

CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA \*

## UN SIGLO DE ECUMENISMO EN EL ESPEJO DE *ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS*

Fecha de recepción: julio 2012.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2012.

**RESUMEN:** La conmemoración de los noventa años de *Estudios Eclesiásticos* coincide con la celebración del primer centenario del movimiento ecuménico. Durante las primeras décadas, la revista presta escasa atención a las cuestiones ecuménicas. La apertura de la Iglesia Católica al movimiento ecuménico durante el pontificado de Juan XXIII introduce un giro en la trayectoria de la revista que incorpora la problemática ecuménica. La etapa posconciliar se caracteriza por una consolidación de esta tendencia.

**PALABRAS CLAVE:** ecumenismo, unidad, Iglesia, comunión, Consejo ecuménico de Iglesias.

### *A Century of Ecumenism as reflected in «Estudios Eclesiásticos»*

**ABSTRACT:** The ninety years' commemoration of *Estudios Eclesiásticos* coincides with first centennial of ecumenical movement. During first decades, the magazine doesn't pay too much attention to ecumenical questions. The Catholic Church's opening to ecumenical movement during Pope John XXIII's pontificate, bring a turn into the magazine's trajectory, incorporating ecumenical issues. The postconciliar stage is characterized for the consolidation of this tendency.

**KEY WORDS:** ecumenism, unity, communion, World Council of Churches.

---

\* Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas; cmbeunza@teo.upcomillas.es

A la altura del año 1959, el teólogo Yves Congar realizaba el siguiente balance de la andadura ecuménica: «A veces me preguntan: ¿hay algo nuevo en este vasto mundo de esfuerzos para reunir a los cristianos divididos? ¿Se constatan algunos resultados? Sí, hay algo nuevo. El hecho mismo del ecumenismo contemporáneo es una de las grandes novedades del mundo y, desde ahora, puede ya decirse que pasará a la historia como uno de los rasgos característicos del siglo xx»<sup>1</sup>. En el contexto de una Iglesia Católica que se mostraba todavía reticente ante el movimiento ecuménico, el dominico francés se aventuraba a reconocerlo como una de las grandes novedades eclesiales del siglo xx. El llamado «siglo de la Iglesia», como lo había calificado O. Dibelius, se perfilaba también a sus ojos como el «siglo del ecumenismo»<sup>2</sup>. Sus palabras, escritas en la antecámara de la celebración del Concilio Vaticano II, entrañaban algo de profético. El propio Congar se mostraría gratamente sorprendido ante el inesperado giro de los acontecimientos cuando, tan sólo unos meses después, Juan XXIII anunciara la convocatoria de un nuevo Concilio que situaba la unidad de los cristianos entre sus máximas prioridades. La Iglesia Católica abandonaba sus tradicionales reticencias y se incorporaba de lleno a la causa ecuménica, subiéndose a un tren que había partido hacía varias décadas desde las lejanas tierras del anglicanismo y el protestantismo. Por esas mismas fechas aparecía en *Estudios Eclesiásticos* el primer artículo consagrado al ecumenismo<sup>3</sup>. El jesuita I. Riudor, profesor de eclesiología en la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés, aprovechaba la conmemoración de los diez años del Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) para realizar un balance de los logros y dificultades de un movimiento que se acercaba ya al medio siglo de existencia.

Preguntarse por la presencia de la temática ecuménica en la revista *Estudios Eclesiásticos* implica, en realidad, evocar la historia del movimiento ecuménico porque ambas trayectorias, la de la revista y la del movimiento ecuménico, se solapan en el tiempo. La fundación de *Estudios Eclesiásticos* en 1922 acontece en el contexto de la aparición de los

---

<sup>1</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Cristianos en diálogo*, Madrid 1967, 169.

<sup>2</sup> Cf. S. MADRIGAL, *Al hilo del «siglo de la Iglesia»*. Cien años de «Razón y Fe» (1901-2001): *Razón y Fe* 244 (2001) 33-47.

<sup>3</sup> I. RIUDOR, *¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimiento unionista? A los diez años de la primera Asamblea del Consejo Ecuménico*, Amsterdam 1948: EE 33 (1959) 7-37.

primeros organismos ecuménicos y de la puesta en marcha de algunas de las iniciativas más primigenias destinadas a allanar el camino hacia la unidad. El propio término «ecumenismo» se encontraba por aquel entonces en plena fase de aclimatación. Hacía tan sólo un año que había comenzado a emplearse para referirse al trabajo que cristianos de distintas confesiones desarrollaban en pro de la causa de la unidad de la Iglesia. *Estudios Eclesiásticos* tardará todavía un tiempo en hacerse eco de esta nueva realidad. El Concilio Vaticano II marca, en ese sentido, una clara línea divisoria en la trayectoria de la revista que, bajo el impulso de la renovación eclesiológica conciliar y al hilo de las directrices trazadas en el Decreto de ecumenismo, dará progresiva cabida en sus páginas a la problemática ecuménica: diálogos y acuerdos doctrinales, estudio de teólogos protestantes, análisis de las cuestiones teológicas que separan a las Iglesias, reuniones y asambleas ecuménicas, van encontrando cabida en las páginas de una revista que, sin estar expresamente consagrada a la causa de la unidad cristiana, trasluce la progresiva apertura de la Iglesia católica al movimiento ecuménico. La conmemoración de los noventa años de la revista y la reciente celebración del primer centenario del movimiento ecuménico (2010) ofrece la ocasión propicia para rastrear esa huella ecuménica en la trayectoria de *Estudios Eclesiásticos*. Vamos a seguir tres etapas: 1.<sup>a</sup>) Reticencias católicas ante el movimiento ecuménico (1922-1948); 2.<sup>a</sup>) De la fundación del Consejo Ecuménico de Iglesias al Concilio Vaticano II (1948-1965), y 3.<sup>a</sup>) Apertura de la Iglesia católica al movimiento ecuménico (1965-2012).

## 1. RETICENCIAS CATÓLICAS ANTE EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO (1922-1948): AUSENCIA DE LA TEMÁTICA ECUMÉNICA

Las primeras décadas del siglo fueron testigo de una inusitada y novedosa efervescencia ecuménica en los círculos misioneros del protestantismo. Aquella Asamblea Misionera Mundial que había reunido en Edimburgo en el otoño de 1910 a representantes de las principales sociedades misioneras protestantes y anglicanas, y que pasaría a la posteridad como el acta fundacional del movimiento ecuménico, había suscitado un amplio movimiento que pronto cristalizó en la creación de los primeros orga-

nismos ecuménicos<sup>4</sup>. En los meses previos a la fundación de *Estudios Eclesiásticos* se había constituido en Lake Mohonk, en Estados Unidos, el *Consejo Misionero Internacional*, y estaban ya en marcha los preparativos que llevarían a la creación de los dos organismos ecuménicos más relevantes de la primera mitad del siglo xx: *Vida y Acción* (Estocolmo 1925) y *Fe y Constitución* (Lausana 1927). Por aquellas mismas fechas, en diciembre de 1921, Lord Halifax y el cardenal Mercier ponían en marcha las denominadas Conversaciones de Malinas, iniciando un fecundo diálogo entre el catolicismo y el anglicanismo que hacía realidad los ideales del Movimiento de Oxford.

Aquella vigorosa corriente que había surgido en el seno del anglicanismo y el protestantismo, y que había despertado el interés de algunos fieles católicos, chocaba sin embargo con las reticencias de Roma, que mostraba una actitud cautelosa hacia unas iniciativas que, en el contexto de la fundación de la revista, Pío XI subsumía bajo el epíteto de «pancristianismo». Ciertamente, con León XIII había quedado desterrada la actitud beligerante que había imperado durante siglos. Se había instaurado un nuevo lenguaje que llevaba a designar como «separados» (*dissidentes*) a aquellos a los que antes se calificaba como «heréticos» o «cismáticos». Su pontificado había puesto los fundamentos del pensamiento católico en materia de ecumenismo. El unionismo figuraba entre los capítulos principales de su pensamiento eclesiológico, y había impulsado diversas iniciativas que favorecían el acercamiento a las otras confesiones cristianas, como la creación del Instituto Pontificio para los Estudios Orientales y de la Comisión Bíblica. Pero la era de la crisis modernista no era favorable a las actividades ecuménicas. Las esperanzadoras conversaciones del papa Benedicto XV con una delegación de protestantes con vistas a la asistencia a la asamblea inaugural de *Vida y Acción* no produjeron el fruto esperado. En el verano de 1919, el Santo Oficio saldaba la cuestión con un decreto que prohibía a los católicos la participación en congresos ecuménicos sin permiso previo de la Santa Sede. Algo similar sucedió poco después con la Asamblea fundacional de *Fe y Constitución*. Roma respondía de nuevo de forma negativa a la posibilidad por parte de los católicos de asistir a asambleas o favorecer conferencias que tuvieran por objeto la reunión de los

---

<sup>4</sup> Sobre la historia del movimiento ecuménico en su primera etapa, véase G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965; R. ROUSE - S. NEILL - H. E. FEY, *A History of the Ecumenical Movement: 1517-1948*, Ginebra 1993.

cristianos. Y pronto llegaría la encíclica *Mortalium animos* (1928), que ponía término a las Conversaciones de Malinas y formulaba un enjuiciamiento negativo de aquel llamado movimiento «pan-cristiano» promovido por grupos no católicos, reafirmandose en su negativa: «no es lícito intentar la unidad de los cristianos más que favoreciendo la vuelta de los disidentes a la única y verdadera Iglesia de Cristo».

Las reacciones de la Iglesia de Roma se habían encaminado a impedir a los católicos llegar a un compromiso con una manera no católica de enfocar la cuestión y a preservarlos dentro de una posición definida a partir de las exigencias católicas. Ponían en guardia contra un falso irenismo que ocultaría la verdad dogmática. Paralelamente, seguían floreciendo iniciativas diversas de aproximación a las otras Iglesias: el impulso del ecumenismo espiritual suscitado por Paul Couturier, la fundación del monasterio de Chevetogne consagrado a la unidad, o la aparición de las primeras revistas unionistas (*Irénikon*, *Istina*, *Unitas*), en una dinámica que dejaba entrever una de las cadencias de la aproximación ecuménica de la Iglesia católica: un tratamiento diferenciado del protestantismo y la ortodoxia.

En este contexto no resulta extraño que en esta primera etapa la cuestión ecuménica permanezca ausente de las páginas de la revista. Este silencio, que contrasta con la mayor atención prestada a las corrientes de renovación bíblica, patristica y litúrgica, es un vivo ejemplo de lo que J. M. Lera reconocía como una característica de la eclesiología española en esta época: que de los movimientos de renovación que precedieron al concilio Vaticano II y propiciaron la renovación eclesiológica conciliar, el movimiento ecuménico era el que despertaba un interés menor<sup>5</sup>. El ecumenismo era además un tema que resultaba extraño para los católicos meridionales que raramente tenían contacto con creyentes de otras confesiones. Por otro lado, el panorama eclesiológico español, ajeno en gran medida a las corrientes renovadoras que afloraban al otro lado de nuestra frontera, con una eclesiología anclada en el engranaje de la teología fundamental, no resultaba un terreno fecundo para la fermentación de la causa ecuménica. La conciencia eclesiológica de la época queda reflejada en las páginas de *Estudios Eclesiásticos* en un artículo de J. M. Boyer, consagrado a analizar las notas de la Iglesia según Belarmino: una eclesiolo-

---

<sup>5</sup> J. M. LERA, *Cien años de eclesiología en torno al «siglo de la Iglesia»*: EE 56 (1981) 1344.

gía predominantemente jurídica, de fuerte tinte apologético, colocada bajo el estandarte de la definición belarminiana, que declara los títulos de la Iglesia romana y descubre en la «demostración católica» aquellas señales divinas que «a un mismo tiempo condenan a la llamada Reforma y acreditan y comprueban a la Iglesia romana»<sup>6</sup>. La comprensión de la unidad derivada de este planteamiento eclesiológico que identificaba de modo excluyente la Iglesia de Cristo con la Iglesia romana, queda netamente formulada en la conclusión del artículo: «Quiera el Señor conceder a su Iglesia muchos apologistas, que con el celo, la ciencia y el acierto del B. Bellarmino, trabajen por reducir a su gremio a tantos hermanos disidentes, para que veamos con nuestros ojos realizada la tan suspirada unión de la Iglesia “en Cristo Jesús” y formen todos los hombres un solo redil bajo el cayado de un solo Pastor: Jesucristo y su Vicario en la tierra, el Pontífice romano»<sup>7</sup>. Un repaso por las temáticas abordadas durante estas primeras décadas revela una sensibilidad teológica alejada de lo ecuménico, que presta atención a cuestiones como la «corredención» de María, tan discutida en el mundo protestante<sup>8</sup>.

Las negativas de Roma a asistir a reuniones ecuménicas se prolonga hasta la Asamblea fundacional del Consejo Ecuménico de Iglesias, en 1948. La Iglesia católica declinaba nuevamente la invitación a participar en Amsterdam y rehusaba enviar observadores a la misma. Un nuevo *monitum* del Santo Oficio, publicado en vísperas de la misma ante el creciente interés que el movimiento ecuménico despertaba entre multitud de católicos y la petición de los católicos de ser admitidos como observadores, prohibía nuevamente la participación a los católicos en este tipo de reuniones. Ciertamente cabía reconocer una evolución en los documentos de la Santa Sede y en la actitud de los papas que, en vísperas de la Asamblea de Amsterdam, Congar calificaba como «un progreso prudente», «un crecimiento comedido pero apreciable» que, sin embargo, no alteraba la visión que en círculos ecuménicos transmitía, y que Congar resumía del siguiente modo: «el aspecto más conocido, y por otra parte el más manifiesto, de la actitud de la Iglesia católica res-

---

<sup>6</sup> J. M. BOYER, *Las «notas de la Iglesia» según el B. Bellarmino*: EE 2 (1923) 233.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 235. Para una relectura de las «notas» de la Iglesia, véase S. MADRIGAL, *El primer «Tractatus de Ecclesia». Relectura de la doctrina de las «Notae Ecclesiae»*: EE 67 (1992) 19-50.

<sup>8</sup> J. M. BOVER, *Los grandes problemas de la corredención mariana*: EE 16 (1942) 185-220.

pecto al Movimiento ecuménico ha sido su negativa a tomar parte en las conferencias ecuménicas»<sup>9</sup>. Las cosas, sin embargo, no tardarían en cambiar.

## 2. DE LA FUNDACIÓN DEL CONSEJO ECUMÉNICO DE IGLESIAS AL CONCILIO VATICANO II (1948-1965): INCORPORACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA ECUMÉNICA

«Roma abre una puerta». Con esta exclamación fue recibida en medios ecuménicos la instrucción *De motione oecumenica*, más conocida como *Ecclesia catholica*, emitida por el Santo Oficio en diciembre de 1949, que precisaba el estatuto de la participación de los católicos en el movimiento ecuménico<sup>10</sup>. El documento mantenía los principios expuestos en los textos magisteriales anteriores y, en ese sentido, expresa la voluntad de Roma de iniciar una apertura que no diera lugar a desviaciones en cuanto a la concepción de fondo, según la cual las Iglesias separadas debían retornar a ella. Pero incorporaba importantes novedades: reconocía el trabajo ecuménico como expresión de la acción objetiva del Espíritu Santo, impulsaba la oración ecuménica y, lo más importante, abría posibilidades a diversas formas de colaboración, especialmente en el dominio social y humanitario, y permitía la participación de sacerdotes cualificados en conversaciones doctrinales interconfesionales. El optimismo generado por el documento se vio empañado por nuevos acontecimientos. La proclamación en 1950 del dogma de la Asunción y la publicación de la *Humani generis*, causaron de nuevo malestar y preocupación en círculos protestantes y anglicanos. Pero los frutos de la *Instrucción* no tardaron en llegar. El Vaticano designaba a cuatro observadores que asistirán a la Conferencia de Lund (1952) del CEI, inaugurando el camino de la participación católica en las reuniones ecuménicas. Y ese mismo año se creaba la *Conferencia católica para cuestiones ecuménicas*, presidida por J. Willebrands.

El cambio en *Estudios Eclesiásticos* se cifra en torno al pontificado de Juan XXII. Su elección y el anuncio del Concilio seguido de la creación del Secretariado para la Unidad de los cristianos y la invitación y pre-

---

<sup>9</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Cristianos en diálogo*, Madrid 1967, 90.

<sup>10</sup> Cf. J. CRUZ ARRANZ, *La Instrucción «Ecclesia catholica» de 1949: Pastoral ecuménica* 28/85 (2011) 11-22.

sencia de observadores en el aula conciliar abrían un nuevo capítulo ecuménico en el mundo católico. Es en este contexto cuando vemos aparecer en la revista los primeros artículos dedicados a la temática ecuménica<sup>11</sup>. En este primer impulso ecuménico de la revista, se percibe ya lo que será una constante: la especial atención dedicada a la teología protestante. La publicación de la obra de F. Richter, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales*, daba ocasión a B. Llorca para hacerse eco de la revisión crítica de la figura de Martín Lutero que la historiografía católica venía llevando a cabo desde comienzos de siglo de la mano de autores como L. Febre, H. Grisar, H. Denifle o, más recientemente, el historiador J. Lortz, y que se orientaba progresivamente hacia la superación de aquella presentación polémica y denigrante del reformador alemán, exponente de la literatura apologética, que había imperado durante siglos en el ámbito católico alimentada por la visión del gran oponente de Lutero, Cochläus<sup>12</sup>. Ese intento de una mejor comprensión y un presentación más ponderada de la figura de Martín Lutero se enmarcaba en una corriente más amplia de acercamiento y comprensión mutua entre el catolicismo y el protestantismo, que venía produciéndose en las últimas décadas y de la que *Estudios Eclesiásticos* se hacía eco. En esa misma se sitúan los artículos de R. Marlé dedicado a la teología protestante alemana contemporánea<sup>13</sup>, o las consideraciones de I. Ruidor sobre la obra que el teólogo protestante R. Mehl dedicaba al catolicismo romano, que sintetizaba la finalidad de estas aproximaciones evocando una máxima ecuménica: «el conocimiento mutuo como condición previa necesaria para un diálogo fructuoso»<sup>14</sup>. F. Rodrí-

<sup>11</sup> B. LLORCA, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola (Notas sobre una obra reciente)*: EE 32 (1958) 235-242; R. MARLÉ, *La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto*: EE 32 (1958) 275-296; I. RUIDOR, *A propósito del libro del teólogo protestante Roger Mehl sobre el catolicismo romano*: EE 33 (1959) 335-346; R. MARLÉ, *La Palabra de Dios, alimento común de todos los cristianos*: EE 33 (1959) 433-439; F. RODRÍGUEZ, *Pareceres en torno a la doctrina de Barth sobre la justificación*: EE 37 (1963) 79-100.

<sup>12</sup> B. LLORCA, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola (Notas sobre una obra reciente)*: o.c., 235-242.

<sup>13</sup> R. MARLÉ, *La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto*: EE 32 (1958) 275-296. El jesuita francés había publicado poco antes un estudio, correspondiente a su investigación doctoral, dedicado al teólogo protestante Rudolf Bultmann: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1956.

<sup>14</sup> I. RUIDOR, *A propósito del libro del teólogo protestante Roger Mehl sobre el catolicismo romano*: EE 33 (1959) 335-346. La cita en p.346.



guez, por su parte, introducía en las páginas de la revista otra de las grandes cuestiones doctrinales que separaban a católicos y protestantes y que estaba siendo revisada: la doctrina de la justificación. Lo hacía a propósito del debate suscitado por el pormenorizado estudio de H. Küng sobre la doctrina de la justificación en K. Barth<sup>15</sup>. Si el propio Barth reconocía con sorpresa su propio pensamiento en lo que Küng exponía como doctrina de Trento, parecía legítimo preguntarse si la doctrina que Küng da como católica era realmente católica. Tras hacer un elenco de las diversas posturas a favor y en contra de la tesis de Küng, respondía afirmativamente y resaltaba el valor ecuménico del estudio.

Otro de las grandes principios del ecumenismo —el intento de resaltar aquello que nos une bajo la convicción de que «es más lo que nos une que lo que nos separa»— se veía también reflejada en las páginas de *Estudios Eclesiásticos*, en un artículo en el que R. Marlé reconocía en la Biblia un profundo vínculo de unidad, al tiempo que constataba los avances en el campo bíblico, y vislumbraba un claro acercamiento motivado por el desarrollo de la cultura bíblica en el conjunto del pueblo católico y por la emergencia, del lado protestante, de una teología de la Palabra de Dios, que le llevaban a formular la siguiente conclusión: «se puede hablar, no sólo de una emulación sino también de una auténtica colaboración en el estudio de la Sagrada Escritura»<sup>16</sup>.

Especialmente relevante en este período es el artículo de I. Riudor al que hemos hecho referencia al comienzo de este artículo. El eclesiólogo jesuita hacía balance de la causa ecuménica. «¿Podemos ser optimistas respecto al ideal “*ut omnes unum sint*”?», se preguntaba. Aunque cauteloso en su valoración, el jesuita catalán atisbaba razones para el optimismo: la profundización en los fundamentos bíblicos de la unidad, la importancia creciente de la plegaria común por la unidad, el resurgir de la vida religiosa en el seno del protestantismo, las negociaciones de unión que se llevaban a cabo en los diversos continentes y que había alcanzado su mayor logro con la creación de la Iglesia Unida de la India del Sur, el mayor aprecio hacia la Iglesia católica entre los hermanos separados, y la participación de católicos en reuniones ecuménicas e interconfesionales al amparo de lo estipulado en la Instrucción *Ecclesia catholica*. Pero

<sup>15</sup> F. RODRÍGUEZ, *Pareceres en torno a la doctrina de Barth sobre la justificación*: EE 37 (1963) 79-100.

<sup>16</sup> R. MARLÉ, *La Palabra de Dios, alimento común de todos los cristianos*: EE 33 (1959) 433-439. La cita en p.437.

dejaba igualmente constancia de otros motivos que inducían a un cierto pesimismo, al tiempo que percibía agudamente algunos de los principales escollos eclesiológicos a los que habría de enfrentarse el ecumenismo doctrinal.

El *Symposion* teológico que la abadía benedictina de Einsiedeln había dedicado a Otto Karren, uno de los grandes promotores del diálogo ecuménico, permitía a A. Álvarez Bolado constatar la madurez a la que había llegado el diálogo a la altura de 1962: «ni dialéctica, ni irenismo, sino diálogo honrado y respetuoso, sin precipitaciones; el deseo del corazón ya ha llegado allí donde el entendimiento confesional tiene que llegar todavía y sabe el largo camino que le queda»<sup>17</sup>. El entonces profesor de teología sistemática en la Universidad Pontificia Comillas apuntaba además a la eclesiología como uno de los grandes núcleos que necesariamente debería abordar el futuro diálogo con las Iglesias surgidas de la Reforma: «la dura diferencia confesional en Occidente es, sobre todo, una diferencia eclesiológica»<sup>18</sup>.

### 3. APERTURA DE LA IGLESIA CATÓLICA AL MOVIMIENTO ECUMÉNICO (1965-2012): AFIANZAMIENTO DE LA PERSPECTIVA ECUMÉNICA

El Concilio inauguraba una etapa nueva caracterizada por la plena incorporación de la Iglesia Católica al movimiento ecuménico. La nueva comprensión eclesiológica conciliar abrió las puertas al ecumenismo. La Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, establecía los fundamentos teológicos para el desarrollo de la perspectiva ecuménica que quedaba formulada en el decreto sobre ecumenismo *Unitatis redintegratio*. Como reconocería I. Riudor unos años después, el Vaticano II abrió el camino a una revisión a fondo de la eclesiología. Él mismo, exponente de una teología fundamental de carácter apologético, no tardaría en reelaborar su pensamiento eclesiológico<sup>19</sup>. En los primeros años del posconcilio van a ser cuestiones eclesiológicas las que acaparen gran parte de la

<sup>17</sup> A. ÁLVAREZ BOLADO, *Miscelánea ecuménica*: EE 38 (1963) 349-374. La cita en p.350.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 351.

<sup>19</sup> I. RIUDOR, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, Madrid 1972.

reflexiones ecuménicas de la revista, realizadas al hilo de esa reelaboración eclesiológica que poco a poco estaba teniendo lugar en España y que tenía como eje central la constitución *Lumen gentium*<sup>20</sup>. Así, C. Pozo aborda desde una perspectiva ecuménica la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia, a propósito de la definición de Iglesia formulada en número 1 de LG. Consciente de la dificultad que esa categoría entraña en el seno del protestantismo, establece un diálogo con la teología protestante partiendo de la convicción de que, en este punto, catolicismo y protestantismo, constituyen dos mundos teológicos diversos: «Cooperar con la gracia, ser instrumento de ella, es una idea que trasciende toda la Teología católica, como su negación trasciende toda la Teología protestante»<sup>21</sup>. J. M. Salaverri analizaba la cuestión de la unidad de la Iglesia. El conocido eclesiólogo veía en el desarrollo que el Consejo Ecuménico de Iglesias había realizado de su comprensión de la unidad, formulado en la declaración de Toronto y en la Asamblea de Nueva Delhi (1961), un notable acercamiento a la mentalidad católica que abría prometedoras expectativas para el avance ecuménico. I. Riudor, por su parte, se adentraba en uno de los problemas nucleares del ecumenismo: la cuestión de la pertenencia a la Iglesia. La comparación entre las formulaciones de la *Mystici corporis* y la *Lumen gentium* le permitía constatar el notable avance que, en este punto, significaba la doctrina conciliar. Por último, F.-A. Pastor se fijaba en la dimensión ecuménica del bautismo, abordando el problema del rebautismo y la relación entre el bautismo denominacional y la pertenencia e incorporación a la Iglesia universal.

El enfoque ecuménico de la revista encuentra una de sus principales vías de realización en el estudio de la obra de diversos teólogos protestantes, apuntando a lo que será una constante en su trayectoria: el diálogo con la teología protestante contemporánea. Destacan, en ese senti-

---

<sup>20</sup> En esa orientación encontramos las siguientes contribuciones: C. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*: EE 41 (1966) 139-159; J. SALAVERRI, *La unidad y unicidad de la Iglesia base dogmática dele ecumenismo*: EE 42 (1967) 5-38; I. RIUDOR, *La pertenencia a la Iglesia en los dos primeros capítulos de la constitución «Lumen gentium» del Concilio Vaticano II*: EE 40 (1965) 301-318; ÍD., *Estructura sacramental de las Iglesias y Comunidades cristianas no católicas*: EE 42 (1967) 207-216; ÍD., *El universalismo de la Iglesia como problema*: EE 43 (1968) 415-433; F.-A. PASTOR, *Reconocimiento ecuménico de la dimensión eclesial del bautismo*: EE 44 (1969) 345-381.

<sup>21</sup> C. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*, o.c., 152-153.

do, los trabajos de J. J. Alemany dedicados al teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer<sup>22</sup>. La obra de Bonhoeffer suscitaba por estas fechas un gran interés tanto dentro como fuera de nuestras fronteras<sup>23</sup>. J. J. Alemany, que había realizado su tesis doctoral sobre la obra de este teólogo, se convirtió en uno de los principales difusores de su pensamiento en España. P. Tillich fue otros de los autores que despertó por aquellos años la atención de los colaboradores de la revista<sup>24</sup>.

Si determinar la naturaleza de la unidad era una de las cuestiones que dominaban la agenda ecuménica, la relación entre la unidad de la Iglesia y lo que el CEI denominó «la unidad y renovación de la comunidad humana» era la segunda. No se trataba en realidad de una cuestión nueva. La pregunta por la dimensión social del movimiento ecuménico había sido una cuestión permanente. Los tiempos fundacionales del movimiento ecuménico habían vivido ya un debate similar. Pero desde la Asamblea de Upsala (1968) se había suscitado un agrio debate en el que estaba en juego la autocomprensión del movimiento ecuménico mismo. En el seno del CEI había ido creciendo la convicción de que aquellas cuestiones que dividían al mundo dividían también a la Iglesia, que eran las necesidades del mundo de justicia y paz, de desarrollo y redención las que debían construir la trama del pensamiento ecuménico acerca de la misión y evangelización. La unidad de la Iglesia se situaba de ese modo en el contexto más amplio de la unidad de la humanidad. *Fe y Constitución* asumía esta

---

<sup>22</sup> *La teología barcelonesa de D. Bonhoeffer*: EE 49 (1974) 59-77; *Implicaciones recíprocas de la realidad y verdad de la ética bonhoefferiana*: EE 50 (1975) 241-254; *Conmemoración del 30 aniversario de la muerte de D. Bonhoeffer*: EE 50 (1975) 301-304; *Anotaciones sobre el concepto de religión en los textos barceloneses de D. Bonhoeffer*: EE 51 (1976) 383-391; *En torno al legado teológico de D. Bonhoeffer*: EE 51 (1976) 393-399.

<sup>23</sup> Un interés que se refleja en la traducción durante esos años de la mayor parte de sus obras al castellano, así como de los estudios más relevantes de su trayectoria y pensamiento: *Ética*, Barcelona 1968; *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969; «*Communio sanctorum*». *Sociología de la Iglesia*, Salamanca 1969; *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Barcelona 1971; *Vida en comunidad*, Salamanca 1982; E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*, Bilbao 1970; R. MARLÉ, *Dietrich Bonhoeffer. Testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Bilbao 1970; A. DUMAS, *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*, Bilbao 1970; J. J. ALEMANY, *Realidad y fe cristiana. Una aproximación a la teología de Dietrich Bonhoeffer*, Santiago de Chile 1971.

<sup>24</sup> F. MANRESA, *El simbolismo religioso en la teología de Paul Tillich*: EE 49 (1974) 171-201; ÍD., *P. Tillich y la crítica del lenguaje teológico*: EE 49 (1974) 265-281; ÍD., *Sobre el simbolismo religioso en la teología de Paul Tillich*: EE 51 (1976) 273-276; J. GARCÍA PÉREZ, *El método de correlación en Paul Tillich*: EE 55 (1980) 309-338.

orientación, que cristalizaba en el programa «La unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad», que insistía en la necesidad de unir la búsqueda de unidad de los cristianos con su servicio a favor de la unificación de la humanidad. La Asamblea de Upsala (1968) había significado un claro punto de inflexión. Su lema «el mundo dicta el orden del día» expresaba el triunfo en el seno del CEI de una nueva orientación teológica marcada por la teología política y las teologías de la liberación. De la mano de la teología política, la Asamblea integraba una comprensión escatológica de la misión y formulaba una autocomprensión eclesiológica que expresaba la convicción de que la Iglesia pertenece al mundo de la acción. En el contexto de la lucha contra el racismo y de un creciente sentimiento anti-colonialista, la unidad debía expresarse en términos de solidaridad de los cristianos con la humanidad. La controversia estaba servida. No tardó en desatarse una fuerte discusión que afectaba tanto a la comprensión de la unidad como a pregunta por la misión de la Iglesia en el mundo. Los detractores de esta nueva orientación se mostraban claros en su acusación de haber secularizado radicalmente el compromiso de la Iglesia con el mundo reduciéndolo a una tarea sociopolítica y se preguntaban si, en su empeño por ponerse a la escucha del mundo no había terminado la Iglesia por arrodillarse ante el mundo. La tarea ecuménica parecía haber quedado reducida a una mera actividad histórica a favor del hombre. ¿Se había desviado el movimiento ecuménico de su camino? El debate se prolongó durante varias décadas. Esta problemática entra de lleno en *Estudios Eclesiásticos* en 1980, con la publicación de un número monográfico titulado «Ecumenismo y justicia», dedicado a recoger el enfoque social del ecumenismo<sup>25</sup>, y que I. Ellacuría subsumía bajo el epígrafe «El problema “ecumenismo y promoción de la justicia”». El tema encontraba una prolongación en otro número monográfico de la revista dedicado al tema «Iglesia y sociedad», que explícitamente incorporaba el enfoque ecuménico como una perspectiva necesaria. Dicha perspectiva es abordada por H. Vall en un trabajo que lleva por título «Iglesia y sociedad según el Consejo Mundial de Iglesias»<sup>26</sup>.

La conmemoración del 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero en 1983 suscitó un nuevo interés por la figura del reformador alemán

---

<sup>25</sup> EE 213 (1980).

<sup>26</sup> I. ELLACURÍA, *El problema «ecumenismo y promoción de la justicia»*: EE 213 (1980) 153-155.

y un intento de mayor acercamiento, facilitado por los avances que el diálogo entre católicos y luteranos se había alcanzado con el documento de Malta (1972). *Estudios Eclesiásticos* no fue ajena a esta corriente<sup>27</sup>.

El diálogo con la teología protestante se concreta en las dos últimas décadas del siglo en un nombre: Wolfhart Pannenberg<sup>28</sup>. El camino lo iniciaba A. González Montes estableciendo un diálogo con el teólogo alemán en el ámbito de la mariología, más en concreto en el punto crucial de la controversia mariológica, a saber: la cuestión de la cooperación de María en la obra de la salvación, cuestión que, en último término, remite a la comprensión de la justificación por la fe y, consiguientemente, a la eclesiología. Le seguía A. Torres Queiruga con un análisis de su teoría de la revelación<sup>29</sup>. J. A. Martínez Camino consagraba dos nuevos trabajos a este teólogo al que ya se había aproximado en los tiempos de su investigación doctoral<sup>30</sup>. Esta atención de la revista a la obra de Pannenberg culmina con un sólido estudio dedicado a su eclesiología. Su investidura como *doctorado honoris causa* en la Universidad Pontificia Comillas propiciaba la ocasión a S. Madrigal para adentrarse en el pensamiento eclesiológico de «el más católico de los teólogos protestantes» como lo había descrito Martínez Camino en la *laudatio*<sup>31</sup>. Su análisis le lleva a intuir en la

<sup>27</sup> H. VALL, *Ley y Evangelio en Lutero y las Iglesias de la Reforma*: EE 53 (1978) 21-45; J. S. ARRIETA, *La Iglesia en la «confessio augustana». Su visión desde la perspectiva católica*: EE 57 (1982) 3-38; J. M. LERA, *El ministerio ordenado en el diálogo católico-romano y evangélico-luterano (I): en el 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero*: EE 59 (1984) 179-209; ÍD., *El ministerio ordenado en el diálogo católico-romano y evangélico-luterano (II): en el 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero*: EE 59 (1984) 359-374.

<sup>28</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *Madre del hombre libre*: EE 51 (1976) 369-381; A. TORRES QUEIRUGA, *La teoría de la revelación en Wolfhart Pannenberg*: EE 59 (1984) 139-17; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *La teología de W. Pannenberg interpretada por M. Fraijó: crítica de una crítica*: EE 61 (1986) 425-433; ÍD., *La «teología sistémica» de W. Pannenberg*: EE 65 (1990) 215-225; S. MADRIGAL, *La Iglesia en la teología sistemática de W. Pannenberg (I): «signo del reinado de Dios» y «congregatio fidelium»*: EE 75 (2000) 177-233; ÍD., *La Iglesia en la teología sistemática de W. Pannenberg (y II): el ministerio eclesial y el pueblo de Dios*: EE 75 (2000) 421-472.

<sup>29</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *La teoría de la revelación en Wolfhart Pannenberg*: EE 59 (1984) 139-178.

<sup>30</sup> Su tesis doctoral llevaba por título: Recibir la libertad: dos propuestas de fundamentación de la teología de la modernidad, W. Pannenberg y E. Jüngel, Madrid 1991.

<sup>31</sup> *La Iglesia en la teología sistemática de W. Pannenberg (I): «signo del reinado de Dios» y «congregatio fidelium»*: EE 75 (2000) 177-233; *La Iglesia en la teología siste-*

eclesiología de Pannenberg un camino de aproximación entre esas dos orientaciones que han venido definiendo a las eclesiologías protestante y católica: la Iglesia como *receptora* y como *mediadora* de salvación, como lugar del acontecer salvífico y como instrumento de comunicación de la salvación, como «sacramento» de salvación. Su planteamiento entrañaba, para el profesor de Eclesiología y Teología Ecuménica de la Universidad de Comillas, un enorme potencial ecuménico: «La eclesiología de Pannenberg puede ser considerada, a esta luz, como un serio intento de aproximar la doctrina luterana de la justificación a la doctrina católica de la sacramentalidad»<sup>32</sup>.

Otra investidura de doctor *honoris causa*, la del teólogo alemán Walter Kasper, proporcionaba de nuevo ocasión a S. Madrigal para abordar la trayectoria ecuménica del que por aquel entonces era Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad<sup>33</sup>. Entretanto, la revista se hacía eco de algunos de los avances más destacados del diálogo doctrinal, que por aquel entonces había alcanzado ya grandes logros como el Documento de Lima (1982). Encontramos en ese apartado el pormenorizado estudio que, con ocasión de la celebración de la IV Conferencia Mundial de Fe y Constitución, en Santiago de Compostela en 1993, realizaba Héctor Vall de la trayectoria de este organismo y de la Conferencia de Santiago, en la que claramente se perfilaba el concepto de *koinonia* como la mejor base para el trabajo hacia un consenso eclesiológico<sup>34</sup>. El análisis de los diálogos doctrinales se completa en las páginas de la revista con un estudio de C. Martínez Oliveras dedicado a los avances del diálogo católico-anglicano<sup>35</sup>.

---

*mática de W. Pannenberg (y II): el ministerio eclesial y el pueblo de Dios: EE 75 (2000) 421-472.*

<sup>32</sup> S. MADRIGAL, *La Iglesia en la teología sistemática de W. Pannenberg (y II): el ministerio eclesial y el pueblo de Dios: EE 75 (2000) 471.*

<sup>33</sup> S. MADRIGAL, *El itinerario teológico del cardenal Walter Kasper: EE 70 (2004) 371-394.*

<sup>34</sup> H. VALL, *La utopía ecuménica: «Hacia la koinonia en la fe, la vida y el testimonio» (V Conferencia mundial de Fe y Constitución: Santiago de Compostela, agosto de 1993): EE 69 (1994) 203-224; ÍD., *La utopía ecuménica (II): el proceso doctrinal de «Fe y Constitución» desde Montreal (1963) a Santiago (1993): EE 69 (1994) 289-341; ÍD., *La utopía ecuménica (III): hacia la koinonia en la fe, la vida y el testimonio. V Conferencia Mundial de «Fe y Constitución». Santiago de Compostela (3-14 de agosto, 1993): EE 69 (1994) 437-469.***

<sup>35</sup> C. MARTÍNEZ OLIVERAS, *La autoridad en la Iglesia: EE 86 (2011) 547-613.*



En esta última etapa aflora una nueva temática que podríamos sintetizar bajo el epígrafe «la vocación ecuménica de la Compañía de Jesús». En esa orientación encontramos las crónicas de J. J. Alemany sobre los Congresos Internacionales de Jesuitas Ecumenistas celebrados en 1990 y 1995<sup>36</sup>, y el trabajo de S. Madrigal que lleva por título «Pedro Fabro ante la reforma protestante». La celebración de estos encuentros, que venían celebrándose ininterrumpidamente desde 1966, eran un claro testimonio del interés corporativo de la orden por el ecumenismo. El primero de ellos volvía la mirada a los orígenes de la Compañía, nacida en el complejo contexto de la Reforma luterana, para interpretar de nuevo las «reglas para sentir con la Iglesia», bajo la siguiente premisa: abordar un nuevo análisis de ese singular documento que sirviera de marco de referencia desde el que poder iluminar la actual tarea ecuménica de los jesuitas. En su crónica, Alemany reconocía la dificultades de tal aproximación a unas reglas que «en su afirmación incondicionada de la Iglesia y de sus expresiones más concretas, compuestas en pleno ambiente de reforma y contestación antirromana, parecerían estar destinadas más a la acentuación de lo propio, específico y diferenciador que a la admisión de valores positivos más allá de los límites formales de la confesión católica»<sup>37</sup>.

Especialmente relevante en esta labor de relectura de los orígenes de la Compañía de Jesús y del carisma ignaciano en el marco del diálogo ecuménico es el estudio que S. Madrigal dedica a uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola, el saboyano Pedro Fabro, con ocasión de la conmemoración del 500 aniversario de su nacimiento<sup>38</sup>. Primer jesuita en Alemania, participante en los coloquios de Worms y en la Dieta de Ratisbona, la evocación de su figura resulta clave a la hora de trazar un fiel retrato de los orígenes de la Compañía y su relación con la Reforma protestante. El análisis le lleva a suscribir un importante dato revelado

---

<sup>36</sup> «*Sentire cum Ecclesia*» y la tarea ecuménica actual de la Compañía de Jesús: EE 65 (1990) 331-338; *La Compañía de Jesús y el futuro del ecumenismo*: EE 70 (1995) 101-106.

<sup>37</sup> J. J. ALEMANY, «*Sentire cum Ecclesia*» y la tarea ecuménica actual de la Compañía de Jesús, o.c., 332-333. Especialmente relevante en esta tarea de reinterpretación de las *Reglas para sentir con la Iglesia* es el estudio de S. Madrigal que lleva por título «Claves para una relectura de las *Reglas para sentir con la Iglesia*», en Íb., *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid 2002, 169-250.

<sup>38</sup> *Pedro Fabro ante la reforma protestante*: EE 82 (2007) 277-313.



ya por la historiografía reciente, a saber: que la Compañía no nació para combatir la reforma luterana. Aquellas actitudes que definieron a Fabro en su modo de tratar con los protestantes —el diálogo de la caridad, el ejemplo de vida y la búsqueda de territorios comunes— se configuran como actitudes claves de reformular esas actitudes a modo de «principios teológicos para un ecumenismo espiritual».

Si bajo los auspicios de B. Sesboué el XII Coloquio había dirigido su mirada al pasado, el siguiente, celebrado en Boston, orientaba la mirada al presente y la prolongaba hacia el futuro. El deseo de consolidar la responsabilidad de los jesuitas afirmando el carácter esencial de la dimensión ecumenica, se traducía en la elaboración de un documento con vistas a su aprobación en la futura Congregación 34. Por último, cabe destacar en las dos últimas décadas una especial referencia a un tema de enorme relevancia para el diálogo ecuménico: la cuestión de la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado<sup>39</sup>.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA

En este somero recorrido que hemos realizado por las páginas de la revista tratando de descubrir su entraña ecuménica, hemos podido constatar una clara progresión en la dirección de una mayor atención al movimiento ecuménico y una evolución hacia lo que podríamos caracterizar con el título que hemos dado a este apartado: la elaboración de una teología en perspectiva ecuménica. Una de las características más relevantes de esta última etapa de la revista es sin duda la consolidación de una perspectiva ecuménica que trasciende los límites de los artículos consagrados a la temática ecuménica: el ecumenismo como

---

<sup>39</sup> W. LOSCHELDER, *Desarrollo de la jurisprudencia sobre la libertad religiosa y confesional en la República Federal de Alemania*: EE 62 (1987) 333-350; C. CORRAL, *Iglesia y Estado en el Oriente cristiano*: EE 66 (1991) 295-305; J. OTADUY, *Los proyectos de acuerdo de cooperación con las Iglesias evangélicas y las comunidades israelitas*: EE 66 (1991) 205-218; J. L. SANTOS, *Del sistema de Iglesia de Estado en Suecia hacia una relación no confesional*: EE 71 (1996) 577-603; F. ALCÓN, *Aconfesionalidad y cooperación. Notas acerca del artículo 16.3 de la Constitución*: EE 80 (2005) 781-812; C. CORRAL, *La aconfesionalidad como justo equilibrio entre dos extremos*: EE 80 (2005) 829-842.

una dimensión de la teología, en la línea de lo estipulado en el Directorio de ecumenismo. Este breve repaso nos permite concluir que en la trayectoria de la revista se observa un claro avance hacia lo que J. J. Alemany describía bellamente en un artículo dedicado a esta cuestión como una teología elaborada «en situación de diálogo y en intención de unidad»<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> J. J. ALEMANY, *Teología y ecumenismo*: EE 66 (1991) 273-293.