el CMM aceptó la *JDD*, in *IS 122*(2006) p. 58.

⁶⁹ Cf. el discurso del Rev. Dr. ISHMAEL NOKO, Secretario General del FLM en la reunión del Consejo Metodista Mundial del 2006, al aceptar la *JDDJ*, in *IS 122*(2006) p. 59.

⁷⁰ El proceso y los documentos relativos se encuentran en “The Affirmation of the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* by the World Methodist Council”, in *IS 122* (2006) pp. 55-60.

⁷¹ En adelante: Statement of Association (*Declaración de adhesión*).

⁷² *JDDJ* nn. 19, 22, 25, 28, 31, 34, 37.

⁷³ *JDDJ* nn. 20-21, 23-24, 26-27, 29-30, 32-33, 35-36, 38-39.

conjunta, sus nuevas visiones sobre el significado de la justificación, que exceden las ya articuladas en la JDDJ, pero que no contradicen la JDDJ, pueden ser reconocidas como pertenecientes a la comprensión común de la justificación. El encuentro del CMM de julio del 2006 en Seúl, Corea votó unánimemente la aprobación de la *Declaración Metodista de adhesión* a la JDDJ, y autorizó el segundo paso.

100. Este segundo paso consistió en la preparación de una “Declaración oficial común” sobre la *Declaración Metodista de adhesión* a la JDDJ, por parte de las tres instituciones involucradas. Esta declara que el CMM y las Iglesias miembros afirman su acuerdo doctrinal fundamental con la enseñanza expresada en la JDDJ, y que los miembros originales de la firma se juntan para dar la bienvenida a la declaración Metodista que acuerda su consenso a la JDDJ, sobre las verdades básicas de la doctrina de la justificación. Y, así, “construyendo sobre su afirmación compartida”, las “tres partes se comprometen a esforzarse juntas por profundizar su comprensión común de la justificación”. Las tres quedan ahora relacionadas en su entendimiento común de la justificación.

101. Además, varios elementos de este proceso demuestran que la recepción ecuménica manifiesta y acrecienta la unidad del único movimiento ecuménico. Por ejemplo, la *Declaración de adhesión* indica que el movimiento Metodista, por una parte, “siempre se entendió a sí mismo como profundamente endeudado con la enseñanza bíblica de la justificación, tal como... la entendió Lutero... otros reformadores y... los Wesleys”; pero, por otro lado, “también ha abrazado siempre elementos de la doctrina de la justificación, que pertenecen a la tradición Católica de la Iglesia primitiva de oriente y occidente” (n. 4)⁷⁴.

4. La conciliación luterano-menonita

102. La recepción ecuménica actual va más allá de la recepción de declaraciones convenidas sobre los problemas doctrinales que dividen a la Iglesia. Un ejemplo destacado, de un modelo diferente de recepción, proviene de las recientes relaciones Luteranos-Menonitas. Los diálogos, establecidos para examinar las diferencias teológicas entre estas familias, vieron impedido su trabajo por la sombra continua de las persecuciones violentas de la época de la Reforma, que los antepasados Luteranos desataron contra los Anabaptistas. Las cicatrices eclesiales de la experiencia de esa persecución, conformaron, no sólo la identidad Menonita y la vida de su Iglesia, sino también su memoria colectiva. En su tiempo, los reformadores Luteranos defendieron teológicamente la coerción violenta, pero los Luteranos contemporáneos han olvidado largamente este aspecto de su pasado. Una de las metas del diálogo Luterano-Menonita fue la curación de estos recuerdos. El trabajo histórico riguroso permitió formar una comisión mixta de estudio para preparar la primera narración histórica común de los dolorosos eventos del siglo XVI – siendo ella misma un proceso de reconciliación. Y al final, la culminación del proceso, no fue sólo un texto, sino un evento fuerte: un acto de reconciliación. En la Asamblea de la FLM de Stuttgart del 2010, la institución directiva más alta de la FLM pidió formalmente perdón de parte “de Dios y de nuestros hermanos y hermanas Menonitas”, por los desatinos iniciales y sus continuas consecuencias. La asamblea Luterana se arrodilló para pedir este perdón; significativamente, los invitados ecuménicos también se arrodillaron – como gesto de solidaridad con los Luteranos, y para reconocer que este momento de reconciliación estaba sanando a toda la Iglesia.

⁷⁴ El diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas está explorando actualmente la posibilidad de que el WCRC también se adhiera a la JDDJ.

103. Los Menonitas se habían preparado para este momento, a través de sus propias prácticas de discernimiento y de oración, conscientes de que deseaban asegurar a los Luteranos la concesión inmediata de ese perdón. Los Menonitas, reconociendo también sus propios errores y alegrándose a la vez por la liberación que esta reconciliación les procuraba, ofrecieron a los Luteranos un recipiente para lavarse los pies, usado simbólicamente en el culto Anabaptista, con la siguiente oración: puesto que “hoy vosotros habéis oído y honrado nuestra historia”, de ahora en adelante “nosotros podemos servirnos unos a otros como nuestro Señor y Maestro nos sirvió”.

104. Aunque la mayoría de los Luteranos y Menonitas nunca leerá los informes de las comisiones del diálogo, las imágenes y narraciones de aquel evento de Stuttgart fueron ampliamente recibidas en ambas comunidades. En la sociedad violenta de Colombia, dónde aquellos errores históricos parecían lejanísimos, las Iglesias celebraron juntas de un modo especial este gesto de reconciliación pacífica. En el campo de refugiados más grande del mundo, dónde la FLM intenta promover de modo no violento un gobierno civil y la seguridad, la colaboración del Comité Central Menonita fue acogida con particular entusiasmo. Más allá de estas dos familias, el ejemplo de la FLM, al buscar el perdón, ha estimulado la reflexión en otras tradiciones que conservan sus propios recuerdos de persecución, y que también necesitan sanación. El hecho constituye una recepción ulterior de los frutos del diálogo Luterano-Menonita.

105. Si la recepción ecuménica consiste en recibirse uno al otro, como Cristo nos ha recibido - y precisamente es esta la esperanza que conlleva el gesto del lavatorio de los pies -, la recepción del diálogo Luterano-Menonita, mediante actos visibles de arrepentimiento y reconciliación, asume un significado icónico, que invita a otros a hacer lo mismo.

E. La función de las instituciones responsables como agentes de recepción

1. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

106. En la descripción anterior de los procesos católicos de recepción (c. II, n. 40), se anotó el papel prominente del PCPCU respecto a la recepción. Para promover la unidad, éste trabaja desarrollando contactos con los miembros, sea contactándolos e iniciando los diálogos, sea fomentando la recepción de los resultados de los diálogos. En los procesos formales de la recepción dentro de la Iglesia Católica, el PCPCU actúa, sobre todo en relación íntima con la Congregación para la Doctrina de la Fe, examinando críticamente los resultados del diálogo ecuménico, y contribuyendo a los textos oficiales, tal como se han de publicar en las declaraciones conjuntas, concertadas con los otros miembros. El momento culminante de la recepción formal corresponde a la aprobación del Papa. De alguna manera estos factores han trabajado en el trasfondo del desarrollo de las importantes declaraciones consideradas en este capítulo (véanse los nn. 61-63, 68-72) y en la Declaración Conjunta Luterano-Católica de 1999, sobre la Justificación (nn. 95-99).

107. Otro modo como el PCPCU promueve la recepción puede verse en el reciente proyecto del PCPCU, publicado por el cardenal Walter Kasper, bajo el título *Cosechando los frutos* (Continuum 2009). Este busca promover la recepción de los resultados de cuatro diálogos internacionales, que iniciaron después del Vaticano II, e involucraron a la Iglesia Católica con la Federación Mundial Luterana, el Consejo Metodista Mundial, la Comunión Anglicana y la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas. En este proyecto, el PCPCU estudió los 36 informes publicados por estos cuatro diálogos. Analizó los resultados de los cuatro diálogos, con respecto a cuatro cuestiones: (a) los fundamentos de la fe, la Trinidad y Cristo; (b) la salvación, la justificación y la

santificación; (c) la Iglesia; (d) el bautismo y la eucaristía. Sintetizó los resultados de los cuatro diálogos, sobre estos problemas, mostrando el alto grado de convergencia y consenso sobre ellos en los cuatro diálogos, y anotó también las diferencias. Ofreció, así mismo, conclusiones preliminares, que podrían deducirse de los resultados y algunas pautas y problemas, que podrían tratarse en el futuro. Ulteriormente se discutieron las implicaciones de estos informes, con representantes de las cuatro instituciones del diálogo. Todo el trabajo iba dirigido a promover la recepción de los resultados de esos informes en la vida de las Iglesias.

2. El Consejo Mundial de Iglesias

108. “El CMI/WWC es una comunidad de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, según el testimonio de las Escrituras, y procuran responder juntas a su vocación común, para gloria del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo” (Constitución del CMI, I). Esta “llamada común” impulsa a las Iglesias a buscar juntas la convergencia y el mayor consenso sobre los temas que todavía las dividen. Como comunidad de Iglesias, el CMI incluye virtualmente, como miembros asociados ecuménicos, a todas las Iglesias mencionadas en el presente texto. Ha tenido sus propias oportunidades únicas para promover la unidad y, recientemente, se han dado también ejemplos de recepción ecuménica, promovidos por el CMI.

a. Ejemplo de recepción ecuménica dentro del CMI

109. El centro vital del Consejo Mundial de Iglesias, está animado por un cierto grado de recepción mutua de las Iglesias, que genera una vida colegial, en la que estas exploran e implementan su vocación común para fomentar la unidad que Cristo desea. El modo funcional de este proceso, se ha convertido en objetivo de reflexión y recepción del trabajo de la Comisión Especial sobre la Participación de las Iglesias Ortodoxas. Las preocupaciones Ortodoxas sobre el CMI provocaron una serie de conversaciones entre 1999 y el 2005. Éstas marcaron la primera fase de una reevaluación creciente de las estructuras de trabajo del CMI. Las Iglesias Ortodoxas estaban inquietas por los paradigmas parlamentarios de debate y decisión mayoritaria, que resultaban más familiares en los modelos de asamblea de las comuniones del mundo cristiano, propios de las tradiciones Protestantes Occidentales. Una Comisión Especial se encargó de encontrar los modos por los que pudieran ofrecerse y recibirse la vida auténtica y la toma de decisiones de las diferentes Iglesias, incluyendo también un modelo de consenso para tomar decisiones. Este modelo permite al CMI tener en cuenta la gama de reacciones ante cualquier propuesta, y estar más atento a las preocupaciones de todas las tradiciones, que contribuyen al trabajo del Consejo. La Comisión especial hizo otras recomendaciones concernientes, por ejemplo, los criterios eclesiológicos y teológicos para la membrecía. Algunas de sus recomendaciones llevaron a cambios en la Constitución y Reglas de CMI. Estos cambios ayudan a hacer la vida del CMI más receptiva para todos los miembros de las Iglesias. Con ello, el mismo CMI resulta más representativo de todos sus miembros, lo cual posibilita una mejor recepción mutua por parte de las Iglesias agregadas al CMI, y acrecienta la capacidad del CMI para servir al movimiento ecuménico.

b. Ejemplo del CMI recibiendo resultados de un informe de diálogo bilateral

110. La oficina del CMI de la Década para Superar la Violencia (DOV), hizo una petición general al mundo cristiano, para aportar sugerencias sobre la posible forma y contenido de la Asamblea de la Paz Ecuménica Internacional, con la que el DOV culminaría el 2011. En su respuesta del 2007, la Conferencia Mundial Menonita y el Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, invitaron a la oficina del CMI de DOV a una consulta de dos días, para

reflexionar juntos sobre si los temas discutidos en el informe del diálogo internacional Menonita-Católico *Llamados juntos a ser promotores de paz*, podrían contribuir a ese proceso preparatorio. Esta consulta produjo un informe, que ofrece sugerencias precisas sobre temas relativos a una teología de la paz, basadas en *Llamados juntos a ser promotores de paz*. El informe fue entonces recibido por la oficina del DOV, como una contribución, entre otras muchas, para su reflexión en el evento del 2011. Esto ilustra un método de encontrar maneras para integrar los diálogos bilaterales y multilaterales, ofreciendo para su posible recepción, mediante un proceso multilateral, los resultados de un diálogo bilateral.

c. El foro sobre los diálogos bilaterales

111. El Foro sobre los Diálogos Bilaterales se establece regularmente por la Conferencia de los Secretarios de las comuniones mundiales cristianas, y es convenido por la Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias. Su función es ofrecer un foro dónde, ambos representantes de los diálogos internacionales, sean capaces de compartir información en común sobre el contenido, los desarrollos y los logros de los diálogos bilaterales, y también de dar coherencia a estas conversaciones. Los diálogos bilaterales y multilaterales reciben a menudo inspiración unos de otros y construyen entre sí las convergencias. Así, el Foro proporciona una plataforma única, para el intercambio de información sobre los temas, métodos, desafíos, soluciones y objetivos de los diferentes diálogos. Los informes del Foro recogen las realidades cambiantes en los diálogos internacionales, tales como los nuevos participantes, y los desarrollos de las relaciones ecuménicas. Las conversaciones, en el Foro, han aportado a los diálogos las perspectivas más recientes. Promoviendo un diálogo entre los diálogos, el Foro sobre el Diálogo Bilateral se ha convertido así en un instrumento eficaz de recepción, aunque con un ritmo diverso al de la recepción de las Iglesias. Más aún, el Foro se ha comprometido en cuatro reflexiones diferentes sobre la naturaleza y procesos de recepción de los diálogos teológicos. Como ya se notó en este texto, la reunión del Foro Noveno del 2008, celebrado en Breklum, Alemania, dijo a las Iglesias: “Puesto que cada diálogo es, de alguna manera, un «proceso de aprendizaje», necesita considerar el modo de compartir este proceso de aprendizaje con el mayor número de miembros de las dos comunidades involucradas. Sólo un compromiso permanente, con la recepción eclesial de los textos ecuménicos, puede permitir que las declaraciones de convergencia tengan un efecto reconciliador y transformador en la vida de nuestras Iglesias”.

d. La recepción continua del documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*

112. El texto de convergencia del Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM), 1982, sigue ejerciendo un influjo permanente sobre la historia ecuménica. Algunos aspectos de varios acuerdos, antes mencionados, por ejemplo el acuerdo de Meissen (1988) y el acuerdo de Porvoo (1996), están influidos por BEM. Uno de los documentos de la Octava Relación del Grupo Mixto de Trabajo, *La naturaleza y finalidad del diálogo ecuménico: un documento de estudio*, contiene una exposición relevante sobre la recepción de los resultados del diálogo (nn. 58-79). Éste incluye: “un caso de estudio multilateral”, focalizado sobre BEM.

113. El estudio del caso ofrece muchas sugerencias sobre el desarrollo del texto, describiendo la manera en que los procesos de la recepción animaron la discusión de las Iglesias sobre los textos preliminares de BEM. Estas discusiones jugaron un papel importante en el proceso que llevó a la forma final, en que BEM se publicó en 1982, y al hecho de que, una vez publicado, más de 186

Iglesias contestaron a la petición de Fe y Constitución de mandar respuestas oficiales “al nivel más alto de autoridad”. Fue una respuesta sin precedentes a un texto ecuménico. El estudio del caso ilustra también el hecho de que *BEM* ayudó a algunas Iglesias, en diferentes partes del mundo, a establecer entre sí nuevas relaciones. Éstas son expresiones importantes de la recepción de *BEM*.

114. La recepción de *BEM* se experimentó de cuatro formas adicionales. La primera mediante el influjo relevante de *BEM* para ahondar las relaciones entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica. La Iglesia Católica Romana se encuentra entre aquellas Iglesias que enviaron una respuesta oficial. Su extensa contestación fue el resultado de un proceso de cinco años, en que la Santa Sede siguió la reflexión y el comentario sobre *BEM* de las Iglesias Católicas alrededor del mundo, a la vez que involucraba, en el proceso normal de su estudio, a las oficinas apropiadas de la Curia Romana. Muchos católicos llegaron a conocer mejor al CMI gracias a *BEM*. Más aún, *BEM* ha entrado en los documentos del magisterio pontificio. El interés del Papa Juan Pablo II por *BEM*, quedó patente en sus referencias positivas a él, durante varias alocuciones, a lo largo de los años 1980, donde habla a menudo de *BEM*, como de un signo importante del progreso ecuménico. Este interés al igual que su importancia, lo ilustran también las menciones de *BEM* en cuatro lugares de la Encíclica *Ut unum sint* de 1995 (n.17, nota 28; n.42, nota 71; n.45, nota 76; n.87, nota 144). La Iglesia Católica ofreció a *BEM* una recepción muy significativa.

115. La segunda forma en que la recepción de *BEM* se ha experimentado, puede verse, en el estudio actual de Fe y Constitución, sobre la Iglesia. Durante las últimas décadas, se ha puesto de manifiesto que la naturaleza de la Iglesia es quizás el problema ecuménico central de nuestros días. *BEM* ha ayudado a provocar un estudio más profundo sobre la Iglesia. Varias Iglesias que responden a *BEM*, incluida la Iglesia Católica, solicitaron una extensa reflexión sobre la Iglesia como una manera de ahondar las convergencias encontradas en *BEM*. Después de la Quinta Conferencia Mundial (1993) donde se pidió a Fe y Constitución que hiciese un estudio sobre la Iglesia, el primer resultado de ese estudio fue el volumen titulado *La naturaleza y finalidad de la Iglesia: una etapa en el camino hacia una declaración común* (1998). En él se afirmaba que: “según el estilo de *BEM*, este documento busca evolucionar en lo que podría llamarse un texto de convergencia” (n. 4). Después de recibir la evaluación crítica de este texto, por parte de las Iglesias y otras fuentes, Fe y Constitución produjo un segundo volumen sobre *La naturaleza y misión de la Iglesia: una etapa en el camino hacia una declaración común* (2005), el cual indicaba que “la experiencia del proceso de *BEM* y un interés creciente por la eclesiología en muchas Iglesias, proporciona nuevas perspectivas sobre cómo los cristianos entienden el ser la Iglesia” (n. 3). Fe y Constitución continúa actualmente su estudio, refinando el texto. Pero el estudio actual sobre la Iglesia, de Fe y Constitución, en un sentido verdadero, se ha beneficiado de la recepción de *BEM*, y continúa la herencia de *BEM*.

116. Hay una tercera forma en que la recepción de *BEM* se ha experimentado, relacionada con la segunda. La contribución de *BEM* más específica, para una comprensión común del bautismo como vínculo básico de unidad entre los cristianos, provocó una reflexión sobre las implicaciones más profundas de esta idea importante. Un primer ejemplo de esta reflexión es el texto que se encuentra en la Octava Relación del Grupo Mixto de Trabajo, titulada *Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común: un estudio de GMT* (2005). Desde sus primeros párrafos y a lo largo del texto, aparece clara la influencia de *BEM*. Examinando muchos temas que se refieren al bautismo común, el estudio saca implicaciones eclesiológicas: algunas de ellas constituyen problemas, que deberán dilucidarse en el diálogo, para superar los obstáculos a la

unidad que todavía persisten; otras, ofrecen intuiciones que ayudan a apreciar todavía más el grado de unidad, que ahora existe, debido al bautismo común. El estudio enumera también una serie de implicaciones ecuménicas del bautismo común, muchas de carácter más pastoral, que sugieren maneras de ahondar las relaciones ecuménicas, enraizadas en el bautismo común. Por todo esto, el estudio hace pensar en maneras adicionales de cómo *BEM* puede recibirse.

117. La cuarta forma tiene que ver con el impacto de *BEM* en el ecumenismo local y en la vida de las Iglesias. Además de los acuerdos formales que reconocen la influencia de *BEM*, el texto (que ha vendido más copias que cualquier otro libro publicado por el CMI) se convirtió en una herramienta de instrucción, y en un vehículo para las conversaciones ecuménicas en los ambientes comunitarios de todo el mundo; en algunos casos, bajo el estímulo de instituciones ecuménicas, como los consejos de las Iglesias y asociaciones del clero; en otros, por generación espontánea. En este caso, la recepción nació del valor mismo del texto, satisfaciendo una necesidad, o más bien un hambre, por una información a la vez accesible y sustancial, sobre los aspectos esenciales de la fe y la vida cristiana. *BEM* inspiró a algunas Iglesias a considerar la posibilidad de elaborar un certificado de Bautismo común. El documento inspiró a los responsable de preparar los rituales del bautismo, y fue crucial - a la luz de los debates sobre el lenguaje inclusivo - para el manteniendo de la fórmula bautismal clásica en esos textos.

F. Enseñanzas y recomendaciones

1. Enseñanzas

- Al explorar los problemas precedentes en torno a los tres momentos culminantes de los períodos históricos, destaca constatar cómo, a pesar de siglos de división, los cristianos continuaban compartiendo muchas convicciones básicas y vínculos de fe. La nueva atmósfera creada por el movimiento ecuménico, sobre todo mediante el diálogo que llevó a los cristianos separados a reconocerse y a disipar los malentendidos sobre las mutuas tradiciones, permitió descubrir esa verdad que antes no se había percibido.
- El hecho de afrontar y resolver viejos problemas, que dividían a la Iglesia, provoca la esperanza de que otros problemas podrán resolverse a lo largo del camino. Cuando no hay resultados inmediatos, es necesaria la paciencia y la oración.
- La evolución de las ciencias sociales, el pensamiento filosófico, la hermenéutica y otras esferas del saber, han mejorado la apreciación del contexto en que surgieron las divisiones del pasado. Consecuentemente, nacen nuevas maneras de pensar que propician la comprensión de algunas razones de las divisiones y ayudan a las Iglesias a superarlas.
- Los frutos del diálogo muestran que es posible expresar la fe común, respetando a la vez las tradiciones y terminologías de cada miembro.
- Incluso después de haber logrado el acuerdo sobre un problema conflictivo, pueden surgir nuevas cuestiones potencialmente divisorias y conflictivas. Incluso cuando las viejas contiendas se han resuelto, los largos períodos de la separación requieren que la sanación de sus amargos recuerdos históricos, sea un proceso lento e incesante.
- Donde los resultados de los diálogos culminan en actos formales y acciones simbólicas, el impacto del progreso realizado puede acrecentarse enormemente.

2. Recomendaciones

Para que la recepción se profundice en la vida de las Iglesias nosotros proponemos las siguientes recomendaciones:

- Nutrir y animar los contactos personales desde el momento en que nace la relación que lleva a la mutua comprensión y a la solución de conflictos. Por ejemplo, recomendamos el modelo de la presencia de observadores de otras comuniones cristianas al Concilio Vaticano II. Las reuniones continuas de líderes de Iglesias provocan un impacto, que libera los impulsos para el diálogo ecuménico y nuevas iniciativas ecuménicas.
- Dar más difusión al trabajo del diálogo bilateral o multilateral, usándolo para informar otros diálogos y convirtiéndolo en un recurso para la educación y la formación;
- Controlar la prosecución del estudio de las cuestiones doctrinales tratadas en un acuerdo y que las implicaciones del acuerdo se hagan realidad en la vida de las Iglesias;
- Hacer que las Iglesias tomen consciencia de los efectos de sus relaciones y acuerdos bilaterales particulares, sobre sus relaciones ecuménicas bilaterales y multilaterales más amplias. La presencia de observadores ecuménicos en los diálogos bilaterales puede despertar la conciencia de los interlocutores sobre las consecuencias ecuménicas de sus acuerdos.

IV. Cuando la recepción ecuménica es una disputa

A. Desafíos para la recepción

118. Aunque se han mencionado los logros ecuménicos, debe reconocerse que la recepción comporta a menudo conflictos que afectan las relaciones entre personas y comunidades eclesiales. La realidad que hoy afrontamos implica que las cuestiones sobre el valor y las metas del diálogo han surgido frente a la percepción de divergencias en las creencias y en las prácticas. Éstas pueden nacer de los recuerdos amargos del pasado y de las reacciones a los procesos vitales de algunas tradiciones cristianas. Problemas constantes, como la ordenación de las mujeres y los nuevos acercamientos conflictivos a cuestiones relacionadas con el matrimonio y la familia, la ética sexual, la bioética y la ética económica, han ejercido un impacto negativo sobre algunas relaciones y por consiguiente sobre la recepción.

119. Las variadas interpretaciones de sus creencias y prácticas, por parte de los miembros, continúan generando abundante discusión y debate *dentro* de las tradiciones eclesiales. La intensidad de esas discusiones y el grado de preparación personal, más allá del sentido de respeto y humildad, para ser receptivos de diferentes puntos de vista, influyen sobre las relaciones entre las tradiciones cristianas. La recepción, en este sentido, puede servir como un medio del que uno se beneficia de valiosas intuiciones espirituales, que no son propiedad personal. En el diálogo, los participantes deben presentar la verdad como se entiende en su propia tradición, prestando también atención a la verdad presentada por el otro, y deben buscar, en cuanto sea posible, una base común, siendo a la vez honestos con las diferencias. La buena voluntad de escuchar llevará a la larga hasta una posición de mutuo respeto y cordialidad entre las comunidades cristianas.

120. Es relativamente gratificante mencionar casos en que un proceso de recepción ha partido o ha llegado a cumplimiento. Pero resulta más difícil hablar de ella cuando la recepción es una lucha. Mientras algunos textos ecuménicos son realmente recibidos por las Iglesias, otros se reciben sólo hasta un cierto grado limitado o prácticamente nulo. Los desafíos a la recepción son

muchos y variados: algunos son externos, relacionados con la situación de las Iglesias particulares o del vasto movimiento ecuménico; otros son internos, relacionados directamente con el texto en cuestión, o con el proceso que lo creó o que permite acogerlo. Ilustramos algunos ejemplos de estas dificultades en la recepción, mediante los relatos de dos diálogos: uno bilateral - se refiere al diálogo internacional Vétero Católicos-Ortodoxos Orientales; otro multilateral - *La naturaleza y misión de la Iglesia: una etapa en el camino hacia una declaración común* de la Comisión Fe y Constitución del CMI.

121. Como se vio en el caso del diálogo bilateral internacional Vétero Católicos-Ortodoxos Orientales, el contexto de las relaciones eclesiales afectó seriamente la recepción. Entre 1975 y 1987 la comisión mixta, de los Vétero Católicos y los teólogos Ortodoxos, sostuvo varios diálogos, que tocaban problemas tan fundamentales como la doctrina sobre Dios, la Cristología, la Eclesiología, la Soteriología, los Sacramentos, la Escatología y la Comunión Eclesial. En cada caso la comisión afirmó que el texto producido: “representa la enseñanza de las Iglesias Ortodoxas y Vétero Católica”. Sin embargo, desde 1987, las relaciones entre las dos instituciones se pusieron más tensas. La ordenación de mujeres por parte de algunas Iglesias Vétero Católicas, desde 1996, presentada a las consultas Vétero Católicos-Ortodoxos, provocó ese año resultados indecisos. Más recientemente han surgido diferencias en otros problemas sobre materias de género y sexualidad. Y lo mismo pasó con la participación de Obispos Vétero Católicos en las consagraciones de Obispos Anglicanos, que incluían también a Obispos Luteranos. Para los Ortodoxos, esa participación implicaba un estado de plena comunión entre los Vétero Católicos y las Iglesias Luteranas, mientras que para los Vétero Católicos aquella participación reflejaba sólo la plena comunión que ellos han mantenido con la Comunión Anglicana desde 1931. Estas varias tensiones repercutieron sobre la recepción de los diálogos, por cuanto prometedores y positivos hayan podido ser. Lo cual ilustra que la recepción no depende sólo de la calidad de los textos producidos, sino que acontece también en el contexto de la relación global de las Iglesias involucradas. En el 2004 se estableció un comité Vétero Católico-Ortodoxo “para la reflexión e intercambio”, con el fin de desarrollar proyectos pastorales y teológicos conjuntos, y se espera que esto permita eventualmente la recepción de los resultados de los diálogos, tenidos hasta el presente.

122. Diferentes lecciones pueden también aprenderse de la más reciente experiencia multilateral de la Comisión Fe y Constitución. Según todas las referencias, *La naturaleza y misión de la Iglesia* (2005), no ha recibido la extensa atención que merecía. Siguiendo la metodología de *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, *La naturaleza y misión de la Iglesia*, es el segundo de una serie de textos sobre eclesiología, enviado a las Iglesias para su estudio y respuesta, de modo que permita a las Iglesias empezar a reconocer la convergencia que ha surgido. Las respuestas a *La naturaleza y misión de la Iglesia*, así como a su predecesor de 1998, *La naturaleza y finalidad de la Iglesia*, se pensó que formarían parte integrante del proceso para discernir una tal convergencia multilateral. En el 2010 Fe y Constitución había recibido 80 respuestas, si bien sólo 27 venían de las Iglesias. Aunque el texto se había enviado con la petición explícita de que las Iglesias diesen una respuesta, se reveló más bien un texto que atraía principalmente a los especialistas y estudiosos de teología. Un año después de la publicación de *La naturaleza y misión de la Iglesia*, la Asamblea del CMI del 2006, aceptó *Llamadas a ser la Iglesia Una*, un texto de eclesiología igualmente producido por Fe y Constitución. Este texto también se envió a las Iglesias para su contestación; pero, desde el 2006, Fe y Constitución sólo ha recibido un exiguo puñado de respuestas. Prácticamente, dos textos

eclesiológicos del CMI, estaban al mismo tiempo en circulación, y cada uno de ellos pedía a las Iglesias sus estudios y sus respuestas.

123. La evidencia anecdótica sugiere que no es exageración hablar de una sobrecarga ecuménica de textos y procesos de respuesta - y esto en un tiempo en que muchas Iglesias enfrentan una falta de recursos, humana y financiera, con que apoyar su compromiso ecuménico. Esto indica quizás que deberían producirse menos textos; que los textos deben ser claros y accesibles al público destinatario; y que, si deben enviarse textos múltiples a las Iglesias, debe hacerse de un modo coordinado siguiendo una programación precisa. Además, es importante que a las Iglesias que han de responder, se les propongan peticiones claras con sugerencias específicas para la reflexión y la acción.

124. Los procesos, tal como son perfilados por los Secretarios Generales u otros representantes de las comuniones mundiales cristianas (cf. capítulo II), necesitan ser analizados, junto con las dificultades, señaladas por los responsables de vigilar el proceso de recepción a nivel internacional, regional y local.

125. De nuevo, la evidencia anecdótica demuestra que los agentes ecuménicos y las comisiones teológicas pueden reflejar una cierta falta de confianza frente a la amplitud y calidad de las respuestas que se pide de ellos. Muchos informaron que las Iglesias, simplemente, no cuentan con los instrumentos adecuados para evaluar un documento teológico, que proviene de los diálogos bilaterales o multilaterales, ni para comprometerse en los procesos de recepción eclesial. A veces el nivel de respuestas que se pide es incierto - es decir: ¿es suficiente una contestación corta, o se busca una valoración teológica compleja y detallada? ¿Es mejor no dar ninguna respuesta, o dar una respuesta demasiado breve o simple? ¿Un texto corto tiene menos valor que uno largo? ¿Se sentirán las Iglesias avergonzadas si dan una respuesta más corta?

126. Además, a los promotores de diálogos les faltan a menudo claridad y comunicación, tanto sobre los plazos como sobre lo que exactamente se está pidiendo en una respuesta formal a una declaración convenida. Muchas veces las preguntas que se proponen a las Iglesias son oscuras y muy exigentes. Por ejemplo, el significado de términos como “común”, “convergencia”, e incluso “acuerdo”, no resulta siempre muy claro.

127. Otros señalan que el tipo de respuestas requeridas por una institución responsable, o por un diálogo, no parecen encajar bien con las preocupaciones urgentes de algunas Iglesias nacionales o locales. A veces los temas afrontados se perciben como referidos a un período histórico precedente o a una situación o a un continente diverso, sin relación con las realidades del mundo actual. Las tipologías de cuestiones, tratadas en un diálogo, pueden parecer extrañas a las Iglesias, más propias de especialistas y expertos en diálogos. Muchos diálogos se refieren al contexto de las divisiones históricas europeas, más que a los imperativos actuales de la misión en un mundo en desarrollo. Se destacó que las Iglesias locales son más sensibles a los problemas reales de la vida y del trabajo, que a los textos teológicos de Fe y Constitución. Estos comentarios reflejan cierto ambiente de resistencia a los procesos de recepción. Está claro que, en respuesta a estos comentarios, es necesario mostrar cómo también los conflictos históricos, que llevaron a las divisiones, continúan incidiendo hoy sobre las relaciones de las Iglesias.

128. Necesitamos además tener en cuenta que hay muchos factores no teológicos que pueden ejercer una presión sobre los problemas afrontados en el diálogo. Éstos, también, pueden interferir con los procesos de recepción. Los conflictos teológicos del pasado, y la manera en que provocaron exclusión y persecución, pueden haber dejado muchos recuerdos vetustos y amargos, que siguen

sin sanar y pueden afectar las respuestas actuales. Factores sociológicos como las luchas de clase, los conflictos raciales, las diferencias culturales o la historia imperialista, generan perspectivas radicalmente diferentes ante las cuestiones a tratar, y pueden afectar incluso la voluntad de comprometerse en el diálogo. El miedo de tener que renunciar al poder puede constituir un factor tan reacio, frente al perdurar de las divisiones de la Iglesia, como los problemas doctrinales. Todo esto exige el reconocimiento paciente y el compromiso para rehacer la confianza mutua, como contexto para un diálogo eficaz y para la recepción.

B. Enseñanzas y recomendaciones

1. Enseñanzas

- Todos los informes de diálogo, cuando se publican, están pensados para la recepción general. Esto incluye discusión, crítica y evaluación en las instituciones teológicas, en las congregaciones y parroquias y por parte de las autoridades de la Iglesia, con la esperanza de ofrecer nuevas perspectivas.

- Los procesos de recepción han demostrado una desigualdad sustancial. Mientras algunos textos ecuménicos han recibido una atención especial, otros, aunque sustanciales, no han recibido un estudio tan extenso. La consideración cuidadosa de cómo apoyar la divulgación, el estudio y la respuesta a un texto producirá frutos significativos.

- Los problemas históricos, que originaron los conflictos entre cristianos, pueden seguir impactando sobre las Iglesias y pueden ser difíciles de remover, incluso después de un intenso diálogo teológico.

- Puesto que la e)piskoph/ es un instrumento de la koinwni/a de toda la Iglesia, implica necesariamente un cuidado y una responsabilidad sobre la recepción.

2. Recomendaciones

Para ayudar en la eficacia de la recepción de los frutos del diálogo, nosotros proponemos las siguientes recomendaciones a los responsables del diálogo ecuménico, y especialmente, a los líderes de las Iglesias:

- poner en claro si se pretende un proceso formal de recepción, cuando se piensa patrocinar el diálogo, y especificar la naturaleza de las respuestas requeridas;

- prestar atención a cuestiones como el contexto, los calendarios y los métodos, una vez que los textos están listos para su divulgación.

- animar a las autoridades, a diversos niveles, a designar y apoyar a los responsables ecuménicos, coordinadores o comisiones, con el encargo de asegurarse que los informes lleguen a ser conocidos en sus lugares de competencia

V. La formación ecuménica: una clave para la recepción ecuménica

A. Formación y recepción

129. La formación ecuménica es en sí misma una manera de consolidar la recepción. Cuando las personas escuchan la historia del movimiento ecuménico y reciben los frutos del diálogo ecuménico, ellas mismas profundizan su formación como discípulos de Cristo. El proceso múltiple de recepción requiere un proceso de educación y formación, que abarca juntamente la dimensión intelectual y teológica, para estar entrenado en el diálogo ecuménico y la dimensión

existencial y espiritual, para recibirse y reconocerse entre sí en nombre de Cristo. Por tanto, formación ecuménica y recepción están intrínsecamente ligadas.

130. Las metas primarias de la formación ecuménica son: despertar los corazones y las almas de los cristianos al imperativo ecuménico; reconocer los resultados del movimiento ecuménico en todos sus niveles y expresiones; y formar desde ahora personas de diálogo, sobre todo para allanar el camino a la educación de las futuras generaciones, que están comprometidas en la búsqueda de la unidad.

131. El GMT siempre se ha preocupado por la formación ecuménica, como una dimensión fundamental, en el camino hacia la unidad entre los cristianos. La Quinta Relación (1983) del GMT declaró:

Otra área crucial es la de la educación teológica y particularmente la educación de pastores, che quizás sea el área con más influjo para la sensibilización ecuménica. Hay una amplia gama de posibilidades, pero incluso donde existen facultades y programas mixtos o en colaboración, se podría hacer más para explotar su potencial, con el apoyo y la guía de los responsables de las varias Iglesias⁷⁵.

132. El presente GMT reconoce el trabajo fecundo realizado en las últimas décadas por los anteriores GMT. Se han dado pasos importantes para considerar la necesidad de la formación ecuménica como una prioridad en la agenda ecuménica, así como para dotar a las instituciones responsables de instrumentos valiosos y fructíferos para reflexionar y actuar sobre esta materia.

133. Aunque en las últimas décadas la formación ecuménica ha ganado un interés creciente como factor clave para la búsqueda de la unidad visible, sigue siendo todavía una prioridad por afrontar. El documento de 1993 del GMT sobre *Formación ecuménica*, ha sido – y es todavía – un valioso instrumento para fomentar la recepción ecuménica, y necesita ser puesto de nuevo a la atención de las Iglesias. *Formación ecuménica* recuerda a los cristianos que la formación ecuménica pertenece a todo el Pueblo de Dios, teniendo cada uno su responsabilidad en la búsqueda de la unidad y en la edificación de la comunión. Es un proceso en el que los individuos y las comunidades deben comprometerse y es un imperativo al que las Iglesias, entidades educativas, instituciones académicas y organizaciones ecuménicas deben responder.

134. La Octava Relación de 2005 del GMT indica que la formación ecuménica es una meta fundamental, que requiere su reconsideración en el mandato futuro del GMT: “El GMT ha expresado a lo largo de los años la preocupación por la formación y educación ecuménica como fundamental para la búsqueda de la unidad de la Iglesia”⁷⁶. Más adelante el informe agrega:

Nosotros igualmente estamos de acuerdo en que se necesita un esfuerzo mayor en el campo de la formación ecuménica. Las dos instituciones responsables deben preocuparse por la necesidad de la formación ecuménica de los laicos y del clero. La nueva generación de cristianos ignora a veces cómo eran las cosas y cómo muchas han cambiado en las últimas décadas, desde la fundación del CMI y desde el Concilio Vaticano II. Aunque en este campo se ha avanzado mucho, pedimos un esfuerzo para mejorar la coordinación de la formación, mediante un acceso más eficaz a la información y a los recursos, y ofreciendo mayores oportunidades de participación en la vida de unos con otros⁷⁷.

⁷⁵ GMT, *Quinta Relación*, IV, n.4.

⁷⁶ GMT, *Quinta Relación*, III, n.3.

⁷⁷ GMT, *Octava Relación*, V, n.2. Los logros notables y las posibilidades futuras del mandato del GMT, que pueden constituir un marco más amplio para afrontar el problema de la formación ecuménica, fueron destacados durante la *Consulta del 40 aniversario sobre el mandato del GMT entre la ICR y el CMI*, celebrada en Noviembre del 2005, en Bossey, Suiza.

135. Este mandato específico fue ratificado por la novena asamblea del CMI en Porto Alegre en el 2006. Tanto el *Informe del Secretario General*, como el *Informe del Comité del programa orientativo*, recalcan explícitamente la necesidad de la formación ecuménica, confirmando a la vez la relevancia de este problema en la escena contemporánea⁷⁸.

B. Trazando la historia de la formación ecuménica en el contexto del GMT

136. La preocupación por la cooperación en el campo de la formación es una cuestión que surgió desde el mismo inicio del GMT⁷⁹. Esta preocupación se tradujo después en un proceso de información, divulgación y participación regular de los documentos e iniciativas, consultas conjuntas y proyectos de estudio entre las instituciones responsables⁸⁰. La Quinta Relación del GMT en 1985, trató por extenso, como una prioridad, la necesidad de un interés común por la formación ecuménica. El informe reconoció su valor como un aspecto complementario de diálogo ecuménico y de la acción conjunta, y buscó asegurar que la formación ocupara un lugar nuevo en la vida de las Iglesias, tanto en el diálogo como en la acción⁸¹.

137. En los años siguientes, el GMT introdujo la formación ecuménica en su agenda⁸². Trabajó para la realización de metas importantes, como el esbozo del documento del 1998, *Formación ecuménica: reflexiones ecuménicas y sugerencias*⁸³, mientras seguía animando y apoyando las iniciativas de sus instituciones responsables en este campo. Entre las iniciativas de la CMI, en los últimos 20 años, destaca la publicación del documento *Juntos por la vida* (1989)⁸⁴ y la Consulta Internacional sobre Formación Ecuménica (Oslo, 1996)⁸⁵, ambos patrocinados por el Programa de Educación Teológica Ecuménica (ETE) del CMI. Entre las iniciativas del PCPCU, en los últimos 20 años, destaca la publicación de un documento muy completo sobre formación y recepción ecuménica, que constituye los Capítulos II y III del nuevo *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre ecumenismo* de 1993⁸⁶, que fue seguido e integrado en otro documento detallado, sobre los contenidos y métodos de formación teológica ecuménica, publicado en 1997⁸⁷.

138. En tiempos más recientes, el programa ETE ha publicado la *Magna Charta*⁸⁸ de la formación ecuménica, así como el documento *14 razones para la educación teológica global*⁸⁹, a la vez que apoya y coopera con otras asociaciones, como la Conferencia Mundial de Asociaciones de

⁷⁸ Cfr. WCC, *Official Report of the Ninth Assembly: Official report, resolutions*, "Statements and reports adopted by the Assembly. Program Guidelines committee", nn.14, 18-20, 26.

⁷⁹ Cfr. GMT, Declaración común sobre las relaciones entre el CMI y la ICR no. 7; GMT, *Segunda Relación*, 3.c.

⁸⁰ Cfr. GMT, *Futuras Actividades del GMT*, 1973, I, E.

⁸¹ "El GMT insiste en la urgencia actual de la tarea de formación ecuménica. Subraya que las relaciones crecientes entre los cristianos todavía separados no son suficientes. El escándalo de las divisiones cristianas y su efecto deletéreo sobre el testimonio cristiano continúa oscureciendo el poder salvador de la gracia de Dios". GMT, *Quinta Relación*, IV, 4. Cfr. también III, B, n.5; IV, n.4.

⁸² Cfr. GMT, *Quinta Relación*, III, A, n.2; III, B, n.8; GMT, *Séptima Relación*, III, C; V; GMT, *Octava Relación*, III, n.3; V, n.2.

⁸³ GMT, *Séptima Relación*, Apéndice D: Formación ecuménica; reflexiones y sugerencias ecuménicas, 1993.

⁸⁴ *Alive Together*, Programa de educación teológica ecuménica del Consejo Mundial de Iglesias, 1989.

⁸⁵ ETE/WCC, *Towards a Viable Theological Education: Ecumenical imperative, catalyst of renewal*, Oslo, Norway 1996. J. POBEE, WCC Publications, Ginebra 1997.

⁸⁶ PCPCU, *Directrices para la aplicación de principios y normas sobre el Ecumenismo* (1993), Capítulo III.

⁸⁷ PCPCU, *La dimensión ecuménica en la formación de los comprometidos en el trabajo pastoral*, 1995.

⁸⁸ ETE/WCC, *Magna Charta on Ecumenical Theological Education in the 21st century*. ETE/WCC - Reference document for use in Associations of Theological Schools and Colleges, WOCATI and in the Edinburgh 2010 Process, 2008.

⁸⁹ ETE/WCC, *14 Reasons for Global Solidarity in Ecumenical Theological Education: communication initiative for the WCC program on ETE*.

Instituciones Teológicas (CMAIT/WOCATI), la Conferencia de las Iglesias Europeas (CIE/CEC), y participa en la organización de consultas regionales⁹⁰. La Iglesia Católica por su parte se ha comprometido en un proceso de verificación y evaluación del nivel de formación ecuménica dentro de las instituciones católicas, y de las formas prácticas en que se han aplicado las pautas marcadas por el *Directorio*.

C. Articulando la formación ecuménica

1. Principios generales

139. La formación ecuménica implica primero y principalmente un proceso de aprendizaje, a lo largo de la vida, para todos los miembros de la Iglesia. La formación ecuménica implica un movimiento hacia Dios, en el sentido de que ha de entenderse principalmente como una expresión de la dimensión espiritual del imperativo ecuménico: la espiritualidad cristiana “prepara a los cristianos y a sus Iglesias para responder a las iniciativas de Dios - a lo que el Dios Trino está haciendo, en y a través de nosotros, según el Evangelio. Involucra la actividad discerniente de Dios en las personas, en las iglesias, en el mundo. La teología y la espiritualidad están entrelazadas indisolublemente, porque ambas se ocupan de Dios y de la relación de Dios con la humanidad, a través de Jesucristo, en el Espíritu Santo”⁹¹.

140. En esta perspectiva la formación ecuménica es un proceso que incluye: (1) discernir y gozar de los inmensos dones de Dios a su pueblo, asimilando los puntos sobresalientes, las doctrinas y la praxis de las diferentes tradiciones cristianas; (2) dirigirse a Él con arrepentimiento y esperanza, reconociendo la necesidad de conversión, y acogiendo con alegría en nuestros corazones y mentes a nuestros hermanos y hermanas en Cristo; (3) profundizar el sentido de identidad cristiana y la vocación bautismal, descubriendo las convergencias entre las varias confesiones; y (4) hacer vida la misión de la Iglesia, como testimonio de su amor y preocupación por los seres humanos, fomentando una reflexión común y trabajando en los proyectos comunes.

141. En la perspectiva del proceso de recepción, cobran una particular importancia los siguientes cinco aspectos de la reflexión teológica y de la acción de la Iglesia, que deben destacarse dentro de la formación ecuménica: (1) la llamada para recibir el mandato de nuestro Señor Jesucristo para ser uno y, consecuentemente, para orientar nuestras vidas como cristianos con la voluntad de esforzarnos por la plena unidad visible, en la única fe apostólica, entre aquéllos que son llamados por su nombre. El movimiento ecuménico entero es, de hecho, un movimiento de recepción, que tiende a cumplir el imperativo ecuménico recibido de Cristo, el don de la unidad recibida del Padre, y la vivencia de la variedad de carismas recibidos del Espíritu Santo. (2) Una reflexión renovada sobre la Iglesia y una comprensión común de la Iglesia, su naturaleza, misión y testimonio ante el mundo, referida a las Iglesias que buscan recibirse entre sí, para recibir la *koinwni*/a que comparten, y por tanto para recibir los eventos ecuménicos, diálogos, documentos y esfuerzos, como parte del proceso de recepción mutua en nombre de Cristo; (3) el proceso de eliminar los prejuicios y estereotipos, para poder recibir a los otros en el espíritu del “intercambio de dones”⁹². (4) Una oportunidad de comprometerse en el proceso de la curación y reconciliación de las memorias entre cristianos; para reflexionar sobre lo que se ha logrado en décadas de diálogo

⁹⁰ ETE/WCC - CEC, *International Seminar on the Future of Ecumenical Theological Education in Eastern and Central Europe, Sambada de Sus, Romania, 2008*. V. IONITA - D. WERNER, eds. CEC - WCC Publications, Ginebra 2009.

⁹¹ GMT, *Raíces espirituales del ecumenismo*, n. 9.

⁹² JUAN PABLO II, *Ut Unum Sint*, n. 28.

teológico ecuménico, y lo que han sido y son las oportunidades de esfuerzos conjuntos, para dar un testimonio cristiano más auténtico ante el mundo; y (5) una oportunidad para una apreciación mutua de las estructuras y programas, que ofrecen las varias tradiciones confesionales en orden a fomentar la formación ecuménica.

142. Estos principios tienen una aplicación universal. Pero, ya dentro del contexto universitario y sobre todo en los seminarios, la formación ecuménica debería presentarse de dos maneras: (1) bajo la modalidad de un curso específico sobre el ecumenismo, siguiendo un plan de estudios detallado; y (2) mediante una articulación de la dimensión ecuménica aplicada a cada campo de la teología. Los dos aspectos complementan la formación ecuménica, para que el ecumenismo no sea considerado sólo como una especialidad aislada, sino que se presente como una parte vital, en la integridad del discurso teológico. La formación ecuménica debe ser un elemento esencial para los candidatos al ministerio ordinario.

2. Programas y pautas

143. En la última década la Iglesia Católica y el CMI, construyendo sobre los esfuerzos del pasado, han desarrollado programas y proyectos para promover la formación ecuménica y facilitar la recepción de metas y logros, necesidades y prioridades ecuménicas.

144. El Programa del CMI para la educación y formación ecuménica está bien articulado y estructurado, activando tres dispositivos: el Instituto Ecuménico en Bossey (Ginebra, Suiza), que ofrece cursos y programas de teología y ecumenismo para los futuros líderes, pastores y teólogos de la Iglesia a nivel de graduado y postgraduado; el proyecto ecuménico de formación de laicos y fomento de la fe, que pretende crear redes informáticas (*networks*) para comprometer a los expertos en la formación de la fe, mediante un rico intercambio de ideas e iniciativas; y el proyecto de educación teológico ecuménico, que pretende que los educadores ecuménicos y teológicos compartan los principios y contenidos sobre formación ecuménica y creen posibilidades concretas aplicables a la educación teológica ecuménica.

145. *El Directorio para la aplicación de principios y normas sobre ecumenismo* del PCPCU (1993) reflexiona sobre la urgencia de proporcionar maneras y métodos de crecimiento en la formación ecuménica, creando una red informática (*network*) de interés ecuménico y estableciendo reglas de formación ecuménica⁹³. El Directorio presenta la formación ecuménica como un interés de todo creyente, en cualquier estado o situación en que se encuentre, y por consiguiente despliega un mapa de estructuras a servicio de la unidad cristiana, que incluye cada nivel de vida de la Iglesia (parroquias, diócesis, grupos y asociaciones de laicos, órdenes religiosas y seculares, conferencias episcopales, sínodos y consejos de Iglesias Orientales, familias, escuelas, mass-media, agencias educativas) con el objetivo de sensibilizarlos al ecumenismo y al diálogo, según sus obligaciones y tareas específicas. Toda la pastoral y medios catequéticos (predicación, estudio de la Biblia, catecismo, misión) deben resultar un instrumento de aprendizaje ecuménico⁹⁴.

146. El Grupo Mixto de Trabajo, junto con sus instituciones responsables, se alegra por el mutuo aprecio y la cooperación creciente de las Iglesias, en el campo de la formación, durante las últimas décadas. En muchas partes del mundo las Iglesias cooperan en el campo de la formación ecuménica, a través de proyectos conjuntos, instituciones académicas y centros de investigación.

⁹³ La Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* ya había introducido en 1979 la formación ecuménica como una materia dentro del currículo teológico

⁹⁴ Cfr. PCPCU, *Directrices para la aplicación de principios y normas sobre el Ecumenismo* (1993), II y III.

En este sentido, la invitación de estudiosos y teólogos de tradiciones cristianas diferentes para disertar y enseñar en las sedes interconfesionales, resulta ya una praxis consolidada en algunos ambientes, y una realidad creciente en otros. Es más, se anima a menudo a los estudiantes para que se inscriban a programas de formación, que incluyan la exposición interconfesional (o seleccionando el tema de disertación doctoral, o asistiendo durante uno o dos semestres a alguna institución de una confesión diferente).

D. Enseñanzas y recomendaciones

1. Enseñanzas

- La formación ecuménica es una clave esencial para asegurar la continuidad y el progreso de la exigencia ecuménica. Cada generación necesita que se le recuerde lo que ya ha recibido en el proceso ecuménico.
- La formación ecuménica es un proceso integral, que incluye las dimensiones afectivas, espirituales e intelectuales.
- La formación ecuménica no es el coto de una sección particular de la Iglesia, sino una oportunidad de participar, que debe ofrecerse conscientemente a todos. La plenitud de la koinwni/a sólo se puede asegurar dando la oportunidad de una formación ecuménica a todo el Pueblo de Dios.
- Dado que la e)piskoph/ es un instrumento de la koinwni/a de todo el Pueblo de Dios, comporta necesariamente el cuidado y la responsabilidad de fomentar la unidad de los cristianos y, por ello, la formación ecuménica del Pueblo de Dios.
- Los estudios ecuménicos no son sólo una disciplina aparte, sino también una orientación omnicompreensiva. La formación ecuménica de la persona implica una perspectiva y metodología que influya todos los aspectos de la reflexión y acción teológica.

2. Recomendaciones

Para asegurar que la formación ecuménica llegue a ser parte integral de la vida de las Iglesias, el GMT recomienda que el PCPCU y el CMI:

- fomentar una ulterior reflexión conjunta, sobre la formación ecuménica, explorando, incluso, la posibilidad de una posible continuación del documento del GMT, de 1993, sobre el mismo tema;
- promover la dimensión integral de la formación ecuménica, como un proceso espiritual y a la vez intelectual, resaltando particularmente las raíces espirituales del ecumenismo, como una dimensión fundamental del mismo;
- animar la cooperación con las varias instituciones ecuménicas regionales/internacionales y confesionales/interconfesionales, compartiendo así la variedad de estilos y métodos que ellos usan. Una meta concreta podría ser la realización de un *curriculum* común para la formación ecuménica.
- apoyar la participación y, donde sea posible, la publicación y uso de textos comunes, y la realización de iniciativas formativas de testimonio común. La formación de los jóvenes debe fomentarse vigorosamente, desarrollando los proyectos ecuménicamente orientados que ya existen y creando nuevas iniciativas ecuménicas dirigidas a los jóvenes.
- animar y facilitar la interacción entre las varias experiencias de formación a nivel local, conectando a las instituciones ecuménicas y eclesiales que tratan la formación ecuménica.

VI. Conclusión: un llamado a las Iglesias

147. Durante este noveno período del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica y el Consejo Mundial de Iglesias, el GMT ha tenido la oportunidad de estudiar la noción de recepción ecuménica durante los últimos siete años. Este estudio ha dado al GMT la oportunidad de repasar algunos de los logros mayores del movimiento ecuménico moderno, a lo largo del siglo, desde la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, Escocia, en 1910. Esto nos ayudó a comprender que, para alcanzar esos logros, las Iglesias han tenido que estar preparadas para recibir y poner en práctica las ideas generadas en los diálogos ecuménicos. Y, todavía más a fondo, que al comprometerse en el dialogo y al aumentar los contactos a diversos niveles, las comuniones cristianas históricamente separadas, han comenzado a acogerse entre sí como hermanos y hermanas en Cristo, y a recibir unas de otras. Trascendiendo las divisiones históricas del pasado, los cristianos han empezado a proyectar un nuevo futuro, en el que se sienten más capacitados para testimoniar juntos ante el mundo el mensaje salvífico del Evangelio, libres ya de algunos conflictos, malentendidos y prejuicios del pasado.

148. Desde esta perspectiva, el GMT apela al PCPCU y al CMI para desafiar a las Iglesias a llamarse unas a otras:

- a renovar su compromiso para servir la búsqueda de la unidad cristiana, y a intensificar el compromiso ecuménico en todos los niveles;
- a apreciar con gratitud los considerables avances ecuménicos que se han dado en el último siglo, y a construir sobre ellos con renovada energía;
- a asegurar que los frutos del diálogo y de la cooperación ecuménica sean bien conocidos y accesibles, apoyados por guías de estudio y sosteniendo su aprobación;
- a aprovechar cada oportunidad para promover la unidad y hacer uso de los informes de los diálogos, que aportan nuevas perspectivas sobre las cuestiones disputadas y nuevas visiones de otras Iglesias;
- a experimentar y entender la vida cristiana y el culto de otras tradiciones, y a su vez, en cuanto sea posible, a ofrecer hospitalidad a otros cristianos en la propia vida;
- a promover el mensaje del Octavo Foro sobre el Diálogo Bilateral, celebrado en el 2008, durante el mandato presente de este GMT. El cual decía: “Nosotros creemos que sería provechoso pensar a fondo, ya desde el principio de cualquier etapa del diálogo, la recepción de sus resultados. Ya que cada diálogo es, de alguna manera, un «proceso de aprendizaje», cada uno necesita considerar cómo ese proceso de aprendizaje puede compartirse con el mayor número de miembros de las dos comunidades implicadas. Sólo un compromiso permanente, con la recepción de los textos ecuménicos eclesiales, puede permitir que las declaraciones de convergencia o el consenso logren tener un efecto de reconciliación y transformación en la vida de nuestras Iglesias”⁹⁵.

149. Bajo esta luz, el GMT hace esta llamada al PCPCU y al CMI, basado en la convicción de que el movimiento hacia la unidad cristiana es una respuesta a la voluntad de Cristo y a su oración por la unidad de sus discípulos, y enraizado en la convicción de que la unidad y la misión van de la mano. Cristo oró por la unidad de sus discípulos “para que el mundo crea” (Jn 17,21).

⁹⁵ *La declaración de Breklum del Foro Noveno sobre diálogos bilaterales (2008)*, Recomendación 2, <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/breklum-statement.pdf>