

EL MISTERIO DE LA EUCARISTIA EN EL DIALOGO TEOLOGICO ANGLICANO-CATOLICO (y II)

Con este segundo artículo, que viene a ser continuación del aparecido en el número anterior, queremos completar la exposición sobre doctrina eucarística del diálogo anglicano-católico, dedicándonos en esta ocasión a la dimensión sacrificial y, en íntima conexión con ésta, la función del ministro ordenado.

La dimensión sacrificial de la Eucarística es el otro aspecto «típico» dentro de la controversia con la Reforma sobre este Sacramento. Por eso éste y el tema de la presencia real serán los que más espacio ocupen en los documentos de acuerdo dedicados, en principio, a alcanzar una convergencia en los puntos realmente conflictivos que separaron a nuestras Comuniones en el pasado, como ya veíamos.

Ya comentábamos en el estudio que dedicamos a la presencia real la estrecha relación que existe entre los diferentes aspectos de la doctrina eucarística, y en concreto, la mutua implicación entre presencia y sacrificio. Nos remitimos a lo ya visto para tener presente la compleja riqueza que existe detrás de cada dimensión de este Sacramento, aunque, metodológicamente, se haga una separación de cada una de éstas.

Por otra parte, el método que seguiremos será el ya utilizado, distinguiendo una primera parte de análisis de los documentos anglicano-católicos de una segunda de valoracio-

nes y críticas, en continuación con lo ya visto. Por último concluiremos con una serie de cuestiones sobre estos temas y otras consideraciones finales que constituirían, a mi parecer, los puntos «clave» en un diálogo posterior y los temas de fondo que revelarían las auténticas divergencias entre anglicanos y católicos.

I. EUCARISTIA Y SACRIFICIO DE CRISTO

1. EL SACRIFICIO UNICO DE CRISTO

a) *Sacrificio y comprensión sacrificial de la muerte y resurrección de Cristo*

El texto de acuerdo ofrece en una nota a pie de página una pequeña referencia que nos indica de modo sintético y sencillo el sentido y significado del concepto «sacrificio»:

«Para los hebreos "sacrificio" tuvo un significado tradicional de *comunicación con Dios*. La Pascua, por ejemplo, fue una comida comunitaria; el Día de la Expiación fue esencialmente expiatorio, y la Alianza estableció una *comunidad* entre Dios y el hombre»¹.

Se entiende así el sacrificio en términos de «comunicación» y de «relación» entre Dios y el hombre, en términos de «Alianza» y «comunidad». Sólo desde la comunicación-comunidad entre Dios y el hombre se puede comprender el alcance del significado del concepto «sacrificio», como también nos lo dará a entender la Comisión Mixta de Escocia un año más tarde: «Si la idea de comunidad con Dios mediante el ofrecimiento del sacrificio es esencial para la teología del sacrificio del Antiguo Testamento, es también un aspecto *esencial* de la teología de la Eucaristía del Nuevo Testamento»².

¹ ARCIC, Acuerdo sobre doctrina eucarística (=E) n. 5: A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1 (Salamanca 1986) [=GM I] n. 36 en nota a pie. Esta nota pertenecía al texto principal del borrador de Venecia: Eucaristía II, n. 8: *One in Christ* (=OIC) 7 (1971) 268. Todo subrayado es nuestro a no ser que señalemos lo contrario.

² Comisión Anglicano-Católica de Escocia, *Naturaleza eclesial de la Eucaristía*: G. Cereti y S.J. Voicu (ed.), *Enchiridion Oecumenicum. 2. Dialoghi locali* (Bolonia 1998) [=EO 2] n. 1609.

Habiendo aclarado de entrada este concepto, podemos plantearnos ahora lo que se quiere decir con «el sacrificio de Cristo». El *Acuerdo sobre doctrina eucarística*, al referirse a éste no se limita sólo y exclusivamente a la muerte y resurrección de Cristo, sino que éstas son vistas en un marco más amplio como culminación de la misma vida de obediencia al Padre³. Esto mismo, afirmado ya por la segunda Conferencia mundial de Fe y Constitución (Edimburgo 1937), años después será retomado por diferentes grupos y comisiones de diálogo interconfesional⁴, influenciados, sin duda, por la reflexión teológica contemporánea.

b) *La irrepetibilidad y perfección del sacrificio de Cristo*

La muerte y resurrección del Señor aparecen como hechos que ocurrieron «una vez para siempre» como «único, perfecto y suficiente sacrificio por los pecados del mundo» del que no puede haber «repetición o adición». En este sentido, el sacrificio de Cristo es un sacrificio «irrepetible y perfecto»⁵.

La insistencia en este aspecto es capital a la hora del diálogo con las confesiones nacidas de la Reforma al haber constituido la pieza clave de su teología de la Redención. Así, en esta línea podemos interpretar otras muchas referencias que aparecen en diferentes documentos de acuerdo doctrinal entre diversas iglesias como la *Relación de Bucarest* de anglicanos y ortodoxos (1935), o la misma Conferencia mundial de Fe y Constitución de Lund (1952), el Grupo Luterano-Católico de EE.UU. (1967) y la Comisión Internacional Anglicano-Luterana (1970-72)⁶.

³ Cf. E, n. 5: *GM 1*, n. 36. También se encontraba en los borradores de Venecia y Norwich: Eucaristía, II, n. 3: *OIC 7* (1971) 266; Norwich, n. 4: *OIC 9* (1973) 195.

⁴ Cf. II. Conferencia Mundial de FC: L. Vischer (ed.), *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid 1972) 56-57; Comisión Anglicano-Católica de EE.UU. (=A-C EE.UU.), Boynton Beach: *EO 2*, n. 2048; Grupo Luterano-Católico de EE.UU. (=L-C EE.UU.), *La Eucaristía como sacrificio: Diálogo Ecológico (=DiEc)* 23 (1988) 317.

⁵ Cf. ARCIC, E, n.5: *Aclaración sobre doctrina eucarística (=EA)*, nn. 3 y 5; Ministerio y Ordenación (=M), n.13: *GM 1*, nn. 36, 46, 49 y 72. Cf. Venecia, *Eucaristía*, II, nn. 3 y 8: *OIC 7* (1971) 266 y 268; Norwich, n.4: *OIC 9* (1973) 195.

⁶ Cf. A-O, Bucarest, n.2: G. Cereti y J. Voicu (ed.), *Enchiridion Oecumenicum. 1. Dialoghi internazionali* (Bologna 1986) [=EO 1] n. 563; III Conferencia Mundial de FC: L. Vischer (ed.), o.c., 112-113; L-C EE.UU., *La Eucaristía como sacrificio*, I, n. 2a: *DiEc* 23 (1988) 318; Comisión Anglicano-Luterana, *Relación de Pullach* (=A-L, Pullach) n. 69: *DiEc* 26 (1991) 189.

Posteriormente la Comisión Anglicano-Católica de Escocia y diferentes comisiones internacionales volverán a insistir en este mismo punto señalando, por una parte, la perfección y «acabamiento» de la obra salvadora de Dios en la muerte y resurrección de Cristo como sacrificio suficiente y absoluto, y, por otra, la «irrepetibilidad» de estos mismos acontecimientos históricos, desarrollando la doctrina de la carta a los Hebreos: el sacrificio de Cristo en la cruz es el único que de una vez y para siempre expía los pecados del mundo y nos reconcilia definitivamente con Dios (cf. Heb 7, 27; 9, 12; 10,10)⁷.

2. LA EUCARISTIA COMO MEMORIAL

a) *Relación entre el sacrificio de Cristo y el sacrificio eucarístico. Superación de la controversia de la Reforma*

La Iglesia primera, desde tiempos del Nuevo Testamento, comprendió la muerte y resurrección de Cristo en términos sacrificiales, e igualmente, como señala la ARCIC, también «usó un lenguaje similar para designar en la celebración eucarística la *anámnesis* de este suceso histórico»⁸.

Por otro lado, de todos es sabida la crítica que en general por parte de la Reforma se hizo al «sacrificio de la Misa», y que encontraría también su eco en los *Artículos de la Religión* de la Comunión Anglicana. No obstante, se suele coincidir hoy en la interpretación de éstos, y así lo señala el clásico anglicano E. Bicknell, no como negación del sacrificio de la Eucaristía, sino de las «corrientes perversiones populares» que se encontraron a lo largo de la Edad Media, y contra las que iría dirigido el polémico Artículo XXXI. De este modo, la crítica a «los sacrificios de las misas» iría encaminada a preservar el carácter único y definitivo del sacrificio de Cristo en la cruz, frente al cual, el sacrificio eucarístico parecería erigirse como un *plus* o adición a la salvación ya lograda por Cristo⁹.

⁷ Cf. A-C Escocia, *Naturaleza eclesial de la Eucaristía*: EO 2, nn. 1612-1613; BEM.E, nn. 5 y 8; GM 1, pp. 903-904; Comisión Anglicano-Reformada, *El Reino de Dios y nuestra unidad* (=A-R, *El Reino de Dios*) n. 63: DiEc 25 (1990) 539.

⁸ EA, n. 5; GM 1, n.49. Cf. Const. *Sacrosanctum Concilium*, sobre liturgia (=SC) 47; Const. dogm. *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia (=LG) 3, 28.

⁹ Cf. E. Bicknell, *A theological introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England* [1919] (Londres 1963) 417ss: El Artículo sería en esencia

Estos «recelos», aunque no aparecen explícitamente en las redacciones finales de nuestros documentos, siguen estando en el fondo de la reflexión sobre la relación entre el sacrificio de Cristo y el sacrificio eucarístico, y así nos lo dejaba entrever tanto el Grupo Luterano-Católico de EE.UU., como la misma ARCIC en su borrador de Venecia: las «reticencias» por parte de las confesiones nacidas de la Reforma respecto al sacrificio de la Eucaristía serían tales sólo en la medida en que éste supusiera una limitación o menoscabo de aquel sacrificio llevado a cabo por Cristo¹⁰. De este modo, la Eucaristía, en relación al sacrificio de Cristo, es vista como «un recuerdo a través del cual el hecho expiatorio de Cristo en la cruz es proclamado y hecho efectivo en la vida de la Iglesia» por obra del Espíritu Santo; y sería posible hablar de un «sacrificio irrepetible en sentido histórico» y «un sacrificio en sentido sacramental» sin que esto constituyera un problema para nuestras dos Iglesias¹¹. Así, sin negar el carácter «de-una-vez-para-siempre» del sacrificio de Cristo, se vería también el carácter sacrificial de la Eucaristía en íntima conexión con aquél, gracias al concepto de «memorial» que analizaremos después.

Hemos de notar la enorme influencia que ha ejercido sobre el texto final el teólogo católico J.M.R. Tillard que, la primera reunión de la ARCIC, ya había hablado de la importancia de la noción de sacramento aplicada a la dimensión sacrificial de la Eucaristía. De este modo hablaba de la Eucaristía como «*sacrificio sacramental*», concepto que es recogido en el texto de acuerdo¹². Podríamos decir que la Eucaristía es un sacrificio pero no un sacrificio en sentido absoluto e independiente, sino un «sacrificio relativo», que hace referencia al Sacrificio único de Cristo en la cruz y del cual dependen enteramente por su calidad de sacramento: no hay lugar para en-

de 1553, por eso, la crítica no iría contra la enseñanza oficial de Trento (1562), sino contra las ideas populares medievales. También lo interpreta así la Comisión Mixta de Escocia: *Naturaleza eclesial de la Eucaristía*: EO 2, n. 1613.

¹⁰ L-C EE.UU., *La Eucaristía como sacrificio*, I, n. 2: DiEc 23 (1988) 318. Cf. Venecia, *Eucaristía*, II, n. 8: OIC 7 (1971) 268.

¹¹ Cf. E, n. 5; EA, nn. 3 y 5; GM 1, nn.36, 46 y 49. En este sentido, en el n. 2 del proemio de la *Ordenación General del Misal Romano* (=OGMR) leemos: «constituyen una misma y única realidad el sacrificio de la cruz y su renovación sacramental en la Misa».

¹² J.M.R. Tillard, 'Roman Catholics and Anglicans: The Eucharist', OIC 9 (1973) 138-143. Hemos de señalar cómo este concepto podría enlazar con la definición de Eucaristía que da el Artículo XXV como «Sacramento de nuestra Redención por la muerte de Cristo».

tender el sacrificio eucarístico como algo independiente o que pueda añadir algo al sacrificio de la cruz.

b) *La recuperación del concepto de «memorial»*

Sin duda, ha sido el concepto de «memorial» el que ha facilitado toda esta reflexión en el campo de la teología contemporánea produciendo un sincero acercamiento de posiciones «enfrentadas» en el pasado y que hoy coinciden, en general, desde una correcta y serena comprensión del sacramento como «signo eficaz» que comunica aquello que significa.

Los documentos hacen uso de este concepto como noción por la que se expresa la eficacia presente de un acontecimiento pasado, no como «mero revivir en la mente un acontecimiento pasado o su significado», sino como «proclamación eficaz por parte de la Iglesia de las acciones poderosas de Dios». De este modo, el *ephapax* del sacrificio del Calvario permanece operativo en el hoy de la Iglesia, en su celebración como memorial, evitando por un lado el «simple recordar mental» y, por otro, la «repetición» de lo ocurrido una vez para siempre¹³.

Esta definición de «memorial», comúnmente aceptada por los teólogos de las diferentes confesiones cristianas¹⁴, deriva, como ya hemos dicho, de la misma comprensión del sacramento como «signo eficaz». De todos modos, el concepto de «memorial» no es una novedad, aunque haya sido en nuestro siglo cuando se haya «recuperado»: es algo que pertenece al corazón de la mentalidad hebrea y ha estado presente a lo largo de la Tradición de la Iglesia cristiana prácticamente desde los primeros tiempos. De ello se hace eco la Comisión en el *Acuerdo sobre doctrina eucarística* y en las *Aclaraciones* remitiéndose a las mismas palabras de la institución¹⁵.

¹³ Cf. E, n. 5: *GM 1* n. 36; Bem. E., nn. 5-6: *GM 1*, pp. 903-904; A-R, *El Reino de Dios*, n. 65: *DiEc* 25 (1990) 160; Comisión Anglicano-Ortodoxa de EE.UU., *Declaración sobre Eucaristía* (=A-O EE.UU.) n. 10: *DiEc* 26 (1991) 207. Esta definición de memorial aparecería también en los borradores de Venecia, *Eucaristía II*, n. 8: *OIC* 7 (1971) 268 y Norwich, n. 4: *OIC* 9 (1973) 195.

¹⁴ CEI, *Baptism, Eucharist and Ministry, 1982-1990, Report on the process and Responses* (Ginebra 1990) [CEI sobre BEM] 63 (n.13).

¹⁵ Cf. E, n. 5: «Cristo instituyó la Eucaristía como memorial (*anámnesis*) de la totalidad de la acción reconciliadora de Dios en él» y EA, n. 5: *GM 1* nn. 36 y 48 (Tenemos que advertir que la frase citada del primer documento no aparece traducida en el texto español). Cf. *Aclaración sobre Ministerio* (=MA) n. 2: *GM 1*, n. 79; SC 47.

3. SACRIFICIO DE LA IGLESIA, SACRIFICIO PROPICIATORIO

a) *La Iglesia se incorpora al sacrificio de Cristo*

Los diferentes documentos de acuerdo dan cuenta de una dimensión «pasiva» de la Iglesia por la que es ofrecida en la autooblación misma de Cristo, unida al «movimiento de autoofrecimiento de Cristo» identificándose así con la «voluntad del Señor que se ha ofrecido a Sí mismo al Padre en beneficio del género humano»¹⁶.

La Comisión trata este tema desde una doble perspectiva refiriéndose tanto al ofrecimiento de los cristianos como a la oblación de la misma Iglesia en el memorial del sacrificio de Cristo¹⁷.

Sin embargo, no era la primera vez que en un documento interconfesional se había hablado de ello, puesto que la *Relación de Boynton Beach* (1969) de anglicanos y católicos en EE.UU., con claro trasfondo litúrgico, había confesado la vocación del pueblo cristiano a ser «un sacrificio vivo ante Dios» y, partiendo de la incorporación del cristiano a Cristo en el Bautismo, decía que en la Eucaristía, «El nos ofrece consigo mismo al Padre». Esto mismo será recogido, a su vez, en otros documentos de acuerdo posteriores¹⁸.

La explicación o porqué de este ofrecimiento de la Iglesia en el sacrificio de Cristo hace relación a la íntima unión que existe entre éste y su Cuerpo, unión que es señalada en diferentes acuerdos ecuménicos y en la reflexión de teólogos anglicanos y católicos¹⁹ y que se ha expresado por medio de otros conceptos como «*incorporación a Cristo*» y a su sacrificio²⁰, «*asentamiento*» o «*sí existencial*» de la Iglesia al aconte-

¹⁶ Cf. E, n. 5; EA, n. 5; MA, n. 2; *GM 1*, nn. 36, 48 y 79.

¹⁷ Cf. E, n.5: «La Iglesia continúa haciendo un memorial perpetuo de la muerte de Cristo y sus miembros entran en el movimiento de su autooblación»: *GM 1*, n. 36. Este aspecto viene directamente de la primera redacción de Venecia: «It's Christ the Lord... who unites us with himself in his intercession for ourselves and for all mankind» (*Eucaristía*, II, n. 4: *OIC 7* (1971) 267).

¹⁸ A-C EE.UU., *Boynton Beach*: *EO*, 2, n. 2048 Cf. BEM, E, nn. 4 y 10; *GM 1*, pp. 903-904; A-R, *El Reino de Dios*, nn. 64-65 y 68; *DiEc* 25 (1990) 160-162; A-L, Pullach, n. 69; *DiEc* 26 (1991) 189; CEI sobre BEM.E, clarificación 6c: «Todas las iglesias afirman que la Iglesia es, por el Espíritu Santo, graciosamente incluida en el acceso al Padre que da el sacrificio de Cristo (Ef 2, 18)»: o.c., 118.

¹⁹ Cf. A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*: *EO* 2, n. 1677; BEM.E, n. 4: *EnOe*, p.903; A-R, *El Reino de Dios*, n. 64; *DiEc* 25 (1990) 160; E.J. Bicknell, o.c., 412 -14.

²⁰ Cf. A-C EE.UU., *Boynton Beach*: *EO* 2, n. 2048; E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966) 200.

cimiento salvador de Jesús²¹ o «*identificación*» de la Iglesia con la voluntad salvífica de Cristo²². Se trata, en definitiva, de diferentes conceptos que ponen de relieve la unión entre Cristo y la Iglesia, entre la Cabeza y el Cuerpo, y por tanto, también la unión en el mismo y único sacrificio que se ofrece al Padre.

Pero, este asentamiento no se limita sólo a una pura pasividad, sino que precisamente por la unión e identificación con su Cabeza, se trata de una identificación con Cristo Sacerdote y Víctima, oferente y ofrecido. Por eso, conviene ver en íntima conexión esta dimensión de la Iglesia ofrecida en y junto con el sacrificio de Cristo y la dimensión «activa», sacerdotal oferente de la misma.

b) *La Iglesia ofrece el sacrificio de Cristo*

La crítica generalizada de la Reforma respecto al sacrificio entendido como «obra», como algo que «pertenece al orden mismo de la mediación instrumental y a la participación activa del hombre en la economía de la gracia»²³, todavía sigue viva en la mente y en el corazón de muchos de estos cristianos: «cuando se usa una expresión como la del “sacrificio de la Misa”, esto produce en la mente de muchos anglicanos objeciones históricas que provienen de las controversias del pasado», decía el primer borrador del texto de *Acuerdo sobre doctrina eucarística*²⁴.

Vimos cómo a la luz del concepto de memorial, muchas de estas dificultades se desvanecían y se abría un camino de comprensión para el lenguaje tradicional de sacrificio. Desde aquí afirmará la ARCIC que «en la oración eucarística, la Iglesia *continúa haciendo (continues to make)* un memorial perpetuo de la muerte de Cristo»²⁵.

²¹ Cf. J.M. Tillard, 'Roman Catholics and Anglicans: The Eucharist', *OIC* 9 (1973) 150.

²² Cf. EA, n. 5: *GM* 1, n. 49; J.A. Sayes, *El misterio eucarístico* (Madrid 1986) 369-370.

²³ F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* [1960] (Oxford 1967) 106-107.

²⁴ Venecia, *Eucaristía*, II, n. 8: *OIC* 7 (1971) 268. De manera parecida, aunque refiriéndose a la *Relación de Lima*, el CEI hace una síntesis de las distintas respuestas dadas por las iglesias hasta 1990, y respecto al tema del sacrificio ofrecido por la Iglesia, señala ciertos «recelos» por parte de las iglesias nacidas de la Reforma al considerarlo como «obra de la Iglesia»: o.c., 61-62.

²⁵ E, n. 5: *GM* 1, n. 36. Cf. MA, n. 2: «En la Eucaristía, el pueblo de Cristo *hace (do)* lo que El mandó en memoria suya»: *GM* 1, n. 79.

Poco es lo que explícitamente se afirma en los documentos y depende, en gran medida, del concepto de «memorial» pero, sin duda, hace alusión a un papel «activo» de la Iglesia respecto al sacrificio: es Ella, en virtud del mandato del Señor, la que perpetúa, hace, ofrece el sacrificio de Cristo.

Esta cuestión, que ha permanecido claramente afirmada en la tradición Católica, no aparece expresada con la misma claridad por parte de la Comunión Anglicana. Es cierto que el *Catecismo* de 1662 define la Eucaristía como «sacrificio de alabanza y acción de gracias de la Iglesia» y que incluso se pueden rastrear huellas de ello en los nuevos ritos propuestos por el *Libro de la Oración Común*, donde aparece un «*offerimus*» referido a los dones que la Iglesia presenta a Dios para que sean el Cuerpo y la Sangre del Señor²⁶.

El teólogo anglicano F. Hicks había dicho en 1930 que los anglicanos reconocían «que la Eucaristía es un sacrificio de oración y acción de gracias, de nuestras almas, de los elementos de pan y vino, puede ser, y ciertamente de nosotros mismos, nuestras almas y cuerpos... Algunos autores se acercan más a la parte justificable del lenguaje medieval y Tridentino de propiciación... No pueden admitir, con todo, que la Eucaristía sea un ofrecimiento de Cristo»²⁷. Detrás de estas afirmaciones continuaban presentes los «viejos prejuicios» de la controversia del pasado respecto al valor de las obras y su relación con la gracia.

Pero estas dudas se hacen injustificables desde una comprensión correcta del sacrificio eucarístico como memorial que la Iglesia celebra en virtud del don mismo de Dios y por la que desaparece toda pretensión, por parte de la Iglesia, de añadir algo al sacrificio perfecto de Cristo:

«Incluso aún teniendo en cuenta que la Iglesia es *parte activa* en esta celebración, esto no añade nada a la eficacia del sacrificio de Cristo en la cruz, porque la acción es ella misma fruto de este sacrificio»²⁸.

²⁶ «We celebrate the memorial of our redemption... we offer you these gifts» (plegaria A); «We offer you our sacrifice of praise and thanksgiving to You, o Lord of all, presenting to you, from your creation, *this bread and wine*» (plegaria B).

²⁷ F.C.N. Hicks, *The fullness of Sacrifice. An Essay on reconciliation* (1930) (Londres 1953) 325.

²⁸ EA, n. 5: *GM 1*, n. 49.

O como había dicho unos años antes la Comisión Anglicano-Católica de EE.UU.: «No ofrecemos nada que no hayamos recibido antes»²⁹. Desde este punto de vista, en el que el don, que viene siempre de Dios, precede y hace posible la obra de la Iglesia de forma que ésta no añade nada al sacrificio único y perfecto de su Señor, desaparecen los viejos temores por los que el sacrificio que ofrece la Iglesia sería, de alguna manera, independiente del sacrificio de Cristo en la cruz.

Es significativo ver el avance que se ha ido produciendo en el terreno ecuménico gracias a la mejor comprensión de la relación entre Cristo e Iglesia y entre gracia y obras, sobre todo gracias a la noción de «memorial», consiguiendo en diferentes acuerdos un acercamiento a la posición católica, como puede ser el significativo caso de la *Relación de Lima*:

«La Iglesia, en su acción de gracias e intercesión está unida al Hijo, su gran Sumo Sacerdote e Intercesor... La Eucaristía es el sacramento del único sacrificio de Cristo... En el memorial de la Eucaristía, sin embargo, la Iglesia ofrece su intercesión en comunión con Cristo, nuestro gran Sumo Sacerdote»³⁰.

De este modo, aunque con muchas matizaciones y a diferentes niveles, se va progresando y abriendo un camino que podría hacer posible llegar a afirmar que la Iglesia ofrece en la Eucaristía un «verdadero y propio sacrificio».

c) *La Iglesia ofrece un «sacrificio propiciatorio»*

De todos es sabida la fuerte crítica que este tema recibió por parte de los reformadores hallando eco en la Reforma inglesa, donde la decisiva figura de Th. Cranmer, continuando la línea marcada por los reformadores del continente, vendrá a influir notoriamente en la doctrina de los *Artículos de la Religión*. En éstos, para preservar el carácter «perfecto» de la «redención, propiciación y satisfacción» del sacrificio llevado a cabo por Cristo en el Calvario, se dirá que «los sacrificios de las misas, en los que se dice comúnmente que los sacerdotes

²⁹ A-C EE.UU., Boynton Beach: EO 2, n. 2048.

³⁰ BEM. E, n. 8: GM 1, p. 904. Esto será valorado por la Iglesia Católica como un grave avance: DiEc 25 (1990) 538. Cf. También A-O Bucarest, n. 3: EO 1, n. 564; A-L. Pullach, nn. 67 y 69: DiEc 26 (1991) 189; A-O EE.UU., n. 10: «En la celebración de la *anámnesis*, la Iglesia, por el Espíritu Santo, participa en el sacrificio perfecto de Cristo de sí mismo»: DiEc 26 (1991) 208.

ofrecen a Cristo por los vivos y por los difuntos para remisión de las penas o pecados, son fábulas blasfemas y engaños peligrosos (blasphema figmenta et perniciosae imposturae)»³¹.

Ya vimos que lo que estaba atacando era precisamente cualquier concepción de la Eucaristía como un sacrificio independiente que pudiera añadir algo al valor de la cruz.

Por otra parte, la definición de Trento es clara en este sentido afirmando, sin ningún género de duda, que la Eucaristía no sólo es un sacrificio de «alabanza y acción de gracias» o una «mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz», sino también un «sacrificio propiciatorio» que puede ofrecerse «por los pecados y penas y otras necesidades de vivos y difuntos»³².

Con todo, esta aparente contradicción entre una postura y otra recibió ya en aquel Concilio un tratamiento: es el sacrificio de Cristo el que es «verdaderamente propiciatorio», y los frutos de éste serían recibidos y participados por medio de la «oblación incruenta» de la Eucaristía sin que esto suponga un «menoscabo» para aquél³³. Esto constituiría una brecha abierta para la consideración posterior de la Eucaristía como «memorial» en el que se hace presente efectivamente en la celebración litúrgica el acontecimiento pasado de la salvación y por esta razón también los beneficios de la Pasión se harían presentes en el hoy sacramental ofreciéndose así la posibilidad de plantear de nuevo la cuestión de la Eucaristía como «sacrificio propiciatorio por los vivos y por los difuntos».

Los documentos que estudiamos se presentan dentro de esta perspectiva:

«En la oración eucarística, la Iglesia, continúa haciendo un memorial perpetuo de la muerte de Cristo, y sus miembros, unidos a Dios y entre ellos dan gracias por todos sus dones, *imploran* los beneficios de su pasión *para toda la Iglesia, participan* en estos beneficios y entran en el movimiento de su autodonación»³⁴.

³¹ Artículo XXXI de *Articles of Religion*.

³² Cf. Dz 950, 940. Así lo señalaba también J.M.R. Tillard en el documento de posición católica al comienzo de la ARCIC: 'Roman Catholics and Anglicans: The Eucharist', *OIC* 9 (1973) 149.

³³ Cf. Dz 940, 950 y 951.

³⁴ E, n. 5: *GM* I, n. 36.

Como podemos ver, partiendo del concepto de memorial, la Iglesia no sólo recuerda el sacrificio del Calvario sino que también «participa» de los frutos conseguidos por éste. El memorial no sería una mera conmemoración vacía, sino una actualización real de lo ya realizado una-vez-para-siempre por Cristo a través de la Iglesia como «administradora» de la salvación³⁵.

Pero además, la Iglesia también «implora» estos beneficios para sí, suplica e intercede a la vez que hace memoria del sacrificio perfecto, y por medio de esta súplica e intercesión puede participar de «los beneficios de la pasión». ¿Qué sería esta súplica «por toda la Iglesia» y la consiguiente participación de los beneficios de la pasión sino la comprensión católica de la Eucaristía como «sacrificio propiciatorio por vivos y difuntos»? De todos modos, conviene explicitar un poco más todo esto a la luz de otros documentos y de diferentes reflexiones.

Ya a comienzos de siglo, el comentario clásico del anglicano E.J. Bicknell sobre los *Treinta y Nueve Artículos de la Religión* afirmaba respecto al polémico Artículo XXXI la posibilidad tanto de ofrecer «nuestras oraciones y acción de gracias por nuestros compañeros en su Cuerpo», como la posibilidad de «alegar-suplicar» (*plead*) «su muerte (de Cristo) para todos los creyentes vivos y difuntos»³⁶. Pero, sin duda, sería el reformado M. Thurian el que más iba a insistir sobre este punto: ya el título de su libro, *La Eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, es indicativo de un intento de ampliar los horizontes de la teología clásica de la Reforma. El concepto de «sacrificio de intercesión», íntimamente unido a la dimensión de acción de gracias y de memorial, vendría a abrir un nuevo camino para la comprensión del lenguaje tradicional católico sobre la Eucaristía como sacrificio propiciatorio³⁷.

³⁵ Cf. ARCIC-II, *La Salvación y la Iglesia*, nn. 26-31; A. González Montes (ed.) *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 2 (=GM 2) nn. 33-38.

³⁶ E.J. Bicknell, o.c., 414.

³⁷ Cf. M. Thurian, *La Eucaristía Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión* (1963) (Salamanca 1967) 243: La Eucaristía es sacrificio porque «es la presencia sacramental, por el poder del Espíritu Santo y de la palabra, del sacrificio de la cruz, y la presentación litúrgica por la Iglesia de este sacrificio del Hijo al Padre como acción de gracias por todas sus bendiciones y como intercesión para que las otorgue de nuevo; es la participación de la Iglesia en la intercesión del Hijo ante el Padre en el Espíritu Santo para la aplicación de la salvación a todos los hombres...».

Por otro lado, la *Relación de Bucarest* (1935) de anglicanos y ortodoxos también habla de la participación en la Eucaristía de los «frutos del sacrificio de Cristo» por parte de «aquellos que ofrecen el sacrificio eucarístico, *por aquellos por los cuales se ha ofrecido* y por aquellos que reciben dignamente el Cuerpo y la Sangre del Señor»³⁸. Aunque breve, podemos ver que resulta de gran importancia y utilidad a la hora de descubrir el pensamiento de los anglicanos respecto al tema que nos ocupa y cómo en estos foros de diálogo teológico se afirma la misma fe católica sobre este punto.

Esto mismo se puede observar en otras Relaciones posteriores, sobre todo, en la *Relación de Dublín* de anglicanos y ortodoxos, que dedica dos párrafos a ello, y aduce, por primera vez, la noción de «comunidad de los santos» como el fundamento que haría posible la intercesión por los difuntos en la Eucaristía:

«Entre los anglicanos hay actualmente diversas prácticas a este respecto. Todas son prudentes en cuanto al lenguaje que se utiliza en la oración por los difuntos para no caer en los errores del medioevo occidental. Pero todos afirman nuestra unión con los difuntos en Cristo resucitado»³⁹.

De todos modos, cabría aún preguntarse si lo que quiere decir la Iglesia Católica con el término «sacrificio propiciatorio» queda suficientemente expresado en el concepto de «sacrificio de intercesión». Como veremos después éste sería uno de los puntos todavía no resueltos y que necesitaría una clarificación ulterior.

II. EL MINISTERIO ORDENADO EN LA EUCARISTIA

El tema del Ministerio ordenado está en íntima relación con la dimensión sacrificial de la Eucaristía. De ahí que la misma declaración de invalidez de las órdenes anglicanas se basara principalmente en la supuesta negación del carácter sacrificial de la Eucaristía por parte del *Ordinal* anglicano.

³⁸ A-O, Bucarest, n. 3: *EO I*, n. 564.

³⁹ A-O, Dublín, n. 70 (cf. n. 69): *EO I*, n. 514 (cf. n. 513). Cf. BEM.E. n. 8 y comentario: «En el memorial de la Eucaristía... la Iglesia ofrece una intercesión en comunión con Cristo... A la luz del significado de la Eucaristía en cuanto intercesión es como pueden entenderse las referencias que se hacen en la teología católica al hablar de "sacrificio propiciatorio": *GM I*, p. 904.

Por ello conviene detenerse un poco sobre este punto aunque su estudio lo limitemos exclusivamente a aquello que tenga una relación más directa con el sacramento de la Eucaristía.

1. SACERDOCIO COMÚN Y SACERDOCIO MINISTERIAL

A lo largo de todos los documentos de acuerdo, sólo encontramos una pequeña referencia que trate de explicar el sacerdocio común de los fieles (M, n. 7: *GM 1*, n. 66). Sin embargo, no ha de extrañarnos este escaso tratamiento, pues, al no haber constituido un punto de controversia, no era la tarea principal de la ARCIC.

La afirmación del sacerdocio de todo el pueblo cristiano como participación del sacerdocio de Cristo se deriva de la misma incorporación e identificación con Cristo, Sumo Sacerdote, por medio del bautismo. Por esta participación, el cristiano puede ofrecer «sacrificios espirituales agradables a Dios» y está llamado a ser «un sacrificio vivo ante Dios»⁴⁰, lo cual encuentra una expresión especial y plena en la ofrenda de nosotros mismos juntamente con la ofrenda de la Víctima en el sacrificio de la Eucaristía. Pero, si bien el sacerdocio común no ha constituido un punto conflictivo entre anglicanos y católicos, no podemos decir lo mismo del sacerdocio ministerial, basado en otro sacramento distinto.

Dejando aparte la cuestión de la sacramentalidad o no del Ministerio que, por otro lado, parece resolverse en una afirmación a su favor en los documentos de la ARCIC⁴¹, conviene analizar la relación que existe entre éste y el sacerdocio común antes de considerar su función dentro de la celebración eucarística. Partimos de la distinción que ha visto siempre la tradición católica entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, una distinción «esencial y no sólo de

⁴⁰ Cf. LG 10 y 34; SC 14; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares (=AA) 3. Esto halla también expresión en documentos anglicano-católicos: A-C EE.UU., Boynton Beach: *EO*, 2, n. 2048; A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, nn. 18-21; *EO* 2, nn. 1661-1664.

⁴¹ Cf. M, nn. 14-16 y MA, n.3; *GM 1*, nn. 73-75 y 81-82. J. Corbón en su reciente artículo 'la posición de la Iglesia Ortodoxa' declarará que esto no sería admitido por todos los anglicanos: *L'Osservatore Romano* n.º 20 (14-V-93) 11.

grado»⁴². Esta diferencia esencial halla reflejo en los documentos de acuerdo y, a la vez que afirman que el ministro participa del sacerdocio común del pueblo de Dios por la recepción del bautismo, también dirán que su ministerio no es una extensión de éste ya que «pertenece a otro orden de los dones del Espíritu» y, por tanto, la palabra «sacerdocio» aplicada a ambos es empleada «analógicamente», pues se trata de «dos realidades distintas que se refieren cada una a su manera al Sumo Sacerdocio de Cristo»⁴³.

La Comisión Anglicano-Católica de Escocia en 1978, cuatro años después del primer documento sobre Ministerio, identificará la distinción que se hacía por parte católica en LG 10 con la que aparecía en el texto de acuerdo (M, n.13), aduciendo como testimonio a favor de ello la «unidad de estructura e intención» que se podría apreciar en los ritos de ordenación del *Pontifical Romano* (1968) y del *Ordinal* de la Iglesia Episcopal Escocesa (1929)⁴⁴.

Pero además, señalar esta diferencia esencial entre ambos sacerdocios no implica una comprensión que aísle a cada uno en un marco cerrado o que excluya toda relación con el otro. La misma Constitución dogmática *Lumen Gentium* (n.10), tras señalar la diferencia esencial, decía que los dos se ordenan «el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo».

Los documentos de acuerdo insistirán mucho en ese punto partiendo de la concepción paulina de carisma. Existe una clara preocupación por integrar y a la vez diferenciar ambos sacerdocios, evitando tanto el peligro de fusionarlos sin distinción como el de separarlos tanto que no quepa pensar en una posible relación:

«El ministerio ordenado tiene como fin *estar al servicio de este sacerdocio de todos los fieles*... es función del ministro ser coordinador de las actividades de la comunidad que es la Igle-

⁴² Cf. LG 10; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros (=PO) 2 y 5.

⁴³ M, n. 13 y MA, n. 2: *GM 1*, nn. 72 y 80 respectivamente. Cf. Venecia, *Church and Ministry* (=Ministerio) nn. 4, 5 y 9; *OIC 9* (1973) 272-273; BEM.M, com.n.17: *GM 1*, p.918.

⁴⁴ Cf. -A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, nn. 23-24 y 30; *EO 2*, nn. 1666-1667 y 1680.

sia y promover lo que es necesario y útil para su vida y para su misión»⁴⁵.

Hemos de ver en este aspecto la influencia decisiva del documento del Grupo Luterano-Católico de EE.UU., que unos años antes, en 1970, tras señalar la distinción entre estos dos ministerios-sacerdocios, pasaba a considerar también la relación de servicio del Ministerio (ordenado) respecto al sacerdocio común con vistas a construir y edificar la *koinonía* de la Iglesia. Este mismo interés será recogido por la Comisión Anglicano-Católica de Escocia en 1978, y aún por la misma AR-CIC en la introducción general a la *Relación de Lima* donde aparezca de una manera más clara la interpretación de esta relación en términos específicamente «sacerdotales» y, de hecho, asimismo será retomado dos años más tarde por anglicanos y reformadores como el medio más adecuado para comprender el sacerdocio ministerial:

«Se les puede llamar de forma pertinente sacerdotes (a los ministros ordenados) en cuanto que realizan un servicio sacerdotal particular al *fortalecer y edificar el sacerdocio real y profético de los fieles* por medio de la palabra y los sacramentos, sus oraciones e intercesión y por la dirección pastoral que ejercen en la comunidad»⁴⁶.

Se expresa así un aspecto de relación entre el sacerdocio común y el ministerial en términos de servicio y entrega que redundan en la edificación de la Iglesia como comunidad, como *koinonía*. En este sentido se habla de la función del ministerio ordenado como «centro director y unificador» de la Iglesia, como «signo sacramental de integración» y «foco de comunión»⁴⁷. De este modo, como afirmará J. Tillard en la primera reunión de la ARCIC, el ministro ordenado es «testigo

⁴⁵ M, n.7: *GM 1*, n.66. Cf. también M, nn. 9-11, 13-14 y MA, n. 2: «Aquí el ministerio sacerdotal está situado firmemente en el contexto del ministerio de toda la Iglesia y existe para el servicio de todos los fieles»: *GM 1*, nn. 68-70, 72-73 y 79 respectivamente.

⁴⁶ BEM.M, n. 17: *GM 1*, p. 917 y A-R, *El Reino de Dios*, n. 79: *DiEc* 25 (1990) 490. Cf. L-C EE.UU., *Eucaristía y Ministerio*, nn. 9 y 12: *Lutherans and Catholics in Dialogue. IV. Eucharist and Ministry* (Washington-Nueva York 1970) 9 y 11; A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, n. 23: «El sacerdocio ministerial es un don de Dios concedido por medio de la Iglesia; es distinto, aunque en relación con el don del sacerdocio de los fieles»: *EO* 2, n.1666; ARCIC, *Introd.*, n. 6: *GM 1*, n. 27.

⁴⁷ Cf. M, nn.7 y 12: *GM 1*, nn. 6 y 71. Así lo afirma la Iglesia de Inglaterra en su respuesta al BEM: CEI sobre BEM.M, n. 25: o.c., 83 y clarificación n. 3: «también las comunidades locales requieren un servicio de unidad en orden a expresar y preservar su comunión dentro de una Iglesia. Por eso debe haber per-

de la unidad visible de la Iglesia», y por él, la comunidad reunida para celebrar el memorial de la Eucaristía, se une con las otras comunidades dispersas en el tiempo y en el espacio que permanecen en comunión con la fe apostólica⁴⁸.

Desde esta perspectiva estamos a un paso de afirmar que el ministro ordenado puede representar a toda la Iglesia, y así, este sacerdocio ministerial en la celebración de la Eucaristía vendría a representar a todo el sacerdocio común del pueblo de Dios que se ofrece juntamente con la Víctima Pascual como sacrificio vivo agradable a Dios:

«Los ministros, mediante el Bautismo no sólo participan del sacerdocio del pueblo de Dios, sino que son –muy particularmente por el hecho de presidir la Eucaristía– los representantes de toda la Iglesia, cumpliendo la vocación sacerdotal de autooblación (de la Iglesia) a Dios como sacrificio viviente (Rom 12, 1)»⁴⁹.

Nuestros documentos no son los únicos en afirmar esto: la base ya la había puesto la *Relación de Boynton Beach*, de anglicanos y católicos en 1969, siendo retomada posteriormente en otros foros de diálogo interconfesional, entre los que tenemos que destacar el documento *El Reino de Dios y nuestra unidad* de anglicanos y reformados:

«El ministro como guía tiene un carácter representativo para actuar como «uno a favor de muchos» de modo que la Iglesia está representada en su persona y él lleva en su corazón las inquietudes de todo su pueblo. No actúa en su propio nombre, sino en nombre de Cristo y en nombre de todo el cuerpo de Cristo, de modo que es a la vez el portavoz de Nuestro Señor y el portavoz de su rebaño»⁵⁰.

sonas cuyo ministerio implique de manera continua y representativa la tarea de servir a la unidad dentro y entre las iglesias»: *ibid.* 122. Esto ya aparecía desde un primer momento en el borrador de Venecia: *Ministerio*, n. 4: «La vocación al ministerio sagrado... entendemos que es una vocación especial acompañada por una gracia especial dada por Cristo mismo, a través de su Espíritu para la edificación de su Cuerpo desde dentro»: *OIC* 9 (1973) 272.

⁴⁸ Cf. J.M.R. Tillard, 'Roman Catholics and Anglicans: the Eucharist', *OIC* 9 (1973) 192. Cf. J. Ratzinger, 'El sentido del servicio sacerdotal', *Selecciones de Teología* 8 (1969) 339-340.

⁴⁹ M, n. 13: «in fulfillment of its priestly vocation of self-offering to God as a living-sacrifice»: *GM* 1, n. 72 Cf. MA, n. 2: *GM* 1, n. 79.

⁵⁰ A-R, *El Reino de Dios*, n. 85: *DiEc* 25 (1990) 493. Cf. A-C EE.UU., *Boynton Beach*: *EO* 2, n. 2048; A-O Moscú, n. 27: «El celebrante (actúa)... también como representante de toda la comunidad, expresando el sacerdocio de los creyentes»: *DiEc* 12 (1977) 453; A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, n. 30: *EO* 2, n. 1680.

Sin duda, es éste un texto elaborado conjuntamente por dos confesiones de origen reformado que vendría a coincidir plenamente con la doctrina católica al respecto, viendo en el ministro ordenado que preside la Eucaristía la doble función de la actuación «*in persona Christi*» e «*in persona Ecclesiae*». El ministro ordenado vendría a representar en su súplica y ofrenda la ofrenda de toda la Iglesia hacia el Padre, y a la vez, sería «icono de Cristo», actuando en su nombre en beneficio de toda la comunidad, haciendo presente el sacrificio de Cristo por su pueblo. Por eso se dirá en los documentos que analizamos que el ministro es «un servidor de Cristo y de la Iglesia al mismo tiempo»⁵¹.

El sacrificio eucarístico, memorial del único sacrificio de Cristo en la cruz, y la oración consecratoria por la cual se hace éste presente en el Cuerpo entregado-Sangre derramada del mismo Señor glorificado se realiza en nombre de la Cabeza en beneficio de todo el Cuerpo. La representación de toda la Iglesia, de todo el sacerdocio común del pueblo cristiano en el sacerdocio ministerial no se debe a la designación o delegación «desde abajo», sino precisamente, por ser el ministro ordenado representante de Cristo, Cabeza de la Iglesia⁵².

2. SACERDOCIO DE CRISTO Y SACERDOCIO MINISTERIAL

Hablar de sacrificio conlleva plantearse la cuestión del asociado a éste. Si bien es cierto que Jesús nunca se aplica a sí mismo el título de «sacerdote», también lo es que la primera Iglesia, a la luz de la comprensión de su muerte y resurrección como acto sacrificial, más aún, como único y perfecto sacrificio, pasará a ver en ello la obra definitiva del único y eterno Sumo Sacerdote. La novedad radical y escatológica del sacerdocio de Jesús, basada en su entrega existencial en la cruz, supone la reconciliación definitiva, la única mediación «de una vez para siempre» del hombre con Dios (Heb 4, 14ss; 7; 9, 11ss...).

⁵¹ M, n. 8: *GM 1*, n. 67. Cf. A-C EE.UU., Boynton Beach: «tal ofrenda sacramental de todo el pueblo se hace posible a través de la acción especial del sacerdote ministerial, al cual, en virtud de su ordenación, se le ha concedido el poder de hacer presente el sacrificio de Cristo por su pueblo»; *EO 2*, n. 2048; A-O, Moscú, n. 27: *DiEc 12* (1977) 453.

⁵² Cf. G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945) (Londres 1970) 268-271.

Los documentos que analizamos también querrán hacerse eco de esto y dirán que tanto el «sacrificio sacerdotal de Jesús», que reconcilia al hombre con Dios, como su función de Sumo Sacerdote son únicos⁵³. De todos modos, tanto en textos como en otros en los que han participado anglicanos y/o católicos se limitan simplemente a exponerlo de manera breve al no construir un punto de controversia⁵⁴.

a) El sacerdocio de Cristo, fuente y modelo del sacerdocio ministerial

Parece claro que ya sólo existe un sacerdocio, el de Cristo, que reconcilia y media definitivamente entre el hombre y Dios, cualquier otro sacerdocio tiene que derivarse de éste. Tanto el sacerdocio común de los fieles como el ministerial derivarían del Sumo Sacerdocio de Cristo, aunque, como bien nota la ARCIC, «cada uno a su manera». Por eso, «todo ministerio cristiano», afirmará en otro lugar, «procede y recibe su forma de esta fuente y modelo»⁵⁵.

Los documentos de acuerdo reflejarán que en el Nuevo Testamento no se designó nunca a los ministros ordenados con el término «sacerdote»⁵⁶. Si bien esto ocurre en un primer momento, sin duda motivado por evitar confusión con el «sacerdocio» levítico-cultural de Israel y acentuar así la realidad novedosa y definitiva que suponía el sacrificio-sacerdocio de Cristo, relativamente pronto se llegó a ver la relación entre el sacerdocio de Cristo y la función de los ministros en términos y vocablos «sacerdotales», apareciendo por vez primera ya en Tertuliano⁵⁷.

⁵³ Cf. M, nn. 3, 12-13 y MA, n. 2: *GM 1*, nn. 62, 71-72 y 79.

⁵⁴ Cf. BEM.M, n.17 y com: *GM 1*, p.917; A-R, *El Reino de Dios*, n.79: *DiEc 25* (1990) 490. Una excepción la constituye el documento *Sacerdocio y Eucaristía* de la Comisión Anglicano-Católica de Escocia donde se le dedica un espacio considerable antes de pasar al sacerdocio ministerial: nn. 4-12: *EO 2*, nn. 1647-1655.

⁵⁵ M, n. 3: *GM 1*, n.62. Cf. MA, n. 2: *GM 1*, nn.79-80; B. Baroffío, 'Sacerdocio', en: D. Sartore y A.M. Triacca (dir.), *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987) 1772.

⁵⁶ M, n. 13: *GM 1*, n.72. Cf. también BEM.M, com. n.17: *GM 1*, p. 917; A-R, *El Reino de Dios*, n. 79: *DiEc 25* (1990) 490.

⁵⁷ Cf. Tertuliano, *De praescriptione* 41, 6-8: *Sources Chrétiennes* (=Sch), 46, 147-148.

Se iniciaba así una tradición que será mantenida constantemente por católicos y ortodoxos, e incluso también por los mismos anglicanos que representarían, dentro de las confesiones de la Reforma, una excepción significativa. Como señala el católico J. Tillard, este hecho no sería algo meramente «fortuito» y, a pesar de declaraciones en contra del sacrificio de la Eucaristía, según este autor, el esfuerzo por mantener este vocabulario denotaría una intención de seguir en la «tradición común de la Iglesia»⁵⁸. Así afirmará el borrador de Venecia que el sacerdocio de Cristo es participado «de modo especial» por los ministros ordenados, e incluso finalmente se llegará a decir que «el ministro ordenado es llamado sacerdotal principalmente porque tiene una *relación sacramental particular* con Cristo como Sumo Sacerdote»⁵⁹.

b) *El ministro ordenado actúa «in persona Christi» en la celebración de la Eucaristía*

¿Por qué se ha asociado la función presidencial de la celebración eucarística con el ministro ordenado? ¿Dónde estaría el fundamento?

La respuesta no es del todo fácil, ya que en el Nuevo Testamento no encontramos nada acerca de quién será el «presidente» de la Eucaristía y, sin embargo, desde muy pronto aparece este papel reservado a un ministro ordenado, como sabemos por el testimonio de Ignacio de Antioquía⁶⁰.

La argumentación que se desarrolla en los documentos de acuerdo sigue un doble camino a la hora de intentar justificar esto. En primer lugar, se argumenta desde la consideración misma de la responsabilidad de «supervisión» del ministerio ordenado. Desde esta *episkopé*, el ministro vendría a ser «foco de unidad» y, en cierta medida, «representante de toda la Iglesia». Por esta razón, dirá la ARCIC que «es justo» que

⁵⁸ Cf. J.M.R. Tillard, 'What priesthood has the Ministry?', *OIC* 9 (1973) 242. Esto mismo se notará en el diálogo anglicano-reformado como diferencia notable entre ambos: A-R, *El Reino de Dios*, n. 79; *DiEc* 25 (1990) 490.

⁵⁹ Cf. *Ministerio*, n. 5; *OIC* 7 (1971) 272 y *MA*, n. 2; *GM* 1, n. 79. Cf. también A-C Escocia, *Naturaleza eclesial de la Eucaristía*: *EO*, 2 n. 1615; A-O Moscú, n. 27; *DiEc* 12 (1977) 453.

⁶⁰ Cf. L-C EE.UU., *Eucaristía y Ministerio*, n. 38: o.c., 24; J.M.R. Tillard, 'What priesthood has the Ministry?', *OIC* 9 (1973) 253-254; BEM.M, com. n. 14: *GM* 1, p. 916.

quien desempeña esta función dentro de la Iglesia, también tenga que presidir la celebración de la Eucaristía, interpretando en este sentido los textos de S. Ignacio⁶¹.

Este primer argumento, utilizado en 1970 por luteranos y católicos, será el que más aceptación encontrará a lo largo de otros documentos interconfesionales, especialmente cuando los interlocutores son iglesias nacidas de la Reforma⁶². Pero, a la vez, este argumento resulta claramente insuficiente para justificar la presidencia del ministro ordenado en la Eucaristía desde el punto de vista católico, y dejaría lugar para poder pensar esta presidencia en orden sólo a un «buen ordenamiento» de la vida de la Iglesia, sin necesidad de apelar a un sacerdocio esencialmente distinto del compartido por el resto de bautizados, como deja entrever la Relación anglicano-reformada de 1984:

«La presencia de la persona ordenada no depende de su posesión de un sacerdocio que a otros les falta; depende del buen ordenamiento que es esencial a la vida de la Iglesia como ésta ejerce corporativamente el sacerdocio que le ha sido concedido por aquél que es el único Sumo Sacerdote»⁶³.

Por esta razón, los documentos aducen un segundo argumento que vendría a completar lo ya visto. Al ser la Eucaristía el memorial del Sacrificio único y perfecto de la cruz, las acciones y las palabras del ministro ordenado que preside esta celebración serían consideradas «en relación sacramental con lo que hizo el mismo Jesús ofreciendo su sacrificio» y precisamente por esto, este ministro que, en virtud de su ordenación tiene una «relación sacramental particular con Cristo como Sumo Sacerdote», sería el único que podría presidir la Eucaristía, donde «en nombre de Cristo y en representación de su Iglesia, recita la narración de la institución de la Última Cena e invoca el Espíritu Santo sobre los dones»⁶⁴.

⁶¹ Cf. M, nn. 9, 12 y 13; *GM 1*, nn. 68, 71 y 72. Cf. Ignacio de Antioquía, *Carta a los Esmirna*, 8, 1: *SCh* 10, 162.

⁶² Cf. L-C EE.UU., *Eucaristía y Ministerio*, nn. 20-21: o.c., 13-15; A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, n. 30: *EO 2*, n. 1680; BEM.M. com. n. 14: *GM 1*, p. 916. Pero de manera especial A-R, *El Reino de Dios*, nn. 81-83 y 93: *DiEc* 25 (1990) 491-492 y 496.

⁶³ A-R, *El Reino de Dios*, n. 83: *DiEc* 25 (1990) 492.

⁶⁴ M, n. 13 y MA, n. 2: *GM 1*, nn. 72 y 79. Hemos de notar la influencia decisiva en este punto del teólogo católico J.M.R. Tillard, que en su ponencia de la reunión de Gazzada ya había hablado en estos términos: 'What priesthood has the Ministry?', *OIC* 9 (1973) 256ss.

Esta segunda línea argumentativa vendría a coincidir plenamente con la doctrina católica que ha visto la acción del ministro ordenado respecto a la celebración eucarística como una auténtica actuación «*in persona Christi Capitis*» en favor de su pueblo: los presbíteros, por el sacramento del Orden, son consagrados como «verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo» y en la celebración eucarística, obrando en su nombre, «representan y aplican» el único sacrificio del Nuevo Testamento⁶⁵.

Es más, incluso en las diferentes respuestas a la *Relación de Lima*, de Fe y Constitución, coinciden la Iglesia Católica y la Iglesia de Inglaterra en un comentario acerca del sacerdocio del ministro ordenado, señalando la carencia en aquel texto de una alusión explícita a la realidad de «sacrificio» como algo que «pertenece de forma inherente al concepto de sacerdocio ordenado», y en concreto, la relación que esto tiene con el papel de presidencia que ejercen estos ministros en la Eucaristía como «heraldos y embajadores de Cristo»⁶⁶.

Los documentos de la ARCIC, por el contrario, dirán que el ministro ordenado es un «representante autorizado de Cristo», que actúa en su nombre en la celebración eucarística⁶⁷, siendo recogido en otros muchos documentos en los que han participado tanto anglicanos como católicos; e incluso, en algunos de ellos, como es el caso de la Comisión Mixta Anglicano-Católica de Escocia, ha sido vista esta «representación» como efecto de la misma ordenación sacramental:

«Este nuevo don del Espíritu constituye una relación nueva y especial con Cristo en el papel especial que el ministro ordenado tiene en representar a Cristo para sus hermanos en la Iglesia. Es este don el que sella la diferencia fundamental entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio de los fieles»⁶⁸.

⁶⁵ Cf. LG 10 y 28; PO 2 y 5. Ver también la carta del Cardenal Willebrands al Arzobispo de Cantorbery R. Runcie (17 jun. 1986): «Por indigno que sea, el sacerdote se considera *in persona Christi*. El sacrificio salvífico de Cristo se hace presente en el mundo como un realidad sacramental en y por el ministerio de los sacerdotes»: *GM* 2, n.2209.

⁶⁶ Cf. IC sobre BEM.M: *DiEc* 25 (1990) 548 y CEI sobre BEM.M, n. 15: o.c., 78. El número al que se refieren es el comentario al n. 17 de BEM.M: *GM* 1., p. 918.

⁶⁷ Cf. M, n. 8 y MA, n. 2: *GM* 1. nn. 67 y 69.

⁶⁸ A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, n. 26d: *EO* 2, n. 1675 (también nn. 26b y 30): *ibid.*, 1673 y 1680). Cf. A-O, Moscú, n.27: «El celebrante... (es) como un icono de Cristo, actuando en nombre del Cristo ante la comunidad»: *DiEc* 12 (1977) 453; BEM.E, n. 29 y BEM.M, n. 11: *GM* 1, pp. 910-911 y 915; A-R, *El Reino de Dios*, nn. 85 y 102: *DiEc* 25 (1990) 493 y 499; CEI sobre BEM.M, *Aclaración*, n. 4: o.c., 122.

Sería precisamente en este último sentido como se interpreta el concepto de «representación» por parte de la Iglesia Católica, dotándola de un contenido «fuerte» derivado de la configuración con Cristo Sumo Sacerdote en virtud de la ordenación⁶⁹. Esta «relación sacramental particular» que veíamos en los documentos que estudiamos (MA, n. 2), será lo que se eche en falta en la *Relación de Lima*; y es, precisamente, la razón última por la que el ministro puede actuar *in persona Christi* en la celebración eucarística, consagrando los dones y haciendo presente el Sacrificio ocurrido una vez para siempre en beneficio del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia⁷⁰.

De ahí se derivaría que el ministro ordenado, por medio de la ordenación sacramental, no sólo «recibe autoridad para presidir la Eucaristía», sino que será él solo el que podrá presidirla «en nombre de Cristo y en representación de su Iglesia», recitando la narración de las palabras de la Última Cena e invocando el Espíritu Santo⁷¹.

Esta conclusión, que ha sido algo evidente dentro de la tradición católica⁷² y que parece clara en los textos de la AR-CIC y en otros elaborados conjuntamente por anglicanos y católicos, no obstante, aparece como «fluctuante» cuando el interlocutor de la Comunión Anglicana pertenece a iglesias de la Reforma, debido, en gran medida, a la diferente comprensión del sacramento del Orden. En este sentido se podría comparar lo que dicen nuestros documentos y la *Relación de anglicanos y reformados* de 1984, donde, como vimos, la línea de argumentación parece quedarse más bien en la necesidad de esta presidencia para el «buen ordenamiento» de la vida de la Iglesia, y donde se llega a preguntar, incluso, si sería válida la concepción reformada de la presidencia laica de la Eucaristía también para los anglicanos⁷³.

⁶⁹ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta Sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía*, III, n. 4: AAS 75 (1983) 1006, citando el n. 8 de la carta de Juan Pablo II, *Dominicae Cenae*.

⁷⁰ Cf. IC sobre BEM.M: *DiEc* 25 (1990) 547; P. Tena, 'La ordenación y el sentido del ministerio en el diálogo ecuménico', *Phase* 21 (1981) 232-233.

⁷¹ Cf. M, n. 9 y MA, n. 2: *GM* 1, nn. 68 y 79.

⁷² Cf. IV Letrán: Dz 430 (DS 802); LG 10; PO 2; *Carta Sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía*, I, n. 1 y II, n. 1 y 4: AAS 75 (1983) 1001 y 1004-1006; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1411-1412.

⁷³ Cf. A-R, *El Reino de Dios*, nn. 82-83 y cuestión 6 sobre culto y sacramentos: *DiEc* 25 (1990) 491-492 y 513. Esto se podría contrastar con A-C Escocia, *Sacerdocio y Eucaristía*, nn. 25-30: *EO* 2, nn. 1668-1680.

3. LA CUESTION DE LAS ORDENES ANGLICANAS

a) *El alcance de la condena de la Bula «Apostolicae Curae»*

La declaración de invalidez sobre las órdenes anglicanas de la Bula de León XIII tiene un alcance muy preciso y se fundamenta en dos puntos principales: el defecto de forma e intención de las órdenes conferidas según el *Ordinal* anglicano, dejando de lado el argumento tantas veces esgrimido contra las órdenes anglicanas, basado en la ruptura de la línea de sucesión histórica.

El hecho de que la Bula no haga uso de este argumento, difícilmente sostenible por otro lado, ha sido valorado positivamente por diferentes teólogos anglicanos y católicos y, como dice J. Hughes, hace pensar indirectamente en el mantenimiento de una «sucesión ininterrumpida desde la jerarquía anterior a la Reforma» dentro del anglicanismo⁷⁴.

La declaración de invalidez se fundamenta, por el contrario, en los supuestos defectos de forma e intención del rito anglicano de ordenación.

Por una parte, el *defecto de forma* se refiere a que en el *Ordinal* de 1550-1552 no se mencionaba específicamente qué orden se confería, de manera que no se distinguía así entre el orden de presbítero y el de obispo. Es más, la misma Bula alude, como hecho que vendría a respaldarlo, a la misma revisión del *Ordinal* en 1662, lo cual demostraría que incluso los mismos anglicanos vieron que aquella primera forma era «defectuosa e impropia».

Por otra parte, este defecto de forma conllevaba una segunda carencia. Las palabras que acompañaban a la imposición de manos («Recibe el Espíritu Santo»), tampoco significaban la potestad del sacerdocio católico que es la «potestad de consagrar y ofrecer el verdadero Cuerpo y Sangre del Señor» en el sacrificio de la Misa. Por lo cual se deduciría que el *Ordinal* anglicano había pretendido introducir un rito «radicalmente nuevo», y ponía así en evidencia un claro *defecto de intención* al no tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia.

⁷⁴ J.J. Hughes, 'Estudios recientes sobre la validez de las órdenes anglicanas', *Concilium* 31 (1968) 142. Cf. también los anglicanos E.J. Bicknell, o.c., 337-338 y H. Chadwick, 'La discusión sobre las órdenes anglicanas en la moderna teología anglicana', *Concilium* 34 (1968) 156.

De este modo, el Papa, «por propia iniciativa y a ciencia cierta», declaraba la invalidez y nulidad de las órdenes que se habían conferido siguiendo el rito anglicano⁷⁵.

b) *Algunas precisiones sobre esta condena*

Como podemos imaginar, a partir de la Bula de León XIII se produjo, desde un primer momento, una reacción, primero por parte anglicana, seguida por algunos católicos después, que intentaría defender la validez de las órdenes anglicanas respondiendo a las dificultades expuestas en la declaración. En este sentido merece la pena destacar el magnífico estudio llevado a cabo recientemente por la Consulta Anglicano-Católica de EE.UU., y que seguiremos, en gran medida, para el desarrollo de esta cuestión⁷⁶.

Sabemos, por un lado, que la composición de la Bula no fue fácil y que el mismo Papa habría influido decisivamente para la declaración final, como podemos comprobar por anotaciones manuscritas del propio León XIII en los diferentes borradores. Pero además, como señala la citada Consulta de EE.UU., este interés personal del Papa no significaría, ni mucho menos, el final de un proceso de diálogo sino precisamente su inicio y quería con ello urgir a anglicanos y católicos «a caminar en la unidad de la fe»⁷⁷.

Pero, dejando aparte esta cuestión, nos interesa más centrarnos en las dos objeciones fundamentales planteadas a las ordenaciones anglicanas por razón del rito del *Ordinal*, en clara oposición con la valoración que de éste se hacía en los *Artículos de la Religión*, como rito en el que se contenía «todo lo necesario» para la correcta y legítima ordenación⁷⁸.

⁷⁵ Dz 1963-1966.

⁷⁶ A-C EE.UU., *Declaración sobre las órdenes anglicanas. Relación sobre el contexto del desarrollo de su evaluación en la Iglesia Católica: GM 2*, nn. 1812-1851.

⁷⁷ Cf. A-C EE.UU., n. 3: GM 2, nn. 1817-1819; J.J. Hughes, 'The Papal Condemnation of Anglican Orders', *Journal of Ecumenical Studies* (=JES)4 (1967) 238-241.

⁷⁸ Artículo XXXVI: «The Book of Consecration of Archbishops and Bishops, and Ordering of Priests and Deacons, lately set forth in the time of Edward the Sixth... doth contain a *things necessary* to such Consecration and Ordering... And therefore whosoever are consecrated or ordered according to the Rites of that Book... we decree a such to be rightly, orderly and lawfully (*rite, ordine at-que legitime*) consecrated and ordered».

Así, por lo que respecta al «defecto de forma» del *Ordinal* de 1552, enmendado en 1662, se suele aducir, sobre el fundamento bíblico de 2 Tim 1, 6, que aquella primera fórmula habría sido suficiente para designar el nuevo don del Espíritu que capacitaría para un nuevo oficio sacerdotal, y que el mismo *Pontifical Romano* (anterior al Vaticano II) también tendría una ambigüedad parecida en su lenguaje. Sin duda, el principal problema recaería en la ausencia de toda referencia acerca de la potestad sacerdotal de ofrecer el sacrificio eucarístico, y que vendría avalado en la misma celebración por la *porrectio instrumentorum*.

Al respecto habría que decir que la entrega de instrumentos, como señalaría más tarde Pío XII, no es algo esencial del sacramento del Orden, sino un elemento tardíamente introducido en el ámbito occidental⁷⁹. E incluso la referencia de que el sacerdote ofrece el sacrificio también estaría ausente en diferentes textos primitivos, por ejemplo el antiguo rito romano, o el copto.

Pero es más, algunos autores verían una referencia indirecta a esta potestad de «ofrecer» el sacrificio en la mismas palabras de *Ordinal* por las que se confiere autoridad para «dispensar los santos sacramentos» en la plegaria que acompaña la imposición de manos⁸⁰.

Por otra parte, el aducido defecto de forma descansaría sobre la supuesta negación del carácter sacrificial de la Eucaristía por parte de los anglicanos, pero ya en 1897 los arzobispos de Cantorbery y York habían intentado responder a ello en su carta encíclica *Saepius Officio* con un texto paradigmático, que será recogido posteriormente tanto en la Conferencia de Lambeth de 1930 como en las mismas Conversaciones de Malinas sostenidas entre anglicanos y católicos:

«Además nosotros enseñamos realmente la doctrina del sacrificio eucarístico, y no creemos que sea una «denuda conmemoración del sacrificio de la cruz»... suplicamos y representamos ante Cristo el sacrificio de la cruz... Acostumbrados a llamar sacrificio eucarístico a la acción en su totalidad»⁸¹.

⁷⁹ Pío XII, Const. Apost. *Sacramentum Ordinis*: AAS 40 (1948) 5-7.

⁸⁰ *Ordinal* (1662): «Be thou a faithful dispenser of the Word of God, and of his holy Sacrament... take thou authority to preach the Word of God, and to minister the holy Sacraments in the Congregation». Cf. E.J. Bicknell, o.c., 341; H. Chadwick, 'La discusión sobre las órdenes anglicanas en la moderna teología anglicana', *Concilium* 34 (1968) 154.

⁸¹ *Saepius Officio*. Citado en A-C EE.UU., *Declaración sobre las órdenes anglicanas*, n. 4: GM 2, n. 1820.

Desde aquí, diferentes autores, tanto anglicanos como católicos, han pretendido ver una posible justificación de la ausencia de términos «sacrificiales» en el *Ordinal*. Tal ausencia no se debería, según ellos, a la negación del carácter sacrificial de la Eucaristía, sino más bien al «recelo» de que con estos términos se pudiera atentar contra la suficiencia del único Sacrificio de Cristo, situando el problema en el contexto mismo de la época de la Reforma y viendo ahí una actitud contraria a una práctica y teología tardomedieval que podía haber derivado en interpretaciones erróneas acerca del sacrificio de la Misa⁸².

Como conclusión lógica de todo ello, también encontraría fuera de lugar el aducido «defecto de intención»: puesto que no se niega el carácter sacrificial de la Eucaristía, tampoco se negaría la potestad del sacerdocio ministerial respecto a este sacrificio, como ya hemos visto, y, por tanto, la reforma que suponía el *Ordinal* se encontraría dentro de la intención de la Iglesia y en continuación con su práctica desde los primeros tiempos, tal y como se indica en el Prefacio al mismo⁸³.

c) *¿Hacia una reconsideración de la declaración de invalidez de las órdenes anglicanas?*

Han sido varios los teólogos católicos que se han preguntado por el tema y que han pedido más o menos directamente la reconsideración y reconocimiento de la validez de la órdenes anglicanas. De todo modos no vamos a entrar en esta cuestión.

Nos interesa, sobre todo, ver el papel que ha podido suponer los documentos que estamos tratando de analizar. Ya hemos visto cómo se afirmaba claramente por parte de éstos tanto el carácter sacrificial de la Eucaristía como la especial función del ministro ordenado, función que está en íntima relación con una naturaleza específicamente «sacerdotal» reci-

⁸² Cf. E.J. Bicknell, *O.c.*, 341; J.J. Hughes, 'Estudios recientes sobre la validez de las órdenes anglicanas', *Concilium* 31 (1968) 148; H. Chadwick, 'La discusión sobre las órdenes anglicanas en la moderna teología anglicana', *Concilium* 34 (1968) 154.

⁸³ Prefacio al *Ordinal* de 1552: «from the Apostles' time there have been these Orders of Ministers in Christ's Church... and therefore to the intent that these Orders may be continued, and reverently used and esteemed, in the Church of England». Cf. E.J. Bicknell, *o.c.*, 339-341; J.J. Hughes, *ibid.*, 142-143.

bida a través de un nuevo don del Espíritu en la ordenación. Sobre esta base, la Comisión declara que los problemas ante los que nació la Bula de León XIII son situados en un «contexto nuevo» que pediría la reconsideración de aquel veredicto⁸⁴.

Este mismo punto de vista será retomado en la correspondencia que mantiene el Cardenal Willebrands con los copresidentes de la entonces ya ARCIC-II, señalando la importancia de la introducción de nuevos rituales dentro de la Comunión Anglicana que vendrían a manifestar un desarrollo significativo de un cambio y de un acercamiento que habría posibilitado la posterior declaración de la ARCIC-I⁸⁵.

Por otra parte, el Cardenal expone que si ambas Iglesias «llegaran a estar claramente acordes en su fe relativa a la Eucaristía y al Ministerio», el contexto de esta discusión sin duda habría cambiado y por tanto los textos del *Ordinal* «podrían no contener ya aquella “nativa indoles” que era la base del juicio de Papa León», abriéndose un camino hacia «una nueva consideración de ritual»⁸⁶. Asimismo, la carta de respuesta de los copresidentes también se hará eco de esto afirmando:

«Si al final de este proceso las autoridades de nuestras dos Comuniones están en condiciones, sobre la base de las declaraciones acordadas por ARCIC-I, de reconocer que unos y otros sostienen la misma fe relativa a la Eucaristía y al Ministerio... En ese caso, el problema esencial de *Apostolicae Curae*, es decir, la necesidad de una fe común en lo que concierne a Eucaristía y al Ministerio, quedará resuelto»⁸⁷.

Se apela así a la recepción de los documentos por parte de «nuestras dos Comuniones». De todos modos, cabría hacernos una última cuestión respecto a todo este complejo problema y que atañe directamente a la ordenación de muje-

⁸⁴ Cf. M, n. 17 y MA, n. 6: *GM 1*, nn. 76 y 86.

⁸⁵ Cf. Carta del Cardenal Willebrands a los copresidentes de la ARCIC-II (13 julio 1985): *GM 2*, n. 2216. Así el *Ordinal* de presbítero del *Scottish Prayer Book* (1929), cuando el obispo explica la función de los sacerdotes señala que «de hecho, serán configurados con Cristo Sumo y eterno Sacerdote, o sea, serán consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento y por este título, que los une en el sacerdocio al del obispo, serán predicadores del Evangelio, pastores del Pueblo de Dios y presidirán las acciones de culto, especialmente en la celebración del sacrificio del Señor».

⁸⁶ Cf. Carta del Cardenal Willebrands a los copresidentes de ARCIC-II: *GM 2*, nn. 2215-2216. También será recogido en A-CE EE.UU., *Declaración sobre las órdenes anglicanas*, n. 12: *GM 2*, n. 1845.

⁸⁷ Carta de los copresidentes de ARCIC-II al Cardenal Willebrands (14 ene. 1986): *GM 2*, n. 2218.

res para el sacerdocio ministerial: ¿que relación habría entre la reconsideración de la condena de León XIII y el hecho reciente de la ordenación de mujeres?

Sin duda, esto constituye un tema abierto, que no pretendemos tocar en este trabajo, pero que, como reconoce la misma Comisión, constituye un «nuevo y grave obstáculo» para la reconciliación de nuestras dos Iglesias⁸⁸.

III. RESPUESTA A LOS DOCUMENTOS

1. RESPUESTA DE LA COMUNION ANGLICANA

Ya veíamos en la primera parte de nuestro estudio cómo la respuesta final de la Comunión Anglicana en la Conferencia de Lambeth de 1988 había dado su claro sí respecto a la doctrina de los documentos de la ARCIC sobre Eucaristía y Ministerio⁸⁹.

Aunque este «sí» también habría tenido algunos comentarios críticos por parte de algunas Provincias de la Comunión Anglicana, en concreto, problemas referidos al lenguaje utilizado por la Comisión y al significado de los conceptos de «*anámnesis*» y «sacerdocio», estos comentarios parecían «desaparecer» en la respuesta final en favor de un «sí» generalizado a los documentos, de manera que se declaraba que éstos expresaban «*suficientemente* la comprensión Anglicana» al respecto⁹⁰.

2. REPUESTA DE LA IGLESIA CATOLICA

Por su parte, la respuesta de la Iglesia Católica será más matizada y, aunque se reconocen aspectos positivos, también señalarán otros que estarían necesitados de una ulterior clarificación para que expresaran más plena y claramente la doctrina católica.

⁸⁸ MA, n. 5: *EnOe*, n. 85. Cf. también las diferentes cartas entre Roma y Cantorbery respecto a esta cuestión, especialmente las mantenidas entre 1984 y 1986: *GM* 2, nn. 2186-2210.

⁸⁹ Resolución 8, n. 1: *The Truth shall make you free, The Lambeth Conference 1988. The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops* (Londres 1988) 210.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, 211-212. El subrayado es de la propia Conferencia de Lambeth.

Algunas afirmaciones sobre la dimensión sacrificial de la Eucaristía (EA, n. 5)⁹¹, la distinción entre el sacerdocio común y el ministerial (M, n. 13; MA, n. 2), la ordenación como «acto sacramental» (M, n. 15) y la función presidencial de este ministro ordenado en la Eucaristía (MA, n. 2)⁹², serían los aspectos donde se habría logrado, según esta respuesta, un «consenso significativo y de importancia particular para el futuro desarrollo del diálogo anglicano-católico».

Pero también se señalan otros puntos donde sería necesaria una mayor clarificación. Respecto a la dimensión sacrificial de la Eucaristía, cree que sería necesario, sin negar lo que se dice en la *Relación Final*, afirmar explícitamente la presencia del sacrificio del Calvario en la acción de la Iglesia y deducir de ahí su naturaleza «propiciatoria», de manera que puede ser realmente ofrecida «por los vivos y por los difuntos, incluso por un difunto particular»⁹³.

En cuanto al sacerdocio ministerial, habría que explicitar que sólo «un sacerdote válidamente ordenado» puede ser el que, en la persona de Cristo, «ofrece sacramentalmente» su sacrificio redentor en la Eucaristía en virtud del «sacerdocio de la Nueva Alianza» recibido en el mismo sacramento del Orden⁹⁴. De ahí también se alude a que los documentos de ARCIC no hayan dicho nada acerca del «carácter» de este sacramento, hecho que implicaría «una configuración con el sacerdocio de Cristo» y por el que se distinguirá claramente este sacerdocio ministerial del común de todos los fieles⁹⁵.

Con esta respuesta se intenta participar en este camino de reconciliación, una reconciliación y unidad fundamentadas sobre la confesión de una misma fe. Por eso también se-

⁹¹ Cf. Congregación para Doctrina Fe y Pontificio Consejo para la Unidad, 'Respuesta a la *Relación Final*' (nn. 16 y 18): *DiEc* 21 (1986) 280-281; C.E. Francia, Response to the ARCIC Final Report: *OIC* 21 (1985) 335.

⁹² Cf. *GM* 2, n. 2254. Cf. C.E. Francia: *OIC* (1985) 336-339; C.E. Inglaterra-Gales, n. 23: *DiEc* 21 (1986) 283; C.E. EE.UU., 'Evaluation of the Final Report': *OIC* 21 (1985) 326-327.

⁹³ Cf. *GM* 2, n. 2262. Cf. Congregación para Doctrina Fe, *Observaciones a la Relación Final* (=CDF, *Observaciones*) n. 6: *GM* 1, p. 958; C.E. Inglaterra Gales, nn. 14 y 17: *DiEc* 21 (1986) 280; C.E. EE.UU.: *OIC* 21 (1985) 325-326; C.E. Francia: *OIC* 21 (1985) 335.

⁹⁴ Cf. *GM* 2, n. 2265. Cf. CDF, *Observaciones*, n.9: *GM* 1, pp. 959-960; C.E. EE.UU.: *OIC* 21 (1985) 327.

⁹⁵ Cf. *GM* 2, n. 2265. Cf. C.E. Inglaterra-Gales, n. 23: *DiEc* 21 (1986) 282; C.E. Francia: *OIC* 21 (1985) 338.

ñalará la importancia de profundizar en el tema de la sucesión apostólica y la misma interpretación de la Escritura, como temas que estarían a la base de todo diálogo ecuménico y que, sin duda, afectarían a lo ya estudiado⁹⁶.

IV. CONCLUSIONES

1. DIMENSION SACRIFICIAL DE LA EUCARISTIA

El tema de la dimensión sacrificial de la Eucaristía constituyó en el pasado un punto de fuerte controversia entre la Iglesia Católica y la Reforma, al hallarse detrás la polémica general de la relación entre fe y obras. No podemos ignorar que el tema principal se refiera, así pues, a la relación entre la gracia y la salvación gratuita que viene de Dios y el papel del hombre y de la Iglesia respecto a ésta. Sin duda, éste será, como veremos después, el aspecto que se nos descubre todavía como necesitado de una mayor profundización y, en este sentido, nos daría la razón el trabajo de la ARCIC-II, cuyo primer acuerdo trata precisamente de la relación entre salvación e Iglesia⁹⁷.

1. Tenemos que valorar en primer lugar, el intento por interpretar el concepto de sacrificio en términos positivos de comunicación y comunión con Dios, en términos que aluden, en definitiva, al profundo concepto de «Alianza». como hacía notar D. Salado, éste sería uno de los mayores logros de este documento respecto a otros incluso posteriores⁹⁸.

2. Aunque ha habido diferentes voces en contra, parece que la crítica general aprecia como positivo la comprensión misma del sacrificio de Cristo que aparece en los documentos. El «sacrificio de Cristo» no sería sólo la muerte en cruz, sino que ésta, junto a la resurrección y glorificación, todo el misterio pascual, aparecería como culminación de toda la vida obediencial de Jesús, ampliando el concepto de sacrificio y dándole un contenido y un tono más positivo.

⁹⁶ Cf. *GM* 2, n. 2267-2268. Cf. CDF, *Observaciones*, n. 17: *GM* 1, p. 964; Comisión Anglicano-Católica de Canadá. 'Remarks on the Congregation for the Doctrine of the Faith's "Observations on the Final Report of ARCIC": *OIC* 20 (1984) 270.

⁹⁷ ARCIC-II, *Salvation and the Church* (Londres 1986). Traducción española: *GM* 2, nn. 1-39.

⁹⁸ Cf. D. Salado, 'La doctrina eucarística en el documento de Lima 1982', *DiEc* 18 (1983) 115-116; J. Coventry, 'The Eucharist and the sacrifice of Christ', *OIC* 11 (1975) 333-338.

Junto a esto, hay que valorar la insistencia en la unicidad y suficiencia de este sacrificio de Cristo, el Sacrificio, como *ephapax*, como acontecimiento ocurrido de una vez para siempre y que no admite repetición o añadidura precisamente por su carácter histórico y escatológico a la vez⁹⁹.

3. Desde aquí hemos de ver también la importancia del concepto de «memorial» (*anámnesis*). Los documentos han visto en este concepto la clave de interpretación de la dimensión sacrificial de la Eucaristía sin menoscabo alguno de la suficiencia del sacrificio de Cristo, recuperando su significado «fuerte» y tradicional que rechaza tanto un mero simbolismo como una «repetición», mal entendida, del *ephapax*. Por otra parte, también tenemos que valorar el esfuerzo de la Comisión por subrayar con este concepto la propia iniciativa divina: es gracias a la institución misma de Cristo, por lo que podemos hablar de la Eucaristía como un verdadero sacrificio, evitando así el peligro de entenderla como una «obra» que realiza el hombre y por los cual somos capaces de realizar algo cuyo valor es independiente de un don divino gratuito y precedente¹⁰⁰.

De todos modos, si bien todo esto es ciertamente positivo, no podemos ignorar tampoco que algunas iglesias anglicanas, como las del Cono Sur de América, tienen ciertas dificultades frente a esta terminología y, aunque estas objeciones se señalan como «minorías» dentro de un «sí» generalizado en favor de este concepto, tendríamos que preguntarnos si la objeción se dirige sólo a la terminología en cuanto producto de una determinada mentalidad y cultura occidental, o iría también en contra del contenido expresado en este concepto¹⁰¹.

Por otra parte, junto a A. Allchin, también tenemos que echar en falta una alusión explícita a la acción del Espíritu Santo respecto a esta *anámnesis*, por la que la Eucaristía cobraría un significado más profundo en cuanto «misterio» y «misterio de salvación»¹⁰².

⁹⁹ Cf. A.M. Allchin, 'The Agreed Statement on Eucharistic Doctrine-A Comment', *OIC* 8 (1972) 4; A. Matabosch, 'Dos recientes acuerdos ecuménicos sobre la Eucaristía', *Phase* 12 (1972) 330; J.A. Sayes, o.c., 411 y 417; M. Gesteira, 'La Eucaristía en los recientes acuerdos ecuménicos', *Miscelánea Comillas* 42 (1984) 56.

¹⁰⁰ Cf. D.S. Hamilton, 'Anglican/Roman Catholic Comment on the Agreed Statement', *Ecumenical Trends* 1 (1972) 2; A. Matabosch, o.c., 329-330; A. Clark, 'ARCIC: Method in New Credal Forms', *OIC* 11 (1975) 186.

¹⁰¹ Cf. CEI sobre BEM: o.c., 63; C. Lambeth 1988; o.c., 211-212.

¹⁰² Cf. A.M. Allchin, o.c., 5.

4. También es positivo que se insista en la oblación de la Iglesia en este sacramento. La Iglesia, como cuerpo de Cristo, es unida a la autooblación de su Cabeza y entra así en su «movimiento de autodonación» al Padre juntamente con Cristo. Esto viene a indicar la profunda e íntima unión (*koinonía*) que existe entre Cristo e Iglesia, y viene a señalar que, precisamente por esta unión, es por lo que la Iglesia puede ofrecerse en y con su Cabeza.

5. Gracias a los conceptos de *anámnesis* y *koinonía*, se abre en nuestros documentos un camino para la comprensión de la dimensión sacrificial de la Eucaristía, de manera que incluso se podría llegar a afirmar que la Iglesia ofrece, en y por Cristo, este sacrificio. Sin embargo, tenemos que notar que, aunque el camino está ahí y podría constituir la base para sacar estas consecuencias, los documentos no desarrollan tanto esta segunda función más «activa» de la Iglesia respecto al sacrificio eucarístico, lo cual nos llevaría incluso a preguntarnos sobre la *koinonía* a la que antes hemos aludido entre Cristo e Iglesia: ¿Por qué no se llega a afirmar claramente que, debido a esta *koinonía* de la Iglesia con su Cabeza, la Iglesia puede realmente ofrecer, juntamente con ella, el sacrificio eucarístico? ¿Por qué aparece clara la identificación de la Iglesia con Cristo como Víctima, y no así tanto con Cristo como Sacerdote? ¿Hasta qué punto se estaría dispuesto a admitir el papel de la instrumentalidad o mediación de la Iglesia respecto a la gracia en la *oeconomía salutis*?¹⁰³.

De nuevo, volvemos a referirnos a preguntas de fondo que hacen alusión a la vieja polémica de la Reforma frente a las «obras», y a la concepción misma sobre la Iglesia y su papel en la historia de la salvación.

6. Como consecuencia de todo lo anterior, tenemos que ver la referencia al valor propiciatorio de este sacrificio. Los documentos parecen afirmar una dimensión de intercesión del sacrificio eucarístico, por la cual se pueden «implorar» los beneficios de la pasión de Cristo «para toda la Iglesia». Esto iría refrendado por otras referencias, sobre todo, del diálogo

¹⁰³ Cf. M. Vovodopivec, 'L'accordo nella fide eucaristica. Windsor e Dombe', *DiEc* 8 (1973) 184-185.

anglicano-ortodoxo y de la introducción explícita en algunos ritos del *Libro de Oración Común* de una «conmemoración de los difuntos» en la celebración de la Eucaristía¹⁰⁴.

Nos obstante, ¿podríamos contentarnos sólo con lo que aparece en los documentos «ampliándolo» con otras referencias externas a ellos? Y por otra parte, ¿sería suficiente el concepto de «intercesión», y en concreto el verbo «implorar» (*entreat*) para significar lo que la Iglesia Católica quiere decir cuando se refiere a la Eucaristía como «sacrificio propiciatorio»? En este aspecto, aunque los documentos parecen señalar y apuntar positivamente hacia lo que se afirma en la doctrina católica, también se necesitaría una mayor clarificación y explicitación al respecto, junto a todo lo que veíamos en el punto anterior.

2. EL MINISTRO ORDENADO EN LA EUCARISTIA

No podemos tratar el tema de la Eucaristía sin hacer referencia al ministro que lleva a cabo su celebración en la Iglesia.

Tenemos que resaltar el hecho de haber intentado explicitar en estos documentos de acuerdo la función específica del ministro ordenado en la celebración eucarística relacionándola con el «sacerdocio» que éste ostenta en virtud del sacramento del Orden. En este sentido, habría afirmaciones que vendrían a coincidir con la doctrina católica al respecto: el ministro ordenado, por tener una «relación sacramental particular con Cristo como Sumo Sacerdote», actuaría en la Eucaristía en «relación sacramental» con lo que hizo el mismo Jesús al ofrecer su propio sacrificio¹⁰⁵. Estas referencias de los documentos, junto a otras que encontramos en las revisiones del *Ordinal* anglicano, nos darían pie para reconocer en ellas la afirmación de la doctrina católica que ve al ministro ordenado actuando *in persona Christi* en la celebración eucarística, ofreciendo el sacrificio de la Nueva Alianza.

¹⁰⁴ Cf. E, n.5; EA, n. 5; MA, n. 2; *GM 1*, nn. 36, 49 y 79. Cf. el artículo de Ch. Hill, 'The fundamental Question of Ecumenical Method', *OIC* 28 (1992) 142-143 especialmente, que quiere salir al paso de las objeciones finales del Vaticano a la *Relación Final*.

¹⁰⁵ Cf. Venecia, *Ministerio*, n. 5; *OIC* 7 (1971) 272; MA, n. 2; *GM 1*, n. 79.

Sin embargo, la pregunta misma sobre la posible admisión de una «presidencia laica» de la Eucaristía, al modo como ésta se entiende en el seno de la Iglesias reformadas¹⁰⁶, ¿no estaría cuestionando todo esto? ¿Hasta qué punto se ve claro el Orden como sacramento? ¿Como se podría compaginar todo esto con las afirmaciones de la ARCIC?

Por otra parte, hay algunas afirmaciones sobre la función de presidencia del ministro ordenado en la Eucaristía que parecen estar más en una línea de necesidad sociológica o funcional, más que algo derivado precisamente del hecho de que el ministro actúa en la Eucaristía *in persona Christi Capitis*. De nuevo volveríamos a plantearnos la cuestión acerca del sacramento del Orden y la diferencia «esencial» entre el sacerdocio común de los fieles y el ministerial que sería, sin duda, la cuestión de fondo de este problema.¹⁰⁷

3. CONSIDERACIONES FINALES

A la luz de todo lo visto nos quedarían por decir unas últimas consideraciones que, siendo de carácter general, afectarían, según mi parecer, a todo el tema del acuerdo sobre doctrina eucarística entre anglicanos y católicos.

1. En primer lugar, estará el tema de la Iglesia. Ya he referido en diferentes ocasiones la íntima conexión de algunos de los aspectos que todavía no quedaban claros respecto al tema de la Eucaristía y que, sin duda, eran problemas eclesiológicos fundamentales, como la misma concepción de la Iglesia en cuanto mediadora de la gracia en la historia de la salvación, la unión entre Cristo e Iglesia, la diferencia entre una eclesiología bautismal y otra eucarística...

Parece que así también lo comprendió esta Comisión Internacional, cuando ha comenzado a estudiar más a fondo todo este tema una vez terminada la *Relación Final*.

2. Por otra parte, el diferente modelo de Iglesia y de comunión también puede constituir otro aspecto problemático a la hora de plantearse la misma unión.

¹⁰⁶ Cf. A-R, *El Reino de Dios*, cuestión 6 sobre culto y sacramentos: *DiEc* 25 (1990) 513.

¹⁰⁷ Cf. L. Bermejo, 'Rome and Canterbury on the Ministry', *OIC* 11 (1975) 168ss; J.A. Sayes, *o.c.*, 418.

La Comunión Anglicana está constituida por diferentes iglesias, cada una de ellas autónoma e independiente, y que puede estar en perfecta comunión con los demás aun cuando no comparta los mismos e idénticos asertos doctrinales. Esto es importante a la hora de comprender las diferentes respuestas que dan a los documentos de acuerdo y a aparentes divergencias que, a nosotros, católicos, nos podrían resultar «incoherentes» en un «acuerdo sustancial»

3. Unido a lo anterior se encontraría el diferente concepto sobre la autoridad en la Iglesia y la autoridad misma de la diversas formulaciones de la fe¹⁰⁸. Tenemos que tener en cuenta que incluso los *Artículos de la Religión*, que es una de las obras fundamentales y que podríamos decir que constituyen la «identidad» del Anglicanismo, ni siquiera son compartidos en su totalidad por todas las iglesias que componen la Comunión Anglicana, e incluso al interior de la mismas pueden coexistir diferentes posturas más o menos antagónicas.

De ahí que puede resultarnos fácil comprender que ante estos documentos de acuerdo podría admitirse en general un «sí» aun cuando haya partes que no estén del todo de acuerdo, o incluso que se acepte en general pero haya diferentes grupos que vivan «al margen» de lo acordado. Serían posturas diversas ante una misma aceptación y que serían plenamente válidas, como vemos que está ocurriendo recientemente respecto a la ordenación de mujeres en la Iglesia de Inglaterra. Sin duda, son aspectos que, para los católicos pueden resultar un tanto sorprendentes, pero que constituyen la realidad e identidad propia de muchos de estos hermanos nuestros.

Creo que si se aceptara por parte de los anglicanos todo lo que los documentos de la ARCIC exponen acerca de la doctrina eucarística, sería, ciertamente, un gran paso en el acercamiento en un tema que ha suscitado durante varios siglos disputas e incomprensiones mutuas y en el que, cayendo a veces en generalizaciones fáciles por un desconocimiento del otro interlocutor, se ha movido más a un nivel de tópicos y prejuicios que sobre la realidad de la fe eucarística de unos y otros.

¹⁰⁸ Así lo señala el propio Obispo anglicano S. Sykes, 'The Genius of Anglicanism': G. Rowell (ed.), *The English religious Tradition and the Genius of Anglicanism* (Oxford 1992) 237ss.

El diálogo teológico interconfesional supone un acercamiento sincero de búsqueda común de aquella misma fe que compartimos. Sin ceder a la tentación de un fácil irenismo conciliador, y sin caer en una postura que se aferra a unos determinados vocablos marcados por una tradición muy concreta en el seno de cada iglesia para exponer la única fe, es cuando se puede hablar de un verdadero diálogo ecuménico, y de un auténtico trabajo que pueda culminar en aquella unidad que nos precede, y que se presenta ante nosotros como la constante llamada a la hora de dar testimonio en nuestro mundo del único y mismo Señor (cf. Jn 17, 20-21).

Terminemos así con unas palabras significativas de la primera Conferencia Mundial de la Comisión *Fe y Constitución*:

«El Espíritu de Dios ha estado en medio de nosotros. El fue quien nos convocó aquí... El nos ha descubierto unos a otros. El ha ampliado nuestros horizontes, despertando nuestro entendimiento y vivificando nuestra esperanza. Hemos osado y Dios ha justificado nuestra osadía. Ya no podemos volver a ser los mismos...»¹⁰⁹.

Fco. JAVIER VALERO PICAZO
Seminario Diocesano
Albacete

¹⁰⁹ I Conferencia Mundial FC (Lausana 1927), n. 6: L. Vischer (ed.), o.c., 24.