

DECLARACION DEL SECRETARIADO PARA LA UNION DE LOS CRISTIANOS SOBRE LA EUCARISTIA COMUN ENTRE LAS DIVERSAS CONFESIONES *

I

TEXT O

1. En estos últimos tiempos, en diversas partes del mundo, se han tomado iniciativas en el campo de la participación común de la Eucaristía, comprometiendo, por una parte, a fieles y clero de la Iglesia católica y, por otra, a cristianos y ministros de otras Iglesias y comunidades eclesiales. A veces se trata de admisión de fieles católicos a la comunión eucarística protestante o anglicana, a veces de participación de protestantes y anglicanos a la comunión eucarística en la Iglesia católica. A veces incluso de celebración eucarística común realizada conjuntamente por ministros pertenecientes a Iglesias y comunidades eclesiales todavía separadas entre sí y en las que participan fieles de estas comunidades.

Sobre este tema, de gran importancia teológica, pastoral y, sobre todo, ecuménica, queremos recordar las normas de la Iglesia tal como han sido formuladas recientemente.

2. El Concilio Vaticano II se ha pronunciado a este respecto en el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*. Después de haber mencionado que las oraciones comunes para la unidad constituyen una expresión auténtica de los vínculos con los que los católicos permanecen unidos a los otros cristianos, el decreto, dice:

“Sin embargo, la comunicación en las cosas sagradas no debe considerarse como un medio a utilizarse indiscriminadamente para el restablecimiento de la unidad de los cristianos. Esta comunicación depende, principalmente, de dos principios: de la manifestación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad ordinariamente prohíbe la comunicación. La necesidad de participar en la gracia a veces la recomienda. Sobre el modo concreto de obrar, consideradas todas las circunstancias de tiempo, de lugar, de personas, sea la autoridad episcopal del lugar la que decida prudentemente, a condición de que no se opere de forma distinta a lo establecido por la Conferencia Episcopal, por los propios estatutos, o por la Santa Sede”. (*Unitatis Redintegratio*, 8).

3. En la aplicación de estos principios generales, el Concilio nos invita a considerar bien la “condición particular de las Iglesias de Oriente” (*Unitatis Redintegratio*, 14), y de sacar de ellas las consecuencias pertinentes.

Si después aquellas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, por medio

* Traducción castellana de “Ecclesia”, 1970, pp. 117-119.

de los cuales permanecen todavía unidos con nosotros por vínculos estrechísimos, una cierta comunicación en las cosas sagradas, siempre que se presenten circunstancias y con la aprobación de la autoridad eclesiástica, no solamente es posible, sino también aconsejable (*Unitatis Redintegratio*, 15).

El decreto conciliar sobre las Iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum*, descendiendo en algunos detalles, permite a los orientales que no están en comunión plena con la sede apostólica de Roma, los cuales se encuentran en las condiciones exigidas, que se acerquen a los sacramentos de la penitencia, de la Eucaristía y de la unción de los enfermos. El decreto autoriza igualmente a los católicos a pedir estos mismos sacramentos a los sacerdotes orientales tantas veces cuantas la necesidad o una verdadera utilidad espiritual lo reclamen y sea material o moralmente imposible llegar a un sacerdote católico. A este propósito se recomiendan también los contactos entre las autoridades eclesiásticas de las Iglesias que nos ocupan (cfr. *Orientalium Ecclesiarum*, 27, 29).

4. En la sección del decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), reservada a las "Iglesias y comunidades eclesiales separadas en Occidente", que reagrupa confesiones cristianas muy diversas entre sí, el Concilio ha afrontado el problema teológico subyacente a las relaciones sacramentales eucarísticas con las comunidades cristianas en las cuales no se realizan las mismas condiciones que se tienen con las Iglesias de Oriente.

"Las comunidades eclesiales separadas de nosotros, aunque les falte su plena unidad con nosotros, procedente del bautismo, y aunque creamos que ellas, especialmente por la falta del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras en la Santa Cena hacen el memorial de la muerte y de la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo está significada la vida y esperan su venida gloriosa. Es necesario, por tanto, que la doctrina sobre la Cena del Señor, los otros sacramentos, el culto y los ministerios de la Iglesia, constituyan el objeto del diálogo" (*Unitatis Redintegratio*, 22).

Se notará que la valoración doctrinal sobre la Eucaristía de estas comunidades está vinculada a la invitación a un diálogo sobre la Eucaristía y toda la vida sacramental, con una mención especial de los ministerios de la Iglesia. Se conoce la importancia decisiva que la Iglesia católica atribuye a la enseñanza tradicional sobre la necesidad y las condiciones de existencias del sacerdote ministerial de sucesión apostólica.

5. Las disposiciones adoptadas por el Concilio Vaticano II han sido aplicadas por el Directorio Ecuménico aprobado por el Padre Santo el 27 de abril de 1967 (publicado en A.A.S. el 5 de julio del mismo año).

En lo que concierne a las relaciones eucarísticas con los orientales que no están en comunión plena con la sede apostólica de Roma, el directorio reproduce las disposiciones del Concilio, con algunas matizaciones útiles, particularmente en materia de reciprocidad y de acuerdo previo entre las autoridades eclesiásticas de las Iglesias interesadas (*Directorio ecuménico*, 39, 47).

6. El directorio ha entrado en número mayor de detalles para las comunidades cristianas con las cuales no tenemos el fundamento eclesiológico y sacramental que nos une, especialmente con las Iglesias de Oriente. He aquí cómo dicho directorio formula sus normas después de haberlas justificado doctrinalmente.

"La celebración de los sacramentos es una acción de la comunidad celebrante hecha en la misma comunidad, de la cual tal celebración significa la unidad de la fe,

en el culto y en la vida. Por tanto, cuando falta esta unidad de fe sobre los sacramentos, la participación de los hermanos separados con los católicos, especialmente en los sacramentos de la Eucaristía penitencia y unción de los enfermos está prohibida. No obstante, puesto que los sacramentos son tanto señales de unidad, como fuentes de gracia (cfr. *Unitatis Redintegratio*, 8), la Iglesia, por motivos suficientes, puede permitir que sea admitido a ellos algún hermano separado. Tal permiso se puede conceder en peligro de muerte, o por una necesidad urgente (durante una persecución, en la cárcel), si el hermano separado no puede acercarse a un ministro de su Iglesia y si espontáneamente pide los sacramentos a un sacerdote católico, con tal de que manifieste una fe conforme a la Iglesia sobre estos sacramentos y además estén bien dispuestos. En otros casos de semejante necesidad urgente, decida el Ordinario de lugar o la Conferencia Episcopal.

El fiel católico, en circunstancias análogas, no puede pedir estos sacramentos sino a un ministro que haya recibido válidamente el sacramento del orden (*Directorio*, 55).

7. Comentando esta norma, su eminencia el Cardenal Bea, presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, un mes antes de su muerte, se decidió a poner en claro su sentido exacto.

“Estos textos bien matizados determinan las condiciones requeridas para admitir a un anglicano o a un protestante a recibir la comunión eucarística en la Iglesia católica. No es suficiente el hecho que un cristiano perteneciente a una de las confesiones anteriormente citadas esté espiritualmente bien dispuesto y pida espontáneamente la comunión a un ministro católico; sino que, sobre todo, deben verificarse otras dos condiciones: que él tenga sobre la Eucaristía la misma fe profesada por la Iglesia católica, y que no pueda llegar a un ministro de la propia confesión”.

El Directorio cita, como ejemplo, tres casos de fuerza mayor en los que se dan estas condiciones: peligro de muerte, persecución, prisión. En otros casos, el Ordinario de lugar o la Conferencia Episcopal podrán dar el permiso, si se pide, pero a condición de que se trate de casos de urgente necesidad semejantes a los citados como ejemplos y en los cuales se den las mismas condiciones.

“Cuando no se da una de estas condiciones a la admisión a la comunión eucarística a la Iglesia católica no es posible”. (Nota sobre la aplicación del Directorio ecuménico publicada en *L'Osservatore Romano* de 6 de octubre de 1968).

8. A propósito del papel que el Directorio está llamado a desempeñar en la acción pastoral de la Iglesia, nos parece oportuno recordar aquí cuanto ha dicho el Padre Santo el 13 de noviembre de 1968 a los miembros del Secretariado para la Unión de los Cristianos.

“Nos, sentimos la necesidad de deciros que, para promover eficazmente el ecumenismo, es necesario también guiarlo, sometiendo su actuación a reglas bien concretas. En nuestro pensamiento, el directorio ecuménico no es un conjunto de consejos que sería lícito aceptar o ignorar. Es una verdadera instrucción, una exposición de la disciplina a la que deben someterse aquellos que quieren verdaderamente servir al ecumenismo”. (*L'Osservatore Romano* del 14 de noviembre de 1968).

9. El Secretariado para la Unión de los Cristianos sigue muy de cerca el problema y, por su parte, ha tomado diversas iniciativas en este campo. Recientemente, durante su sesión planaria (Congregatio plenaria, cuyos miembros son cuarenta obispos de diversos continentes) celebrada en Roma del 18 al 28 de noviembre pasado, se ha ocupado de él con gran atención. El Secretariado se complace además de los estudios que se realizan en el mundo entero para penetrar más profundamente en la teología

de la Iglesia, del Ministerio y de la Eucaristía, como sacramento y como sacrificio, en el contexto histórico de la división de los cristianos. Toma conciencia, con interés y provecho de los esfuerzos realizados para esclarecer la problemática y matizar su terminología. Sobre todo, está satisfecho por el diálogo interconfesional que sobre esta problemática se desarrolla actualmente, tanto sobre el plano local como a escala mundial y expresa la esperanza de que estas discusiones servirán para aproximar las posiciones. Sin embargo, constata que hasta el momento estos diálogos no han llegado a resultados que puedan ser adoptados por una o por otra parte de aquellos que tienen la responsabilidad de las Iglesias y comunidades eclesiales que nos ocupan.

Para la Iglesia católica no existe, pues, razón para modificar actualmente las normas del Directorio ecuménico anteriormente citado. La línea de conducta que allí está trazada procede de la reflexión de la Iglesia sobre la propia fe y de la consideración de las necesidades pastorales del pueblo fiel. Antes de considerar otra conducta en materia de Eucaristía común, será necesario fijar con claridad que un eventual cambio permanecerá rigurosamente conforme a la profesión de la fe de la Iglesia y que servirá para la vida espiritual de sus miembros.

10. En el momento en que está a punto de comenzar la semana de oración por la unidad, sentimos cuán poderoso estímulo para la búsqueda de la perfecta unidad eclesial de todos los cristianos, tal como la ha querido Cristo, es el deseo de una Eucaristía común. Esta aspiración puede ser muy oportunamente expresada en las celebraciones que tendrán lugar durante esta semana de oración. Estas, en efecto, pueden comprender, además de la lectura y de la meditación de las escrituras, elementos que orienten hacia la Eucaristía común esperada; nuestra gratitud por la unidad parcial ya obtenida, nuestro dolor por las divisiones que persisten y nuestro firme propósito de hacer todo por superarlas y, finalmente, nuestra oración al Señor a fin de que acelere el día en el que podamos celebrar juntos el misterio del Cuerpo y de la Sangre de Cristo.

Roma, 7 de enero de 1970.

Card. JUAN WILLEBRANDS
(*Presidente*)

Fr. JERÓNIMO HAMER, O. P.
(*Secretario*)

II

COMENTARIO*

La restauración de la unidad entre los cristianos fue uno de los propósitos principales del Concilio Vaticano II. Y tal es, precisamente, el exordio con que comienza el decreto conciliar "Unitatis redintegratio".

En este mismo decreto descubrimos que para la Iglesia católica de nuestros días se da una cierta eventualidad en la que la *communicatio in sacris* es no sólo posible sino incluso recomendable (n. 15).

Cierto que las particulares condiciones de las Iglesias Orientales han permitido y fomentado esta nueva perspectiva del Vaticano II. Pero las consideraciones teológicas y canónicas que la historia eclesiástica en Oriente, compulsadas con las exigencias de la pastoral contemporánea, nos invita a hacer, provocan o pueden provocar en nosotros otras perspectivas diferentes para ese futuro en el que tal "communicatio" entre los cristianos de diversas confesiones sería posible y hasta recomendable.

Siempre, y también ahora, conviene volver a hacer una mejor retrospectión del pasado, conjugada con una toma de posición teológica más seria y profunda.

La declaración del Secretariado para la Unidad de los Cristianos "en materia de Eucaristía común"¹ nos da pie para reflexionar sobre varias condiciones particulares de la vida eclesiástica *ad instar Orientalium*, y comentar al propio tiempo algunas posiciones del Secretariado para la Unidad.

De una primera lectura de esta declaración, compulsada luego con las ideas expuestas por el Cardenal Willebrands hace ahora un año², resulta que la finalidad claramente perseguida es la de encauzar el movimiento ecuménico en el sentido de las iniciativas prudenciales que se pretende sean conformes con las normas enunciadas en el decreto conciliar sobre el Ecuemenismo y formuladas en el Directorio ecuménico.

* La Redacción de la Revista pidió al autor un comentario a dicha declaración siendo de su responsabilidad exclusiva tanto la orientación cuanto las afirmaciones aquí contenidas. La publicación se hace por el interés que tiene para muchos latinos conocer el punto de vista oriental, pero sin que suponga aceptación de muchas de sus afirmaciones.

¹ Difundida primero por la Sala de Prensa de la Santa Sede, con fecha 7-1-70, no fue publicada en las AAS (año 62, pp. 184-188) sino el 31-3-70.

² El Cardenal WILLEBRANDS, Presidente del Secretariado en cuestión, había expuesto sus puntos de vista sobre la "problemática ecuménica actual" en una conferencia en el Centro *pro Unione* de Roma, el 4-3-69. Cfr. "La Documentation Catholique", n.º 1555 del 18-1-70, pp. 74-79.

Queda, sin embargo, por saber si esta nueva posición de la Jerarquía católica latina conserva efectivamente el valor de la enseñanza conciliar y si concretiza cada vez las esperanzas implícitas de que dan muestra los textos del Directorio.

Como cualquier otro movimiento en este mundo moderno, también el Ecumenismo corre los mismos riesgos y peligros. Y puede hacerse estéril por un intelectualismo exagerado, lo mismo que puede desviarse hacia el indiferentismo. Precisamente para prevenir estos riesgos fue por lo que muchos Padres conciliares solicitaron la redacción de un Directorio³.

Sino que evitar los peligros no significa en modo alguno que haya que olvidar o descuidar las demás disposiciones conciliares que proveen el respeto de la *jerarquía de verdades* que constituyen todas por igual el depósito de la teología católica, sin clasificación ni relevancia especial de sus valores particulares.

Todavía está por hacer el catálogo de estas verdades indispensables en el orden de los fines de la salvación, y el Directorio en cuestión no remedió esta falta; habrá, pues, que tolerar quiérase o no las iniciativas llevadas a cabo de buena fe, con la convicción de estar traduciendo en la práctica una verdad revelada de orden primordial⁴.

En cualquier caso, ya no está permitido en materia de ecumenismo hacer abstracción de estas dos reglas principales:

a) La pluralidad en la caridad es mejor y preferible a una unidad impuesta⁵.

b) El decreto conciliar sobre el Ecumenismo tiene una dimensión hacia el futuro, de manera que el Concilio Vaticano II no quiso poner cortapisas ni "dar marcha atrás" con vistas a un *statu quo*, sino más bien poner a toda la Iglesia en movimiento hacia esas posibilidades que el Concilio mismo no podía sospecharse, ni siquiera presentir⁶.

Con estos dos criterios fundamentales ante la vista, y apuntando a los episodios histórico-teológicos de la Iglesia, quisiéramos emprender las reflexiones retrospectivas siguientes:

³ Cfr. JOSEF ELMER RITTER, Arzobispo de St. Louis, intervención del 18-11-63 en el Concilio Vaticano II, reproducida en la colección *Die Autorität des Freiheit*, Kösel - Verlag München, 1967, t. II, 562.

⁴ Cfr. la intervención del Arzobispo A. PANGRAZIO de Görz-Gorizia, del 25-11-63, en *Die Autorität der Freiheit*, Band II, 556; 574; 619 ss.

⁵ Cfr. Abad JOHANNES M. HOECK, intervención del 19-10-64, en *Die Autorität...*, ibidem 656.

⁶ Cfr. el párrafo 24 del Decreto *Unitatis redintegratio*: "... fidenter oculos ad futura convertimus... quin Providentiae viis ullum ponatur obstaculum, et quin futuris Spiritus Sancti impulsionebus praejudicetur...". Item, el comentario a ello en *Die Autorität...*, ibid. 603.

I.—LAS CONDICIONES PREVIAS PARA UN ECUMENISMO TEOLOGICO-CANONICO

Ante todo, recordemos lo que uno de los primeros Padres de la Iglesia latina, San Ambrosio, que, como la Iglesia regional que llevará su nombre, insistía en la influencia de las límpidas corrientes de la fe primitiva de Oriente, declaraba lapidariamente:

“Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum: regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis”⁷.

Esta advertencia, ignorada por muchos de los teólogos y de los jerarcas bienintencionados, acaba de encontrar un eco conveniente en varias cuestiones planteadas recientemente en el congreso teológico de Bruselas sobre “el futuro de la Iglesia” (septiembre 1970).

Inspirándose en la doctrina conciliar sobre la “jerarquía de las verdades en la revelación cristiana”, el Cardenal Suenens, presidente de honor de dicho Congreso, se preguntaba:

“¿Qué es lo que tiene una importancia vital en la revelación del Señor?... He aquí la interrogante que encierra en sí toda la esperanza ecuménica”.

Esto es tanto más cierto, cuanto que, debido a las controversias teológicas, el lenguaje y las expresiones empleadas por las diferentes iglesias no tienen ya nada en común, si no es la mera semejanza morfológica.

La institucionalización de la Iglesia al igual que los abusos de sus estructuras humanas culminan la obra de devastación y de deserción que no son, en el fondo, otra cosa que el fruto del desconcierto interior creado por las injusticias sufridas u observadas en los otros. Y este es el lugar de volver concretamente sobre la pregunta que el Cardenal Jaeger, de Paderborn, se hacía en 1965:

“¿Cómo ha podido dividirse el pueblo de Dios?

¿Cómo ha podido producirse esto?

¿Ha sido por la falta de ciertos grupos, o es un castigo de Dios por la desobediencia de todos los cristianos?

¿Qué designios —inescrutables para nosotros— tiene Dios al permitir ese estado de separación?”⁸.

Cuando alguien se siente culpable, o cuando se es miembro de una coledad sobre la que recae la mayor parte de la culpabilidad, es difícil de

⁷ Cfr. *De Fide ad Gratianum*, 1, 5, n. 42, *Enchiridion Patristicum*, n.º 1265, y 1 Cor 4, 20.

⁸ Cfr. la alocución del Card. JAEGER al XII Kirchentag evangélico alemán en Colonia, en “La Documentation catholique”, 47 (1965), n.º 1456, col. 1704-1705.

reconocerlo y se tiende instintivamente a buscar en otra parte fuera de uno los elementos de esta culpabilidad.

Si existe un "misterio" o un enigma en la división de los cristianos, y si ya empieza a hablarse de una "teología de la división", esto no será ciertamente para *institucionalizar* este enigma y hacer de él un nuevo misterio en la religión cristiana, ni tampoco para echar la culpa de ello a *ciertos grupos*, y mucho menos aún para inventar también aquí una "culpa colectiva"; posiciones todas ellas hipotéticas y que no sirven sino quitar el dedo del sitio exacto de la llaga.

A mi modesto modo de ver, todas estas apariencias enigmáticas de discordias y de separación entre los cristianos, y en consecuencia entre las iglesias, no son sino el poner en práctica un principio de la economía divina en su justa Providencia respecto de sus criaturas, y con mayor razón de sus creyentes cristianos:

"La liberación de los subordinados no está garantizada sino por la discordia de los doctores que los gobiernan"⁹.

Guardando silencio y tolerando los cismas de su pueblo, Dios nos crea un cierto enigma, a la vez que, por así decir, se ríe un poco de la tiranía de las leyes eclesiásticas que han provocado estos cismas y disensiones entre los cristianos.

No obstante, los miembros de la jerarquía directamente responsables no paran mientes en ello y, al no poder explicarse ellos mismos la forma como Dios conduce a su pueblo a través de la historia, hacen de ello un "misterio".

El mismo Cardenal Jaeger constataba justamente que "el Concilio no quiso elaborar una teología de la división", y que los datos de una teología semejante habrían de ser tarea de una investigación científica posterior¹⁰.

En el fondo permanece una verdad elemental de la cual todos los cristianos debían estar convencidos: ninguna iglesia puede pretender haber realizado "*la Iglesia*" que el ideal divino proyectó y quiso para la salvación de los hombres. El "mea culpa" oficial aunque tardío que de cuando en cuando oímos entonar, lo prueba suficientemente.

Por otra parte, todos nosotros olvidamos que la *Iglesia inicial* es ante todo un alma vivificada por Cristo en un mutuo don de El a ella y de ella a El; de donde, sin titubeos, podríamos concluir: tantas iglesias, cuantas almas fieles.

En esta "Iglesia en miniatura" es en lo que consiste el misterio de la acción divina. La división individual, la separación o, mejor, la "singularidad" está de esta forma en la base misma de la fundación de la Iglesia. Esta particularidad no se hace un enigma difícil de comprender sino cuando las estructuras humanas, la institucionalización y el juridicismo en la sociedad eclesial minimizan el respeto debido inicialmente a las almas individuales a

⁹ La jurisprudencia de los árabes integró en su Fiqh este principio de la sabiduría jurídica difundido por la Escuela de Derecho de Beirut (siglo III-IV).

¹⁰ Card. JAEGER: *loc. cit.*

las que ninguna ley puede impedir recurrir directamente a su Dios y a su Cristo para obtener los medios de salvación que los jerarcas le niegan prácticamente. El alma buscará su refugio cerca de Dios, aprovechándose de la discordia entre los “doctores-gobernantes” de la religión.

René Habachi, un pensador libanés, escribía a este propósito en 1957:

“Se ha podido hablar sin paradoja de la ventaja de los cismas. Negativamente, ellos denuncian las condiciones que, al ser violadas, provocaron la catástrofe. Positivamente, permiten una dialéctica de la oposición que explícita, a lo largo de la historia, las riquezas implícitas contenidas en la verdad original... El cisma sigue estando en suspenso en nuestra libertad”¹¹.

II.—LAS LECCIONES PRACTICAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Dicho esto, volvamos a nuestras reflexiones retrospectivas. Desde que empezó a existir una iglesia organizada socialmente, el concepto de “comunicatio-communio” se fue enriqueciendo periódicamente con nuevos elementos. Desde los tiempos de la Iglesia primitiva que, no disponiendo de cementerios propios, no se le planteó el incluir en la *communicatio in sacris* el hecho de que un pagano fuera enterrado al lado de un cristiano, este concepto de *communicatio* se redujo al hecho de tomar parte como miembro efectivo en la vida de la comunidad cristiana, o bien al ser alejado de ella por castigo o por fallos en la fe.

Nada se había precisado a este propósito, pero todo podía ser comprendido en ello, descartando y controlando la arbitrariedad mediante los carismas del Espíritu¹².

Más adelante, cuando la cristiandad cese de ser una comunidad de hermanos¹³ para convertirse progresivamente en una serie de iglesias a nivel primero regional y luego nacional, ya no se podía excluir a nadie de la vida eclesiástica por motivos político-humanos, sin correr el riesgo de verle inscribirse automáticamente en una iglesia o confesión cristiana menos rigurosa y menos vindicativa.

Y entonces las ocasionales excomuniones estuvieron casi a la orden del día entre iglesia e iglesia.

Como contrapartida, conviene recordar la importancia que tuvo la disciplina del arcano en la vida religiosa, cultural y sacramental de una comunidad cristiana en los primeros siglos. En esa época, la *communicatio in sacris* tenía toda la significación y el simbolismo de un regalo, justamente el más valioso que podían ofrecerse entre hermanos en Cristo. Para darse cuenta de su importancia habría que referirse también a la confianza manifestada con ello hacia el hermano miembro llegado de lejos o procedente de otras

¹¹ Cfr. *Conférences du Cénacle*, Beirut, 1957, 104.

¹² Cfr. Hech 2, 42-44; 4, 32-37; 5, 1-11; 1 Cor 5, 2-13; 16, 22; Mt 18, 17.

¹³ Hech 4, 32 et alibi.

riberas confesionales, y con el que se intercambiaba la “reliquia eucarística”, principal salvoconducto cristiano en aquellos tiempos¹⁴.

De cara a las crisis disciplinares, esta *communicatio* empezará primero a fallar para ser luego imposible ya, a medida que la desconfianza respecto del réprobo o bien su heterogeneidad le iban alejando del patrimonio común a todos los demás miembros de la comunidad en cuestión.

Estos son, creo yo, los principales aspectos de la *communicatio in sacris*, con antelación a la formulación de cualquier doctrina teológica-canónica al respecto.

Los casos de no-comunicación aumentarán en lo sucesivo proporcionalmente con el odio político-étnico creciente, y muy pronto se llegará a excluir los matrimonios mixtos (entre cristianos), aun cuando las razones justificativas de esta actitud no tengan los mismos fundamentos especulativos que la prohibición de recibir el bautismo o la Eucaristía de manos de un ministro sagrado, hereje o cismático.

Fueron primero razones inspiradas en la legislación teocrática del Antiguo Testamento. Aquel que por una u otra razón tenía que ser proscrito, debía por eso mismo morir; porque ya no contaba entre los miembros vivos de la sociedad hebrea¹⁵, y todo contacto con él comportaba, como en el caso de un cadáver, un peligro de contaminación o de perversión.

La sociedad político-civil, a su vez, ejercía también su influencia desviadora sobre la Iglesia que la había tomado como modelo de su organización durante siglos.

El destierro y el “Reichsbann” constituían en la Edad Media una forma mitigada de la pena capital por la que el desterrado o el excomulgado debían dejar —al menos localmente— de vivir y de formar parte de la sociedad nacional o eclesiástica¹⁷.

Los teólogos medievales y los de la Epoca Moderna elaboraron muchas otras justificaciones tan disparatadas como éstas, que se pueden fácilmente comprobar ojeando sus manuales.

Aun abstrayendo globalmente, nos quedará no obstante un argumento sobre el que conviene reflexionar seriamente: es el de la unidad jurídica de la Iglesia¹⁸.

La unidad de la fe, al igual que la de la Iglesia, deben permanecer como datos inviolables. Sin embargo, no estará fuera de lugar preguntarnos si todo

¹⁴ Cfr. JUSTINO: *Apología* I, 67; IRENEO: *Carta al Papa Victor* I, 15 y 17. (*Textos eucarísticos primitivos*, edic. BAC, vol. I, 119); ANASTASIO SINAÍTA: *Guía del Camino*, c. 23: “... la comunión que ofreces y recibes...”; item AMBROSIO: *De morte Satiri fratris*, 43-46. (*Textos...* I, 589).

¹⁵ Jos 22, 20; 7, 12; Dt 7, 2; 17, 7.

¹⁶ Num 5, 2-3.

¹⁷ Hasta el siglo XVIII el Catecismo alemán razonaba de la siguiente forma para justificar el poder de excomulgar: “Hat die geistliche Obrigkeit Gewalt zu excommunicieren? —Ja, *gleichwie die weltliche Obrigkeit* einen ausschliessen und das Land verweisen kann, also die Kirch”. Cfr. *Kurzgefasster katholischer biblischer Catechismus*, Nürnberg bei Christian de Launoy, 1753, 28.

¹⁸ Cfr. C. I. C. lib. V, tit. XI, c. 2314 y ss.

cuanto figura sobre estas dos plataformas es verdaderamente la expresión fatalmente irrevocable y exclusiva de lo que es el tesoro incontrovertible de la fe, o bien la realidad intocable de la Iglesia fundada por Jesucristo. A parte los diversos intentos contemporáneos por mejor comprender el concepto de Iglesia y dar de ello una definición que emane de su estructura evangélica¹⁹, habría que preguntarse también si la unidad de esta Iglesia no debía garantizarse *ab intra* más bien que *ab extra*, para saber si la obligatoria unidad de los cristianos, considerada hasta ahora como resultante de la sumisión de los súbditos a los superiores, no podría ser justamente invertida y convertirse en una obligación de los mismos superiores que en principio están obligados *ex professo* a salvaguardar y fomentar la unidad entre los fieles al tiempo que tienen que sacrificarse para mantener los lazos de unidad entre ellos, con sus propios fieles y con los demás creyentes que no les están sometidos directamente. Evidentemente, esto no se puede concebir sino al margen del sistema canónico actual.

Es cosa, pues, de volver a repensar las proposiciones habituales en teología especulativa y revisar consecuentemente las posiciones canónicas a que en muchos aspectos han dado lugar, sin que esto menoscabe en nada la unidad esencial de la fe o bien la de la Iglesia.

III.—LAS EXIGENCIAS ECUMENICAS EN LA PERSPECTIVA DEL FUTURO

Si hemos emprendido la tarea de una parcial introspección sobre la *communicatio in sacris*, no es sólo para que se reformen los datos teóricos y por así decir burocráticos de los manuales al uso, sino sobre todo para resaltar los aspectos interesantes de estas “realidades existenciales” que somos los cristianos, todos los cristianos del mundo, y para apreciar en su justo valor las condiciones históricas de una vida y de una conciencia humanas que evolucionan bajo la influencia de fuerzas exteriores actuantes en una región en determinadas épocas.

Se ha dicho muy acertadamente que “cada conciencia habla y se expresa en su lengua materna”. Habrá, pues, que tenerlo en cuenta.

Ahora bien: mientras para el canonista, la *communicatio in sacris* designa el acto por el que se concede la *communio* al hermano cristiano juzgado digno de ello, capaz o con derecho a ello según las normas vigentes, el teólogo por su parte debe con frecuencia pararse en el umbral de la autoridad jerárquica competente que es la única que puede juzgar esa dignidad o capacidad.

¹⁹ Cfr. nuestro libro: *Le Concept du Sacerdoce, Essai de Théologie syro-maronite*, Beirut, 1964, pp. 7 y 68-69, 76-89. “Corpus summus, escribió Tertuliano, de conscientia religionis, et disciplinae unitate et spei foedere”. (*Apologet* 39, P.L. 1, 468).

Pero entretanto, la historia ponderada ha demostrado que con frecuencia la autoridad franqueó con sus decisiones la frontera del depósito sustancial de la fe.

Y sucedía, y sigue pasando aún ahora, que la finalidad divina de la Iglesia se vio comprometida por una tendenciosa exageración de sus aspectos antropomórficos, cuando las pretensiones humanas de asegurar, por ejemplo, la unidad prevalecían fácilmente sobre el compromiso de Dios de conservar la Iglesia que él había fundado entre los hombres...²⁰.

Por otra parte, es igualmente necesario reconsiderar nuestras proposiciones sobre la *communio*, pero entonces en función de la concepción integral que de ella tienen, por ejemplo, los Ortodoxos, para los cuales la *communicatio in sacris* no se reduce solamente a la administración común de los sacramentos (*de rebus sacris*), sino que comprende también en especial a las personas consagradas en la Iglesia (de *personis sacris* et de *sacris conscientiae christianae principiiis*).

Para volver al marco de la unidad, los Ortodoxos contemporáneos no buscan tanto el hecho de participar en una misma Eucaristía, cuanto la garantía de una "vita tranquila et quieta" (1 Tim 2, 2) con las personas consagradas que celebran la Eucaristía como ellos, sin dar el suficiente valor a la "communio sanctorum fratrum", que sigue siendo la condición indispensable de la comunión eucarística²¹.

Una garantía, pues —que los Ortodoxos no aprecian aún en la Iglesia católica— contra los abusos de poder, de autoridad o de derecho; contra una excomunión o suspensión lanzada caprichosamente contra un hermano impertinente por demasiado crítico, enojoso o desagradable...

Los hermanos separados de Oriente, por último, no conciben la *communicatio in sacris* sin una garantía efectiva de que las demás cosas santas, aunque no sean sacramentales, no van a ser anuladas en virtud de una delegación apostólica (quien pretende, por ejemplo, restituir el *jus petendi debitum* al cónyuge que lo haya perdido, y viceversa...), ni que vayan a ser pisoteadas por la autoridad de un prelado que abuse de la misma, sin que nadie se atreva a aventurar la menor crítica por miedo de que él *ipso facto* le reproche el estar minando la autoridad jerárquica, tutora de la unidad de la Iglesia...

Tales son los problemas que la *communicatio* plantea interiormente en la unidad de la Iglesia y que habrá que afrontar con sagacidad, respetando siempre la verdad evangélica y la actitud de obediencia de cada cual a Cristo; pero evitando también el obstruccionismo de algunas leyes cuya formulación ha sido condicionada por la política, los intereses temporales de los miembros de la jerarquía o por la fobia ante ciertas cuestiones de las que hábilmente

²⁰ Mt 16, 18; 28, 20 y 18, 20.

²¹ Cfr. GÉORGES KHODRE (Archimandrita): *Pour un oécuménisme lucide*, en "Bulletin d'orientation oécuménique", 36 (1962) 50-53. Item KHALIL RAMEZ SARKIS: *L'éveil de la conscience évangélique libanaise*, en "Antiochena", Serie III, París, 1966, cuaderno 2, pp. 3-6.

se ha desembarazado recurriendo a preceptos puramente negativos o prohibitivos.

Cuando el legislador canónico no puede o no quiere zanjar una cuestión espinosa o discutible, es más juicioso, beneficioso y edificante por parte de nuestros superiores que adoptaran la actitud de Pablo, también él apóstol de Cristo, cuando no se avergonzaba de declarar: "(Revelationem et) praeceptum Domini non habeo, consilium autem do..."²².

Hay, sin embargo, un último problema no de los menos importantes en la temática ecuménica actual: el del sacerdocio cultural cristiano.

Los trabajos "que se están llevando a cabo en todo el mundo para ahondar en la teología de la Iglesia, del ministerio y de la Eucaristía" y de los cuales se congratulaba el Secretariado para la Unidad de los Cristianos en su Declaración (párrafo 9), han descuidado desgraciadamente los datos patristicos y litúrgicos de la tradición antioquena.

Como teólogos orientales, nosotros no podemos en modo alguno alegrarnos al comprobar el abstencionismo católico latino para colaborar seriamente en la clarificación del concepto sacerdotal cristiano, ni en acabar con los equívocos esparcidos en tantos textos oficiales en torno al sacramento del Orden sacerdotal.

No basta con que el Concilio Vaticano II declare que "las comunidades eclesiales separadas (= protestantes)... al faltarles el sacramento del Orden, no han conservado la sustancia propia e integral del Misterio eucarístico"²³, o que la Declaración reciente anteriormente mencionada (párrafo 4), hable de "la importancia decisiva que la Iglesia católica da a la enseñanza tradicional sobre la necesidad y las condiciones de existencia del sacerdocio ministerial (*sic*) de sucesión apostólica".

Mientras que en los escritos católicos latinos circulan por todas partes expresiones que desfiguran la noción del sacerdocio cultural (y no solamente ministerial), la teología oriental y antioquena, sin interrupción a través de los siglos, ha comprendido la Kohnuto-sacerdocio como una mediación plenipotenciaria y no como un ministerio eclesial que fuera sacrificial o simplemente funcional.

De toda la literatura latino-cristiana que he leído en estos últimos años, sólo algunos escritores españoles son la excepción cuando insisten en sus publicaciones en una cierta mediación sacerdotal, recordando que se trata de una *diaconía*, y no de un servicio en el sentido vulgar de la palabra, encaminada a la transmisión de la vida sobrenatural para el pueblo de Dios²⁴.

Para nosotros, orientales que hemos conservado el patrimonio y la lengua siro-armenia de los cristianos primitivos, resulta más que sorprendente leer en el magisterio ordinario latino expresiones o afirmaciones como la si-

²² 1 Cor 7, 40; y 7, 25 en relación con los versículos 6 y 12.

²³ *Unitatis redintegratio*, n.º 22 y *Declaración*, n.º 4.

²⁴ Cfr. NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ: *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia*, BAC, 1966, pp. 543-544 *passim*.

guiente: "Nada en el Nuevo Testamento demuestra la existencia de un equivalente del Kohen-sacerdote del Antiguo Testamento"²⁵.

Aparte el hecho de que la denominación vétero-testamentaria de "Kohen-Sacerdote" (términos idénticos en cuanto a la idea base de mediación por delegación plenipotenciaria divina), sea normal en el uso patrístico y litúrgico de las Iglesias siro-antioqueñas, nosotros hemos probado suficientemente en nuestro "*Essai de théologie syro-maronite sur le Concept du Sacerdoce*"²⁶, que el término "*apóstol-Scheliha*" dado por Jesús a doce de sus discípulos (Lc 6, 13) equivalió exactamente a su investidura con el más alto cargo en el "Kohnuto-Sacerdocio" del orden aarónico, es decir, de la legación plenipotenciaria de Dios, desde entonces por y a través de la Persona de Jesucristo. El *apostolado* de los Doce no es pues, como su etimología indicaría, una misión, sino una investidura en el grado supremo del pontificado, que es según la explicación talmúdica misma, el hecho de ser o de convertirse en legado acreditado o el embajador del Todo-Misericordioso. San Pablo volverá a emplear esta expresión, pero pasará inadvertida para el mundo latino y su ideología sacerdotal (¡intel. sacrificial!)²⁷.

Los sacerdotes cristianos, sucesores de los apóstoles, son ciertamente sacerdotes-kohanim por su estado sacerdotal, sacrifiquen o no sacrifiquen víctimas, abstracción hecha de la naturaleza de éstas. El sacrificio que ellos ofrecen no es sólo ofrecido por ellos en nombre de toda la humanidad, sino también aceptado por ellos en nombre de Dios del que son sus mandatarios: y en esto es en lo que consiste su mediación sacerdotal.

* * *

En honor de la verdad, concluyamos que la jerarquía de las verdades teológicas cristianas no la respetan ni unos ni otros...

Si las comunidades protestantes llamadas eclesiales han combatido prácticamente el sacerdocio cultural-mediador hasta su abolición entre ellas, debemos reconocer honestamente que el concepto mismo de este sacerdocio no ha sido menos maltratado y desfigurado por la teología de los católicos latinos.

Las pocas aseveraciones diseminadas aquí y allí en los documentos conciliares no se compaginan con otras que las debilitan y neutralizan, cuando no las desvirtúan simplemente. ¿En qué medida, pues, se nos está permitido condenar la actitud protestante que rechaza un "sacerdocio" montado a base de sacrificio y solamente en razón de éste, corroborado por una autoridad más política y abusiva que mediadora y cultural?

²⁵ Cfr. *Introducción al esquema conciliar sobre la Iglesia*, cap. II, que más tarde se convirtió en el III; ítem: *Die Autorität der Freiheit*, II, pp. 111-113: "Kein Christ wird im Neuem Testament ein Priester genannt..." (!!!).

²⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 54-56 y nota en pp. 65-66; 85-89 y 116-122.

²⁷ 2 Cor 5, 20: "Pro Christo ergo legatione fungimur (=presbeuonen)".

Antes de reprochárselo, ¿no sería conveniente depurar la imagen de nuestro sacerdocio-mediación a fin de discutirlo con ellos en su limpidez evangélica y primitiva?

En la perspectiva caótica sobre el valor mediador del sacerdocio cristiano, tan extendida entre el clero latino contemporáneo, no debe sorprender ver celebrar “conjuntamente a ministros pertenecientes a Iglesias y comunidades eclesiales aún separadas”...

Al no poderse celebrar la Eucaristía son el *sacerdote-kohen-scheliha*, es inútil subrayar la importancia de la enseñanza tradicional sobre la Eucaristía sin clarificar la noción del sacerdote mandatario de Cristo.

Y mucho nos tememos que el irenismo latino-protestante no aboque a fin de cuentas, entre los rigoristas como entre los laxistas(!), a un ecumenismo que haga imposible todo diálogo entre católicos y ortodoxos. *Quod Deus avertat!*

MICHEL BREYDY

*Diócesis maronita de Tripoli
(Libano)*

²⁸ Cfr. *Homilía de S. Juan Maron sobre el Sacerdocio*, n. 28 (Vaticanum Syr. 101) y la edición que de ella hizo P. J. HOBEIKA: *Biskinta-Liban* (1912), p. 89.