

FE, SACRAMENTO Y UNIDAD DE LA IGLESIA. DOCUMENTO DE BARI, 1987

El documento que nos proponemos comentar tiene un valor especialmente significativo en el camino ecuménico de la Iglesia católica romana y de la Iglesia Ortodoxa. Se trata de un documento ¹ aprobado por la Comisión mixta católico-ortodoxa el 16 de junio de 1987 en Bari (Italia). El tema, determinado ya en la sesión de Munich de 1982, fue estudiado por diversas subcomisiones (Nicosia, Chipre, 1984), discutido en su anteproyecto en la sesión plenaria de Creta (1984), y estudiado de nuevo con las debidas modificaciones en las sesiones plenarias de 1986 y 1987. El texto aprobado corresponde, pues, al segundo proyecto elaborado por la Comisión mixta, y es el resultado de un largo proceso de diálogo y elaboración ².

Para comprender la importancia del texto es preciso destacar su *relevancia ecuménica*: es un paso más en el diá-

1 Véase el texto del documento en *Diálogo Ecuménico* 77 (1988) 383-94.

2 El documento debe considerarse como uno de los frutos concretos en la ejecución del plan de diálogo y estudio que las Iglesias Católica y ortodoxa encomendaron a la Comisión Mixta Internacional, cuyas líneas de trabajo se aprobaron en la sesión plenaria de Patmos y Rodas de 1980. Para su comprensión debe tenerse en cuenta el *Documento de Munich de 1982, sobre El ministerio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*. Cf. A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* (Salamanca 1986) 493-549, aquí 504-16.

logo y el encuentro de las dos Iglesias; una etapa significativa hacia el restablecimiento de la comunión en la fe y los sacramentos; un avance importante en el camino hacia la celebración común de la eucaristía y la participación del mismo altar, que desemboque en la comunión canónica³. El documento no supone alcanzada la meta, pero implica un paso decisivo hacia la meta, en cuanto conlleva un reconocimiento de los principios fundamentales de la unidad eclesial en relación a la fe y los sacramentos; y un redescubrimiento de los elementos y criterios de ortodoxia y ortopraxis, de apostolicidad y catolicidad. El principio confesado en el Documento de Munich, de que la unidad de la Iglesia implica la koinonía eucarística y viceversa (I, 4), se dilata y extiende ahora al principio de que la unidad eucarística implica la comunión en la fe en los sacramentos, y más en concreto en los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo y confirmación. A la pregunta: «¿Cuál es la comunión de fe que presupone la comunión eucarística?», nuestro documento va a responder en primera instancia: es la comunión en la misma relación fe-sacramento, que tiene que comenzar a verificarse en el bautismo y la confirmación y que llega a su máxima expresión en la eucaristía: Detrás de afirmaciones que pueden parecer demasiado generales, puede descubrirse una convergencia fundamental que explicita y anima la comunión plena.

El objetivo de nuestro estudio-comentario no es otro que certificar el proceso de búsqueda hacia la comunión plena de las dos Iglesias, destacando los contenidos centrales y las repercusiones ecuménicas del documento en sus puntos de convergencia y divergencia, y sugiriendo diversos caminos de búsqueda y respuesta para superar las dificultades existentes. Si bien cada capítulo y apartado podría lle-

3 Cf. J. Corbon, 'Notes de lecture du document de Bari 1987', *Proche-Orient Chrétien* XXXVIII (1988) 99-108.

var consigo un estudio más particular, dado el espacio de que disponemos, preferimos comentar el documento entero, siguiendo el hilo de su misma estructura. Como es lógico, tendremos en cuenta los puntos referentes valorativos, desde la Escritura y la Tradición hasta los planteamientos ecuménicos actuales en sus diversas direcciones católica y ortodoxa, así como las posibilidades y exigencias de actual renovación.

1. PLANTEAMIENTO: LA RELACION ENTRE FE Y COMUNION SACRAMENTAL

La «introducción» del documento propone los grandes principios generales sobre el tema, y señala las cuestiones fundamentales que se plantean al respecto, y que tienen un punto de expresión concreta en la iniciación cristiana.

— recuerda el principio comúnmente admitido de que «la unidad en la fe es un presupuesto para la unidad en los sacramentos». Pero se pregunta en qué consiste esta fe que crea la unidad, y ve necesaria una explicación de los elementos que la integran (n. 2):

- la fe como don divino (gratuidad);
- la fe como compromiso humano total (sinergia del Espíritu Santo y la respuesta creyente);
- la fe como acontecimiento eclesial (todo sacramento presupone y expresa la fe de la Iglesia, y por tanto la comunión como fe eclesial);
- la fe como acontecimiento litúrgico (pues la fe se expresa en la celebración, sobre todo en la eucaristía).

— En segundo lugar, se recuerda el principio de que la fe es al mismo tiempo «condición previa» y fruto que «se acrecienta» por la comunión sacramental (n. 2). Este principio, tan bellamente formulado en la *Sacrosanctum*

Concilium ⁴, necesita ser explicado, de manera que se explicita en qué consiste la «fe previa», tanto personal cuanto eclesial, que permite la comunión sacramental.

— En tercer lugar, concreta el examen de estas cuestiones al caso particular de los sacramentos de iniciación (n. 4), en donde se plantean los siguientes problemas: las diferencias entre las dos Iglesias, ¿son diferencias sólo en la práctica litúrgica o implican también una divergencia doctrinal? ¿Hasta dónde debe llegar la identidad de fe que garantiza la unidad de celebración de estos sacramentos? ¿Dónde y desde qué criterios se determina el contenido de fe esencial común? ¿En qué medida se ve condicionada esta comunión de fe por la diversidad de praxis (orden y momentos de celebración) sacramental? ¿Bautismo, confirmación y primera eucaristía, son una sola realidad sacramental en tres secuencias, o son tres actos sacramentales autónomos?... Nuestro texto tiene en cuenta estas cuestiones, aunque no las formula tan explícitamente ⁵.

2. LA FE DE LOS SACRAMENTOS COMO LA FE ECLESIAL

En los nn. 5-6 el documento comienza señalando los elementos de una fe integral o global, pero deteniéndose de modo especial en la eclesialidad de la fe, que más tarde irá todavía explicitando, como en «entregas» sucesivas.

La fe es un acto que supone el encuentro interpersonal entre Dios que da la gracia, y el hombre que responde acogéndola. «Es la sinergia de la gracia de Dios y de la libertad humana» (n. 5). Esta definición fundamental destaca bien la «estructura de alianza», el carácter de «encuentro», la dimensión «dialogal» de un acto que, si

⁴ SC 59: «Los sacramentos... no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan y la expresan por medio de palabras y cosas».

⁵ Véase D. Salachas. 'Les sacrements de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Eglise catholique romaine et de l'Eglise orthodoxe', *Angelicum* 21 (1986) 187-212.

bien tiene su última raíz en la iniciativa graciosa de Dios, sólo se da en plenitud en la acogida libre del hombre.

Ahora bien, este encuentro de comunión entre Dios y el hombre, sólo sucede y es posible en el interior de la Iglesia: «La Iglesia es el verdadero lugar de comunión» en la fe, porque ella es el ámbito en el que se transmite, confiesa, celebra y vive la verdadera fe. Por eso mismo, la Iglesia no sólo posibilita la fe, sino que garantiza su verdad: «la fe de la Iglesia constituye la norma y el criterio del acto de fe personal» (n. 5). Pero, tanto la fe de la Iglesia, cuanto el acto de fe del sujeto deben entenderse como «gracia del Espíritu Santo», como fruto de las «energías del Espíritu», que actúa tanto en la persona concreta cuanto en la comunidad eclesial ⁶.

Profundizando en esta eclesialidad de la fe, el texto (n. 6) pasa a hablar de la relación entre esta fe y el sacramento. Si la fe es eclesial y los sacramentos son de la Iglesia, su celebración litúrgica no puede sino estar marcada por la eclesialidad: «Todo sacramento presupone y expresa la fe de la Iglesia que lo celebra». En el sacramento la Iglesia «confiesa y expresa su fe», y celebrando el contenido de esta fe, «hace presente el misterio que celebra»; y presencializando este misterio, se identifica y crece como Cuerpo de Cristo, por la virtud del Espíritu Santo (n. 6). En verdad, este breve párrafo del n. 6 recoge densamente y como en afirmaciones sucesivas la relación de la Iglesia creyente con los sacramentos litúrgicos; la Iglesia expresa, confiesa, hace presente, se identifica y crece en la fe por la celebración de los sacramentos. Con razón se afirma, pues, que «la Iglesia, a través de los sacramentos, alimenta y desarrolla la comunión de fe de sus miembros» (Ibid.).

⁶ Apoyándose en un texto de San Basilio, el documento insiste en que la fe no es el resultado de una argumentación, un discurso, o una demostración lógicas, sino de la gracia del Espíritu: San Basilio, *In ps. 115, 1*. la expresión «energías del Espíritu» será empleada en diversos lugares del documento.

Las afirmaciones recogidas en nuestro texto no tienen, como se ve, nada de extraordinario. Resumen la fe común. Pero insisten en la complementariedad de aspectos frente a la parcialidad; en la eclesialidad de la fe frente al individualismo de la fe; en la interpersonalidad equilibrada o «sinergia» frente a la minusvaloración o exageración de uno de los «personajes»; en la objetividad de la mediación eclesial frente al subjetivismo o sentimentalismo; en la gratuidad y razonabilidad de la fe frente al racionalismo y cientifismo de la fe. Sin pretender desarrollar un tratado teológico «De fide», se nos propone una síntesis vital de la fe, desde el eje de su eclesialidad. Estos puntos programáticos se van a desarrollar en los apartados siguientes.

3. ELEMENTOS INTEGRANTES DE LA VERDADERA FE (NN. 7-12).

- *Fe salvadora*

La fe, que es don de gracia y respuesta de libertad, es también un acto salvador, ya que «por la gracia Dios otorga la salvación», y «la humanidad accede al mismo misterio de Cristo» (n. 7). Por tanto, la fe no es un don pasivo sino activo, que se nos da transformándonos por el mismo contenido y misterio que encierra y confiesa: «porque si confesáis que Jesús es el Señor, seréis salvos...» (cf. Rom 10, 9). Y este misterio es el mismo que constituye a la Iglesia, y que la Iglesia nos transmite, pues «la Iglesia sólo puede transmitir lo que la hace existir» (n. 7).

7 como bien dice J. Corbon, art. cit., 103: «Elle ne veut pas faire un 'traité' de la foi des sacrements de la foi, mais confronter ceux-ci et celle-la a la lumière de la koinônia; quelle Communion das la foi leur est demandée pour que, communiant dans le même Baptême et le Sceau du don de l'unique Esprit Saint elles puissent enverité communier au même Pain et à l'unique Calice?».

- *Fe íntegra*

Lo mismo que el misterio de Cristo es uno y único, así también la fe debe ser una y única, integrando en su contenido la totalidad de elementos que la constituyen, tanto doctrinales cuanto prácticos. «En cuanto al contenido de la fe abarca la totalidad de la doctrina y de la práctica de la Iglesia relativa a la salvación» (n. 7). Esta integralidad de la fe viene explicitada por una parte en las dimensiones de la misión: doctrina (Palabra), dirección (comunión), vida litúrgica (celebración), ya que la fe es al mismo tiempo fe confesada, fe compartida y fe celebrada...; y por otra parte en la necesaria referencia a las obras y la caridad, que hacen de ella una «fe vivida o realizada»⁸.

- *Fe compartida*

La fe verdadera sólo puede ser aquella fe «proclamada, vivida y transmitida» por las iglesias en comunión con la Iglesia universal, «en todos los tiempos y lugares» (n. 8). Sólo una fe compartida puede ser una fe verdadera Y la plenitud de este compartir se muestra en la comunión (koinonía) con lo que permanentemente (semper) y por todas partes (ubique) se confesó y creyó. El cristiano entra en comunión (koinonía) con esta fe universal comunional a través de su inserción en la comunidad eclesial concreta, y por la participación en la palabra y los sacramentos, sobre todo la eucaristía, como afirmaba el documento de Munich; «El desarrollo de la celebración eucarística de la Iglesia local muestra cómo la koinonía se actualiza en la Iglesia que celebra la eucaristía» (II, 2). «El Cuerpo de Cristo es único. No existe, pues, más que una Iglesia de Dios. La identidad de una asamblea eucarística con otra

8 No es necesario recordar aquí todo el «contencioso histórico» sobre la relación fe-obras, desde el mismo N.T. Nuestro documento se contenta con citar a San Juan Damasceno: *De fide orthodoxa* IV, 10.83.

viene de que todas, con la misma fe, celebran el mismo memorial» (III, 1) ⁹.

- *Fe mediada (n. 9)*

Lo mismo que no hay más que un misterio, sólo hay una fe : la fe de la única Iglesia. Pero esta Iglesia está, vive, se expresa y realiza en diversos tiempos, lugares, circunstancias, culturas. Por eso, el mismo contenido de fe encuentra necesariamente variedad de expresiones culturales e históricas, pluralidad de fórmulas y de formas doctrinales y litúrgico-rituales, diversidad de medios expresivos y configuradores de la misma identidad. En una palabra, a fe eclesial no puede ser sino una fe «eclesialmente mediada» por esta Iglesia concreta en su «hic et nunc» espacio-temporal. De ahí que ninguna formulación doctrinal, o configuración tradicional, o expresión litúrgica, pueda pretender agotar ni la totalidad de posibilidades de expresión ni menos la totalidad de la riqueza del misterio expresado. La misma celebración litúrgica debe expresar «la verdad íntegra de la fe revelada», pero no puede pretender en su expresión agotar toda la riqueza del contenido revelado. Esta necesaria mediación eclesial de la fe, que implica una diferenciación y pluralidad de expresiones, lejos de ser obstáculo a la unidad de la fe en el único misterio, debe considerarse como expresión de la riqueza del mismo misterio y de la capacidad, pluralmente complementaria, de expresión de las distintas iglesias ¹⁰

- *Fe abierta*

Tampoco pueden olvidarse dos aspectos fundamentales de la fe, que implican una actitud de apertura y entrega,

⁹ Documento de Munich, *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía*: A. G. Montes, op. cit., 509-12..

¹⁰ Este principio será desarrollado más ampliamente en los nn. 21-24. Ya el *Documento de Munich* tuvo párrafos al respecto: III, 2; A. G. Montes, 512.

por una parte a Dios en cuyo amor, poder, y promesa (cf. Heb 11, 1) se confía; y por otra parte a los hombres, a quienes se desea servir desde la fe, asumiendo la misma actitud diakónica de Cristo. Una actitud «marcada por la disponibilidad para sacrificar su propia voluntad y ofrecer su vida a Dios y a los otros, como hizo Cristo en la cruz» (n. 10).

- *Fe radical*

Todas las anteriores características de la fe, sólo pueden ser vividas por el cristiano cuando ha llegado a radicalizar su respuesta por una «conversión primera», que implica al mismo tiempo la acogida gozosa y entusiasta, consciente y libre del don de Dios; el cambio radical de vida y la transformación del corazón; la reorientación total desde y hacia los valores del Reino (n. 11). Esta insistencia en la unión entre fe-conversión radical primera, que es la respuesta a la llamada evangelizadora fundamental, y normalmente se da en el ámbito catecumenal que culmina en el bautismo (n 12), tiene una gran importancia. Las consecuencias que de ello pueden y deben sacarse afectarán a la misma praxis iniciatoria de las Iglesias ¹¹.

4. LA EXPRESION LITURGICA DE LA FE

La fe verdadera es también fe celebrada. La celebración es expresión privilegiada de la fe eclesial, sobre todo en sus sacramentos. Por eso se afirma: «En la iglesia, los sacramentos son el lugar por excelencia en el que es vivida,

11 Cf. D. Borobio, 'Conversión', en C. Floristán - J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1983) 209.226; Ibid., *Catecumenado*, 99-120. También G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (Bilbao 1961).

transmitida y profesada la fe» (n. 13). Son numerosos los testimonios elocuentes que podrían aducirse al respecto ¹².

La liturgia entera es testimonio viviente de una fe en acto, que se hace al mismo tiempo gesto y rito, oración y canto, movimiento y acción en sus múltiples variedades. De ahí que, como se señala en diversos documentos vaticanos y posvaticanos ¹³, la liturgia venga a ser pedagogía y didaskalía visualizada de la fe, expresión y lección mistagógica, lugar y al mismo tiempo ley de la fe ¹⁴. La fórmula que mejor resume este aspecto para las dos iglesias, es la atribuida a Próspero de Aquitania, discípulo de San Agustín, que aparece por primera vez en el «Indículus Caelestini», bajo la forma «ut legem credendi lex statuat supplicandi» ¹⁵, pero que de forma más simple se nos transmite en el axioma: «lex orandi, lex credendi». El documento dice así: «Nuestras dos iglesias expresan su convicción en este terreno mediante el axioma: 'lex orandi, lex credendi'. Para ellas la tradición litúrgica es intérprete auténtico de la revelación y, por ello, criterio de profesión de fe verdadera» (n. 14). Aunque nuestro documento no se detiene en las diversas formulaciones de axioma ¹⁶ ni explica la mutua y enriquecedora relación liturgia-teología ¹⁷, ni analiza el valor dogmático de las diversas

12 El *Documento de Bari* señala dos significados: la oración de la liturgia bizantina para hacer un catecúmeno; y las preguntas al candidato al bautismo de la tradición latina: n. 13.

13 Cf. R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I (Turín 1976) nn. 683, 839, 1189, 1190, 2074, 2002, 1382, 1390, 2803...

14 Cf. A. M. Triacca - A. Pistoia, *La liturgie expression de la foi* (París 1978); K. Lehmann, 'Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens', *Liturgisches Jahrbuch* 4 (1980) 197-214; G. Lukken, «Realización de la fe en la liturgia», *Concilium* 83 (1973) 180 ss.; D. Borobio, «La liturgia como expresión simbólica», *Phase* 107 (1978) 405-22.

15 DS 246. Cf. D. M. Cappuyns, 'L'origine des Capitula Célestiniens contre le semipélagianisme', 41 (1929) 156-70; K. Federer, *Liturgie und Glaube Eine theologisch-geschichtliche Untersuchung* (Paradosis 4) (Friburgo 1950).

16 Cf. H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem* (Roma 1960) 131-39.

17 Cf. D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, t. I (Salamanca 1985) 27-28, 427-29; A. Schmemmann, 'Liturgy and Theology', *GOTR* 17 (1972) 86-100.

expresiones y fórmulas litúrgicas¹⁸..., sí que acentúa el que la liturgia es explicitación del «kerigma escriturístico, y por lo mismo expresión que tiene su fundamento en el contenido de fe, en continuidad con la enseñanza de los Padres y los Concilios. De este modo, la liturgia es al mismo tiempo expresión celebrativa de un contenido precedente de fe, y lugar teológico para el conocimiento y la verificación de la fe. Doctrina (más occidental) y mística (más oriental) teológica deben complementarse¹⁹ en la celebración litúrgica. La «lex credendi» y la «lex orandi» deben estar en continuidad fundamental, aunque ni las formulaciones doctrinales ni las expresiones litúrgicas sean coincidentes. Esta diversidad entre oriente y occidente existió siempre, sin que fuera obstáculo para la unidad. La única tradición eclesial se compone también de la complementariedad de las diversas tradiciones litúrgicas²⁰.

5. LA DIMENSION PNEUMATOLOGICA DE LOS SACRAMENTOS

En los nn. 15-17 se afirma que la fe en el sacramento es una fe pneumática, y los sacramentos de la fe son siempre sacramentos epicléticos. La fe que se expresa en los sacramentos es al mismo tiempo fe eclesial y fe espiritual, ya que no hay otra Iglesia del Espíritu, ni otro Espíritu que el Espíritu de Cristo en la Iglesia. Más aún, los sacramentos son don del Espíritu para la autodonación del mismo Espí-

18 Cf. M. M. Garijo-Guembe, 'Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz «lex orandi-lex credendi»', en K. Richter (ed.), *Liturgie. Ein thema der Theologie?* (Friburgo 1986) 128-52. También V. Peri, 'Lex orandi -lex credendi: attualità ecumenica di un assioma tradizionale. Il documento di Bari (1987) su «Fede, sacramenti e unità della Chiesa»', *Rivista Liturgica* LXXX (1988) 599-636.

19 Cf. M. Gordillo, *Theologia orientium cum latinorum comparata* (Orientalia Christiana Analecta 158, Roma 1960).

20 M. M^a Garijo-Guembe, *Überlegungen*, loc. cit., 128-29, 148-52.

ritu o, si se quiere, son gracia del Espíritu por los que el Espíritu se da a sí mismo como gracia: «Los sacramentos son don y gracia del Espíritu Santo, en Jesucristo, en la Iglesia» (n. 15). «Todo sacramento de la Iglesia confiere la gracia del Espíritu Santo» (n. 16). Este aspecto, ya recuperado por la liturgia y teología del Vaticano II ²¹, y puesto de relieve en otros documentos ecuménicos ²², no podía no ser destacado en este caso, recogiendo la larga y rica tradición pneumatológica de la liturgia oriental ²³.

En efecto, puede decirse que el Espíritu es al mismo tiempo origen del sacramento, principio ordenador y dinamizador de sus elementos (palabra-rito), razón de sentido y cualificador interno del mismo sacramento, causa de eficacia y principio de transformación, donante y al mismo tiempo don del sacramento, semilla y fruto a la vez... ²⁴. Todo esto se manifiesta y realiza de modo privilegiado y excelente en la eucaristía que, siendo el sacramento de la Iglesia, es a la vez el centro al que se refieren y con el que se relacionan de modo esencial el resto de los sacramentos. Fue ya en el Documento de Munich donde se puso de relieve esta relación Espíritu-Eucaristía-Iglesia: «La eucaristía y la Iglesia, Cuerpo de Cristo crucificado y resucitado, son el ámbito de las energías del Espíritu Santo... La eucaristía edifica la Iglesia en el sentido de que por ella el Espíritu de Cristo resucitado modela la

21 Recuérdense sobre todo las anáforas y bendiciones de la liturgia romana. Cf. AA.VV., *Le Saint-Scrit dans la liturgie* (Paris-Roma 1977); S. Rinaudo, *La liturgia epifania nello Spirito* (Torino 1980); AA.VV., 'El Espíritu en la liturgia', *Phase* 149-150 (1985) 339-461.

22 Sobre todo el documento del Grupo de Dombes, 'El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos', nn. 97-99, A. G. Montes, *Enchiridion*, op. cit., 688-719.

23 Por ejemplo, P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Paris 1969); E. Timiadis, *La pneumatología ortodoxa* (Bilbao 1978); R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de oriente y occidente* (Salamanca 1986) esp. 205 ss.

24 Cf. D. Borobio, *La celebración de la Iglesia*, 498.

Iglesia en Cuerpo de Cristo. Por eso la eucaristía es en verdad el sacramento de la Iglesia»²⁵.

6. UNIDAD DE CONTENIDO Y DIVERSIDAD DE FORMULACION DE LA FE

De nuevo viene a insistirse explícitamente (nn. 18-20) en el principio «leit-motiv» y en la convicción de fondo a cuya luz debe leerse todo el documento: «La unidad del contenido de la fe no se opone a la diversidad de expresiones y formulaciones litúrgicas sobre la fe». El misterio que celebra la Iglesia es el mismo que confiesa al acoger el don salvífico» (n. 18). El que este mismo y único misterio encuentre formulaciones litúrgicas diversas en la tradición oriental y occidental, tanto en la celebración de la eucaristía (n. 19) cuanto en la celebración del bautismo (n. 20), es un signo de riqueza en correspondencia con el «genio de las diversas culturas», y no un signo de división. Por eso se concluye refiriéndose al bautismo: «Esta diversidad de fórmulas de una Iglesia a otra no indica por sí misma ninguna divergencia sobre el contenido de la fe transmitida y vivida» (n. 20). El documento de Munich afirmaba todavía más en relación con la eucaristía: «Lejos de excluir la diversidad sobre la pluralidad, la koinonía la supone y cura las heridas de la división, trascendiendo esta en la unidad. Puesto que Cristo es uno para la multitud, así en la Iglesia que es su Cuerpo lo uno y lo múltiple, lo universal y lo local, están necesariamente simultaneados». La misma dinámica de profundización y adaptación, siempre presente en la tradición de la Iglesia, lleva consigo una variedad de formas y manifestaciones litúrgicas, que no se oponen a la

25 *Documento de Munich*, nn. 4, 1, 156-58.

unidad, como sucedió con la fiesta de la Pascua, o las plegarias eucarísticas, o los ayunos...²⁶.

7. CONDICIONES DE LA COMUNION DE FE

Al tratar sobre las condiciones de la comunión de fe, el Documento aborda el centro del problema: “Qué supone e implica en concreto la comunión de fe requerida para la plena comunión sacramental, que tiene su máxima expresión en la eucaristía?” Según se afirma y desprende de los nn. 21-24 estas condiciones son:

— «Que cada una de las Iglesias se refiera al símbolo de la fe de Nicea-Constantinopla, como norma necesaria de esta comunión de la única Iglesia, extendida por toda la tierra y a través de los siglos» (n. 21). Esta fe, confesada igualmente por las dos Iglesias antes de la división, es también reconocida hoy como común referencia de la fe. Así lo afirmaba el mismo Papa Juan Pablo II en Pentecostés de 1981, ante el Patriarca ecuménico SS. Dimitrios I el 6.12.1987²⁷.

— Que las Iglesias tengan en común no sólo la fe, sino también el sacerdocio y los sacramentos (n. 21). La Iglesia católico-romana en su Decreto sobre Ecumenismo reconoce sin reservas la validez de los sacramentos de la Iglesia ortodoxa²⁸. Entre las dos Iglesias existe identidad de fe sobre los sacramentos y sobre el ministerio necesario para

26 'Documento de Munich', III, 2: A. G. Montes 512. Cf. E. Theodorou, 'L'unité de la foi et le pluralisme liturgique', en *L'Eglise dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge* (Roma-París 1980) 376-94; V. Peri, 'Lex orandi-lex credendi', art. cit., 616-26.

27 Cf. J. Corbon, 'Notes de lecture du document de Bari', art. cit., 106-107: «Le texte grec (donc sans le filioque) du Symbole de Nicée-Constantinople est la norme de la foi de l'Eglise catholique».

28 UR n. 15: «Y con estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, y sobre todo, por la sucesión apostólica, el sacerdocio y la eucaristía, con los que se unen todavía a nosotros en vínculo estrechísimo, no sólo es posible, sino que se aconseja alguna comunicación con ellos en las funciones sagradas, dadas las circunstancias oportunas y con la aprobación de la autoridad eclesiástica». Cf. nn. 14-17.

celebrarlos o sacerdocio ordenado ²⁹, existiendo la posibilidad deseable de una «*communicatio in sacris*». Por parte de la Iglesia ortodoxa, aunque no ha tomado una postura oficial del calibre ecuménico del Vaticano II (no ha tenido un concilio panortodoxo), sin embargo sí se ha expresado su sentir a través del Patriarca ecuménico Dimitrrios I de Constantinopla ³⁰, en el sentido de que la comunión no debe ser obstaculizada por la diversidad de formas o de práctica litúrgica ³¹.

— Que se dé un reconocimiento recíproco de la identidad y de la unicidad de la fe transmitida en cada una de las Iglesias locales, reconociéndose unas a otras como verdaderas Iglesias de Dios», es decir, como «Iglesias-hermanas» (n. 21). Este mutuo reconocimiento de la identidad de fe, «en continuidad con la Iglesia de los apóstoles y en comunión con todas las Iglesias» (n. 23) es condición de la verdadera *koinonía*.

— Que este reconocimiento se manifieste, se realice y se profundice en la celebración de los mismos sacramentos, ya que no puede haber identidad y unidad en la fe, sin identidad y unidad en los sacramentos: «En la celebración sacramental de una Iglesia local, las otras Iglesias locales reconocen la identidad de su fe con la suya, y son confortadas con ello en su propia vida de fe» (n. 23). El Documento constata la existencia de tal reconocimiento, al ser posible la «*communicatio in sacris*» como afirmaba el Vaticano II. Aquí está la prueba más evidente de «la identidad y unicidad de la verdadera fe que comparten las Iglesias» (n. 23).

29 Este reconocimiento ya lo habían hecho otros Papas antes del Vaticano II: León XIII, 'Carta Ap. «*Praeclara gratulationis*»' del 20.6.1894: AAS 26 (1893-1940 707; Pío XI, 'Enc. «*Rerum Orientalium*»', del 8.9.1928; Ibid. 20 (1928) 287; Pío XII, 'Enc. «*Orientalis Ecclesiae*»', del 9.4.1944; Ibid. 36 (1944) 137.

30 Véase en *Irenikon* 1 (1978) 94-99.

31 Cf. D. Salachas, 'Les sacrements de l'initiation chrétienne', art. cit., 193-98.

— Finalmente, otra condición es la «concelebración eucarística entre representantes de las diferentes Iglesias locales», donde se manifiesta de forma particular la identidad de fe, como sucede en los Sínodos y Concilios. Esta condición, hay que reconocerlo, todavía no se cumple entre nuestras dos Iglesias. Será preciso superar algunas «diferencias» y proseguir el camino hasta llegar a este punto de comunión plena.

8. CRITERIOS DE LA VERDADERA FE Y COMUNION EN LOS SACRAMENTOS

Como si se tratara de un oleaje permanente, aparece de nuevo reafirmado y explicitado el principio leit-motiv de la unidad en la diversidad: «La identidad de la fe es, pues, un elemento esencial de la comunión eclesial en la celebración de los sacramentos. Pero una cierta diversidad de formulación no compromete la koinonía entre las Iglesias locales, cuando cada una puede reconocer, bajo la variedad de formulaciones, la única fe auténtica recibida de los apóstoles» (n. 25). Así fue durante los siglos de la Iglesia indivisa³², y así debe ser ahora, si bien será preciso analizar los desarrollos y formulaciones dogmáticas que en cada Iglesia se han producido después de la separación, para reconocer en común la fidelidad a la Escritura, a la tradición bíblica y a los concilios ecuménicos precedentes (nn. 26-27). En caso de que se constatará que «las diferencias representan un rechazo de dogmas anteriores de la Iglesia», se trataría de una verdadera división sobre la fe, que impedi-

32 Esta era la afirmación de Focio en el mismo *Sínodo de la unión (synodus enotiken)* del 879/880: «Cada Iglesia tiene una serie de costumbres, que han sido transmitidas por una larga tradición... Y es justo que se conserven estas legítimas diferencias». Cf. Ver texto en J. N. Karmiris, *Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae* (Graz 1968) t. I, 271.

ría la comunión sacramental (n. 28). Pero, incluso si llegara este caso, no debería ser un obstáculo definitivo para la unidad, ya que «la Iglesia puede ensayar nuevas expresiones verbales de la fe... si lo piden las nuevas necesidades históricas y culturales» (n. 28). Para realizar este análisis se requiere tener en cuenta algunos elementos de juicio o criterios:

— El primero, la «continuidad de la tradición» apostólica (n. 29). Desde siempre los testimonios se remitieron a este criterio, cual principio básico de unidad y verdad, como puede apreciarse en la Tradición Apostólica de Hipólito ³³.

— El segundo, la «significación doxológica de la fe». Esta significación se manifiesta en la centralidad que ocupa el misterio de salvación, tal como la Iglesia local «lo ha recibido y lo celebra» (n. 30), y en la dinámica trinitaria que contiene ³⁴.

— El tercero, es «la significación soteriológica» de la fe: por ella «toda expresión de la fe debe apuntar al destino final del hombre», por la deificación a la que está llamado y la transformación creatural con la que está comprometido (n. 31).

Estos tres criterios, por muy generales que parezcan, vienen a ser, unidos a una hermenéutica apropiada a cada caso (tiempo, lugar, intención, categorías: n. 33), el marco apropiado para un reconocimiento de la verdadera y única fe, tal como se ha transmitido en cada Iglesia.

³³ Cf. B. Bote, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolite* (LQF 39, Münster 1972) cap. 1, 4, 43. Lo mismo más tarde San Agustín, cuando afirmaba que aquello que se conserva en todas las partes es lo que ha sido recomendado y sancionado por los apóstoles y los concilios plenarios: 'Ad inquisitionis Ianuarii liber 1, 1': CSEL 34, 159.

³⁴ Cf. M. M^a Garijo-Guembe, 'Überlegungen für einen Dialog', art. cit., 140-42.

9. RESPONSABLES DE LA COMUNION EN LA FE Y LOS SACRAMENTOS

Profundizando en el tema, se nos habla ahora de los responsables de la comunión, en su integralidad. En primer lugar, es de notar que se alude a los miembros de la Iglesia, responsabilizando a todos en la tarea: «En la Iglesia la función de los miembros es ante todo mantener, garantizar y acrecentar la comunión en la fe y los sacramentos» (n. 34). Esta función compete, sin embargo, de forma particular a los obispos, y los ministros (presbíteros) que les asisten, pues ellos son «ministros de los sacramentos y doctores de la fe» (n. 34). Se trata de una función y responsabilidad que debe ejercerse, no sólo en el campo de la liturgia, sino también en el campo de la Palabra y en el de la caridad (n. 35). La comunión tiene que realizarse en todas las dimensiones de la misión, para ser comunión integral³⁵. El hecho de que se tenga en cuenta esta amplitud del campo, indica que las líneas de fuerza para la comunión plena deben fortalecerse también por otros conductos que el de la liturgia, como pueden ser: documentos comunes en la línea de la Palabra, o gestos comunes en la línea de la caridad. Esto fortalecería también la unidad, junto con la celebración de los sacramentos y la eucaristía³⁶.

10. INICIACION CRISTIANA Y UNIDAD DE LA IGLESIA

La segunda parte del Documento viene a ser como un «anexo» aplicativo a los sacramentos de la iniciación cristiana, por tratarse de los «primeros sacramentos», y quizás del lugar más apto para la verificación de todo lo anterior.

³⁵ Recuérdese, por ejemplo, la enseñanza del Vaticano II sobre la misión de los obispos: CD 12 ss.; LG 24-27.

³⁶ Este punto ya fue tratado de forma más explícita por el 'Documento de Munich', caps. II y III: A. G. Montes, 58-14.

Se comienza reconociendo los elementos comunes y fundamentales de identidad de la iniciación cristiana, como son:

— La totalidad sacramental, así como la especificación de los ritos: «La iniciación cristiana es un todo en el que la crismación es la perfección del bautismo, y la eucaristía la consumación de los dos. La unidad del bautismo, la crismación y la eucaristía en una realidad sacramental no niega, sin embargo, su especificidad» (n. 37). Según esto, puede decirse que se trata del «gran sacramento de la iniciación cristiana», con tres ritos (momentos) sacramentales pero referentes de realización³⁷.

— La unidad secuencial de los tres sacramentos, así como su diversidad de expresión en las dos tradiciones: «La historia de los ritos bautismales en Oriente y Occidente... muestra claramente que los sacramentos de iniciación forman una unidad. Esta unidad es fuertemente afirmada por la Iglesia ortodoxa. Por su parte la Iglesia católica también la mantiene» (n. 38). Como es sabido, esta unidad secuencial, teóricamente mantenida siempre en la Iglesia, ha sufrido desde el siglo IV diversas reinterpretaciones y vicisitudes prácticas. El Vaticano II ha expresado ritualmente esta unidad, sobre todo en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos, oportunamente citado por nuestro Documento³⁸.

— La distinción de diversas etapas en que se ordenó la iniciación cristiana en la Iglesia primitiva, expresando teológica y litúrgicamente el proceso de incorporación a Cristo y a la Iglesia (n. 39). Estas etapas son las siguientes (nn. 40-45):

37 Cf. P. Tena - D. Borobio, 'Los sacramentos de la iniciación cristiana', en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, t. II (Salamanca 1988) 29 ss.

38 RICA n. 2, y todo el ritual. Cf. E. Lanne, 'Initiation chrétienne et confirmation dans l'Eglise d'Occident', *Irenikon* 21 (1984) 196-214; *Ibid.*, 3 (1984) 324-46.

- tiempo de catecumenado;
- bautismo con sus diversos elementos rituales;
- confirmación o crismación por el obispo (Occidente) o el sacerdote (Oriente);
- eucaristía con participación plena de los neófitos;
- mistagogia o «período ulterior de maduración catequética y espiritual».

— Carácter paradigmático y punto de referencia ideal de este «modo de iniciación» para las dos Iglesias, puesto que se corresponde lo más exactamente posible con la apropiación de la tradición escriturística y apostólica (n. 46). La afirmación es muy importante y puede tener repercusiones decisivas para la praxis de las dos Iglesias, si de verdad se desea adecuar integralmente al ideal de fe reconocido la praxis iniciatoria concreta. La apropiación plena de este ideal, supuesta la extensión del bautismo de niños, lleva necesariamente a una estructuración de los modelos actuales (oriental y occidental) de iniciación ³⁹.

11. UNIDAD DE DOCTRINA, DIVERSIDAD DE TRADICIONES

Efectivamente, el Documento no ignora ni la extensión del bautismo de niños desde los primeros siglos «como el procedimiento más habitual» de introducción de los nuevos cristianos a la vida plena de la Iglesia; ni la diversidad de tradiciones que con esta praxis vino a imponerse. «En oriente se ha mantenido la unidad en el tiempo de la celebración litúrgica de los tres sacramentos», permitiendo la celebración a los sacerdotes. En occidente se ha preferido aplazar la confirmación, con el fin de mantener el contacto del bautizado con el obispo, prohibiendo ordinariamente confirmar a los sacerdotes (n. 48).

39 Cf. D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana* (Bilbao 1978).

Se resalta cómo las dos Iglesias permanecen unánimes en los puntos esenciales de la doctrina del bautismo: necesidad, gracia, efectos, signo... Pero se pone de manifiesto también las diferencias, tanto en la celebración litúrgica cuanto en la práctica pastoral, no sólo en el bautismo, sino también en la confirmación.

Respecto al *bautismo* se señalan la diferencia en el rito: en oriente inmersión, en occidente efusión; y la diferencia en el ministro ordinario: en oriente sólo obispo o sacerdote, en occidente también el diácono. Estas diferencias, sin embargo, no son obstáculo para la comunión, puesto que si por una parte también la Iglesia romana admite y practica la inmersión ⁴⁰, por otra parte el diácono como ministro «ordinario» aparece en la tradición común mucho antes de la división de las Iglesias ⁴¹.

En cuanto a la *confirmación*, la diferencia fundamental que se señala es la de la inversión del orden de los sacramentos: «En ciertas Iglesias latinas, por razones pastorales, por ejemplo para preparar mejor a los confirmandos en el umbral de la adolescencia, se ha extendido poco a poco el uso de admitir a la primera eucaristía a bautizados que no han recibido aún la confirmación y, sin embargo, las directrices disciplinarias que recordaban el orden tradicional de los sacramentos de la iniciación no han sido nunca abolidas» (n. 51). Merece la pena señalar las siguientes matizaciones del texto:

- Se dice en «ciertas Iglesias latinas», y no en todas, evitando así la generalización, ya que en verdad la praxis es variada.

40 *Ritual del Bautismo de niños* (Madrid 1970) Prenotandos, n. 37.

41 Así en el *Concilio de Elvira* (a. 316) can. 37, se señala como práctica normal el que un presbítero o un diácono puedan administrar el bautismo, cuando tienen la responsabilidad sobre un pueblo fiel.

- Se recuerda que esto sucede «por razones pastorales», teniendo en cuenta sin duda lo que dice el Ritual Romano de la confirmación ⁴².

- Se refiere a un retraso al «umbral de la adolescencia», sin señalar las otras situaciones que suponen también un cambio de orden.

- Se indica justamente la distinción o contradicción entre, por una parte la afirmación teórica e incluso las directrices disciplinares (que defienden el orden más tradicional); y, por otra parte, la práctica pastoral (que retrasa de hecho la confirmación y trastorna el orden).

- Se reconoce que «esta inversión provoca objeciones o reservas tanto en ortodoxos como en católicos, y llama a una reflexión teológica y pastoral profunda. En verdad, las «reservas» proceden del campo ortodoxo y de un sector del campo católico, sin que sea posible en este caso la generalización.

- Se recuerda que la situación a partir de la cual se produce esta inversión es el bautismo de niños, y no el bautismo «conferido cuando se tiene uso de razón», ni el bautismo de adultos.

No es necesario que nos detengamos en este momento a presentar el proceso, los contextos, la extensión y el alcance doctrinal y pastoral de esta «inversión», lo que ha sido realizado ya por otros autores ⁴³. Sí queremos, sin embargo, destacar, algunas convicciones fundamentales al respecto desde el análisis de las mismas fuentes ⁴⁴.

42 *Ritual de la confirmación* (Madrid 1976) Prenotandos, n. 11.

43 El autor que más detenidamente ha realizado este estudio, con motivo del Documento de Bari, ha sido Vittorio Peri, 'Una anomalia litúrgica: la cresima dopo la prima comunione'. *Rivista Litúrgica* LXXIII (1986) 251-91; *Ibid.*, 'Lex orandi-lex credendi', art. cit., 599-636; *Ibid.*, 'La cresima ieri e oggi. Considerazioni storiche e pastorali', LXXVI (1989) 151-213.

44 Véanse los estudios que hemos dedicado personalmente al tema: D. Borobio, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis* (Bilbao 1980); *Id.*, *Proyecto de iniciación cris-*

— Manteniendo siempre el principio de la unidad de la iniciativa cristiana, no puede afirmarse ni que esta unidad secuencial fuera la única tradición durante los primeros siglos, ni que al hablar de tradición sólo haya que tener en cuenta el «ideal» de los primeros siglos ⁴⁵.

— Esta unidad de la iniciación en la Iglesia primitiva no sólo consiste en la sucesión de los ritos culminantes: bautismo, confirmación, eucaristía, sino de modo especial en el aglutinante de un proceso catecumenal en el que se insertan, y que los acompaña con otros ritos precedentes y subsiguientes ⁴⁶.

— La diversificación de tradiciones (oriental, occidental) comienza ya en el siglo IV, no sólo en cuanto al retraso de la «confirmatio», sino también en cuanto al momento de participar en la primera eucaristía ⁴⁷, sin que esto fuera causa de división entre las iglesias, ni comportara tensión especial.

— Cada una de las dos tradiciones tiene sus ventajas y sus limitaciones: mientras Oriente prefiere salvar la unidad ritual (concediendo a los sacerdotes la facultad de

tiana, op.cit.; Id., *El catecumenado*, loc. cit.; Id., *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales* (Madrid 1987); Id., 'Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica', *Diálogo Ecuménico* 60 (1983) 47-78.

45 Así lo demuestran sobre todo los estudios de G. Kretschmar, 'Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche', en AA.VV., *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienst V* (Kassel 1970) 1-318; Id., 'Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne', *La Maison Dieu* 132 (1977) 7-32.

46 Recuérdese toda la estructura y evoluciones del catecumenado y cómo en los primeros siglos nunca se entendieron los ritos sacramentales sin su contexto catecumenal. Cf. Th. Maertens, *Histoire et pastorale du catéchuménat et du baptême* (Bruges 1962); M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise* (Paris 1962); Id., *Breve historia del catecumenado* (Bilbao 1986); D. Borobio, *Catecumenado*, loc. cit.

47 E. Lanne, *L'initiation chrétienne*, 342-46, donde comentando el testimonio del Concilio de Elvira y del Papa Inocencio I dice: «Il n'y est fait allusion qu'à la chrismation presbytérale et à la réservation de la confirmation à l'évêque. Ici encore pas un mot sur la communion des néo-baptisés. On pourrait invoquer aussi d'autres documents pour mettre en relief la portée de ce silence. Dès lors il semble naturel que dès après leur baptême par un prêtre ou un diacre et sans attendre la aucun Pape ne reproche à des prêtres de donner la communion à ceux qu'ils ont eu la charge de baptiser» (p. 343).

confirmar), a costa de expresar menos claramente la unidad eclesial jerárquica (el obispo sólo se hace presente por el crisma bendecido); Occidente prefiere significar más la comunión eclesial jerárquica (reservando al obispo la «confirmatio»), pero a costa de expresar peor la unidad secuencial litúrgica de los ritos de la iniciación (la confirmación se dará generalmente separada del bautismo, y con frecuencia después de la eucaristía) ⁴⁸.

— Por más testimonios que puedan aducirse sobre la constante defensa de la unidad en la tradición occidental ⁴⁹, es evidente que a partir del mismo s.IV-V se vive una contradicción permanente entre la afirmación teórica de la unidad y el orden más tradicional, y la praxis pastoral y litúrgica concretos de una frecuente separación e inversión de los ritos, unas veces debido a necesidades y circunstancias concretas (momento de la visita pastoral del obispo, olvido práctico del sacramento...), otras debido a una opción pastoral (alguna diócesis de Francia en el s. XIX, en no pocas de centroeuropa más tarde, y en la mayor parte de la Iglesia romana en el momento actual) ⁵⁰.

12. TENSION DE ELEMENTOS PARA LA INICIACION PLENA

Los autores del documento saben muy bien que para la iniciación plena no basta conservar el orden de unos ritos, y afirmar de modo explícito que Dios obra gratuitamente su gracia. Es preciso también, en coherencia con lo afirmado en todo el documento, que se dé una respuesta libre, una

⁴⁸ Cf. V. Peri, 'I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici proprii delle Chiese ed unità di fede', *Studi Ecumenici* 31 (1985) 383-411.

⁴⁹ Cf. M. Maccarrone, 'L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze liturgiche dal III al XVI secolo', *Lateranum* 51 (1985) 88-152. Véanse los mismos argumentos en V. Peri, 'Una anomalia liturgica', art. cit., 251-61; Id., 'La cresima ieri ed oggi', art. cit., 153-213.

⁵⁰ Cf. D. Borobio, *Bautismo y confirmación*, op. cit., 70-71.

acogida de fe por parte del neófito. «Para esto subrayan, por una parte, que existe un vínculo necesario entre la acción soberana del Espíritu..., la respuesta de la persona y de la comunidad de fe; y, por otra, que la iluminación plena de la fe sólo es posible cuando el neófito, cualquiera que sea su edad, ha recibido los sacramentos de la iniciación cristiana» (n. 52). Conviene destacar dos aspectos de este texto: que la respuesta de fe debe ser de la persona y de la comunidad; y que esta respuesta puede ser después del bautismo, lo que compromete a las Iglesias a «asegurar la formación espiritual del neófito en la fe».

Ahora bien, nadie duda igualmente que las Iglesias están en deuda muy seria con esta exigencia bautismal iniciatoria que, si en otros tiempos era posibilitada por el catecumenado, con la desaparición del mismo quedó a merced de una catequesis posterior, que por desgracia no siempre tuvo lugar ni cumplió con sus objetivos. El gran reto de las Iglesias no es sólo recuperar la unidad de la iniciación cristiana (no necesariamente ni sólo por una sucesión cronológica de los ritos sacramentales), sino también autenticar en su plenitud de sentido todos los elementos que la integran. «La iniciación cristiana tiene por objetivo primordial el posibilitar y realizar aquellos elementos que la especifican, aquellas dimensiones que la definen (teológica-pascual, eclesiológica-comunitaria, subjetivo-personal, simbólica-sacramental). Si estos objetivos no se realizan, deja de ser verdadera y plena iniciación. Es preciso, pues, que tanto la ordenación estructural de la iniciación, cuanto el contenido y la dinámica que la determinan, pongan de relieve aquella especificidad que le es propia, de modo que nunca quede desfigurada su identidad de iniciación cristiana»⁵¹.

51 D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, op. cit., 133-44. En este sentido no creemos, como afirma Peri, que el principal problema de la iniciación sea el del puesto de la confirmación: 'Una anomalía litúrgica', art. cit., 273.

CONCLUSIONES

Al final de este comentario, que no ha pretendido ser exhaustivo, queremos sacar algunas conclusiones para la reflexión y el futuro diálogo:

a) La unidad de la iniciación cristiana debe entenderse más como unidad dinámica (de referencia interna) que como unidad estática (de celebración única y puntual); más como unidad espaciada (que se refleja en diversas etapas o secuencias sacramentales distanciadas) que como unidad cronológica (que se manifiesta en la sucesión invariable de los ritos). La mutua unidad de los tres sacramentos, como lo demuestra la misma historia, admite diversas formas de expresión pastoral y litúrgica, siempre que se salve y exprese, se reconozca y se viva la mutua referencia de forma adecuada, lo que requiere nueva búsqueda y fundamentación.

b) El problema de la iniciación no es resaltar o salvaguardar un aspecto, sino todos sus elementos integrantes equilibradamente, de modo que sea y aparezca como un proceso total, como un todo único, como el gran sacramento de la iniciación, por el que alguien llega a «ser hecho» y «hacerse» un verdadero cristiano. Esto requiere que, en un momento u otro de la totalidad del proceso se posibilite, con espacios y acciones adecuadas, con ritos y catequesis, con oración y compromiso..., la realización de todos los elementos que las mismas iglesias reconocen como integrantes y constitutivos de la iniciación ideal (II, nn. 39-46).

c) Esto supone que las mismas Iglesias se empeñan en una recuperación adecuada del catecumenado o proceso catecumenal, como ámbito y medio más propio para posibilitar la iniciación plena en un antes o un después bautismal. Si la fe pertenece a la misma estructura interna de la iniciación, y esta fe no está «garantizada» en un mundo

como el nuestro, ni por la familia ni por la educación social, siendo necesaria la evangelización verdadera para la conversión radical de los ya bautizados, será preciso que se dé un verdadero esfuerzo por parte de todos, para ver el tiempo y el modo más adaptado de esta renovación, en el interior de la iniciación cristiana. No es lógico defender una unidad de la iniciación, sin tener en cuenta el contexto catecumenal que la sustenta desde el principio, y debe sustentarla también ahora.

d) Nuestras Iglesias no pueden plantearse la iniciación mirando al pasado. Es preciso atender con valentía a las necesidades y situaciones del presente, para responder a la misión que la Iglesia tiene en el mundo. Es preciso tener en cuenta cómo, si por un lado se multiplican las situaciones bautismales (bautismo a todas las edades, bautismo de hijos de madres solteras, de divorciados y separados, de hijos de matrimonios mixtos...); por otro, el bautismo de niños resulta cada vez más desprovisto de un auténtico contexto comunitario, que garantice una progresiva educación o catequesis; y por otro, la autocomprensión de la libertad y la dignidad del hombre reclama cada vez con más insistencia la procesualidad y gradualidad de la iniciación ⁵².

e) Todo esto tendría que conducir a un planteamiento verdaderamente «abierto» de la iniciación cristiana, que no excluyera aquella reestructuración más fiel a la tradición viva, y más adaptada a las necesidades actuales (ecuménicas y socio-culturales), por encima de actitudes más polarizadas en aspectos relativamente secundarios de la propia tradición. Creemos que la Iglesia, siendo fiel a sus fundamentos bíblicos, al núcleo fundamental de su autocomprensión y configuración histórica, al cumplimiento de su misión en

52 Cf. V. Peri, 'Una anomalía litúrgica', art. cit., 284-88.

el mundo, puede interpretar y reordenar el bautismo y la iniciación cristiana, de modo que aceptando la unidad y pluralidad de procesos de iniciación, según las circunstancias y tradiciones, confiese y viva su comunión desde la única fe, en pluralidad de formas litúrgicas.

DIONISIO BOROBIO
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca